

Sancti Thomae Aquinatis

**SCRIPTUM SUPER
SENTENTIIS**

LIBER PRIMUS

PRIMA PARS

Sancti Thomae Aquinatis

SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS

LIBER PRIMUS

PRIMA PARS

INDEX

PROOEMIUM

QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum praeter physicas disciplinas alia doctrina sit homini necessaria

Articulus 2. Utrum tantum una doctrina debeat esse praeter physicas

Articulus 3. Utrum sit practica vel speculativa

Articulus 4. Utrum Deus sit subjectum istius scientiae

Articulus 5. Utrum modus procedendi sit artificialis

DISTINCTIO 1. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum frui sit actus intellectus

Articulus 2. Utrum uti sit actus rationis

DISTINCTIO 1. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum fruendum sit solo Deo

Articulus 2. Utrum fruamur Deo una fruitione

DISTINCTIO 1. QUAESTIO 3

Articulus 1. Utrum utendum sit omnibus aliis a Deo

DISTINCTIO 1. QUAESTIO 4

Articulus 1. Utrum frui conveniat omnibus rebus

Articulus 2. Utrum usus conveniat existentibus in patria

DISTINCTIO 2. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum Deus sit tantum unus

Articulus 2. Utrum in Deo sint plura attributa

Articulus 3. Utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sit tantum in intellectu, vel etiam in Deo

Articulus 4. Utrum in divinis sint plures personae

Articulus 5. Utrum divinae personae differant realiter aut tantum ratione

DISTINCTIO 3. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum Deus possit cognosci ab intellectu creato

Articulus 2. Utrum Deum esse sit per se notum

Articulus 3. Utrum Deus possit cognosci ab homine per creaturas

Articulus 4. Utrum philosophi naturali cognitione cognoverint Trinitatem ex creaturis

DISTINCTIO 3. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum similitudo Dei in creaturis, possit dici vestigium

Articulus 2. Utrum partes vestigii sint tres tantum vel duae

Articulus 3. Utrum in omni creatura sit vestigium

DISTINCTIO 3. QUAESTIO 3

Articulus 1. Utrum tantum mens sit subjectum imaginis

DISTINCTIO 3. QUAESTIO 4

Articulus 1. Utrum memoria pertineat ad imaginem

Articulus 2. Utrum potentiae animae sint essentia

ejus

Articulus 3. Utrum una potentia oriatur ex alia

Articulus 4. Utrum imago attendatur in potentiis rationalibus respectu quorumlibet objectorum

Articulus 5. Utrum potentiae rationales sint semper in actu respectu objectorum, in quibus attenditur imago

DISTINCTIO 3. QUAESTIO 5

Articulus 1. Utrum hae partes imaginis, mens, notitia et amor differant ab aliis partibus

DISTINCTIO 4. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum generatio sit in Deo

Articulus 2. Utrum ista propositio, Deus genuit Deum, sit falsa

Articulus 3. Utrum Deus genuit se Deum vel alium Deum

DISTINCTIO 4. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum de divinis possit formari propositio

Articulus 2. Utrum persona possit praedicari de essentia

DISTINCTIO 5. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum essentia generet

Articulus 2. Utrum actus generandi praedicetur de aliquo nominum essentialium

DISTINCTIO 5. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum filius sit genitus de substantia patris

Articulus 2. Utrum filius sit ex nihilo

DISTINCTIO 5. QUAESTIO 3

Articulus 1. Utrum essentia sit terminus generationis

DISTINCTIO 6. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum pater genuit filium necessitate

Articulus 2. Utrum pater genuit filium voluntate

Articulus 3. Utrum pater genuit filium naturaliter

DISTINCTIO 7. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum potentia generativa sit in Deo

Articulus 2. Utrum potentia generativa sit ad aliquid

Articulus 3. Utrum potentia dicatur univoce de potentia generandi et potentia creandi

DISTINCTIO 7. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum potentia generandi sit in filio

Articulus 2. Utrum filius possit generare alium filium

DISTINCTIO 8. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum esse proprie dicatur de Deo

Articulus 2. Utrum Deus sit esse omnium rerum

Articulus 3. Utrum hoc nomen qui est sit primum inter nomina divina

DISTINCTIO 8. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum definitio aeternitatis a Boetio posita, sit conveniens

Articulus 2. Utrum aeternitas tantum Deo conveniat

Articulus 3. Utrum verba temporalia possint dici de Deo

DISTINCTIO 8. QUAESTIO 3

Articulus 1. Utrum Deus aliquo modo sit mutabilis

Articulus 2. Utrum omnis creatura sit mutabilis

*Articulus 3. Utrum modi mutationis creaturarum
convenienter assignentur ab Augustino*

DISTINCTIO 8. QUAESTIO 4

Articulus 1. Utrum Deus sit omnino simplex

*Articulus 2. Utrum Deus sit in praedicamento
substantiae*

*Articulus 3. Utrum alia praedicamenta de Deo
dicantur*

DISTINCTIO 8. QUAESTIO 5

Articulus 1. Utrum aliqua creatura sit simplex

Articulus 2. Utrum anima sit simplex

*Articulus 3. Utrum anima sit tota in toto, et tota in
qualibet parte*

DISTINCTIO 9. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum filius sit alius a patre

*Articulus 2. Utrum pater et filius possint dici plures
aeterni*

DISTINCTIO 9. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum pater sit prior filio

Articulus 2. Utrum generatio divina debeat significari per tempus praesens

DISTINCTIO 10. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum spiritus sanctus procedat ut amor

Articulus 2. Utrum spiritus sanctus sit amor quem habet pater in filium

Articulus 3. Utrum spiritus sanctus sit unio patris et filii

Articulus 4. Utrum persona procedens per modum amoris, proprie dicatur spiritus sanctus

Articulus 5. Utrum tantum tres personae sint in divinis

DISTINCTIO 11. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum spiritus sanctus procedat a patre et filio

Articulus 2. Utrum spiritus sanctus procedat a patre et filio inquantum sunt unum

Articulus 3. Utrum spiritus sanctus procedat a patre et filio inquantum sunt unum in natura

Articulus 4. Utrum pater et filius sint unus spirator

DISTINCTIO 12. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum generatio sit prior processione

Articulus 2. Utrum spiritus sanctus magis procedat a patre quam a filio

Articulus 3. Utrum spiritus sanctus procedat a patre mediante filio

DISTINCTIO 13. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum processio sit in Deo

Articulus 2. Utrum processio divina sit tantum una

Articulus 3. Utrum processio spiritus sancti debeat dici processio vel generatio

Articulus 4. Utrum spiritus sanctus debeat dici ingenuus

DISTINCTIO 14. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum aliqua processio spiritus sancti sit temporalis

Articulus 2. Utrum processio temporalis distinguatur realiter ab aeterna

DISTINCTIO 14. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum spiritus sanctus temporaliter detur

Articulus 2. Utrum processio temporalis spiritus sancti attendatur secundum omnia dona

DISTINCTIO 14. QUAESTIO 3

Articulus 1. Utrum spiritus sanctus detur a viris sanctis

DISTINCTIO 15. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum missio conveniat divinis personis

Articulus 2. Utrum missio significet notionem

DISTINCTIO 15. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum missio conveniat omnibus personis

DISTINCTIO 15. QUAESTIO 3

Articulus 1. Utrum aliqua persona mittat se vel det

Articulus 2. Utrum spiritus sanctus mittat vel det filium

DISTINCTIO 15. QUAESTIO 4

Articulus 1. Utrum filius invisibiliter mittatur in mentem

Articulus 2. Utrum missio filii distinguatur a

missione spiritus sancti

Articulus 3. Utrum missio possit esse aeterna

DISTINCTIO 15. QUAESTIO 5

Articulus 1. Utrum missio fiat ad creaturas irracionales

Articulus 2. Utrum missio invisibilis fuerit plenior post incarnationem quam ante

Articulus 3. Utrum per missionem invisibilem efficitur ne simus in hoc mundo

DISTINCTIO 16. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum missio visibilis conveniat divinae personae

Articulus 2. Utrum missio visibilis debuerit fieri ad patres veteris testamenti

Articulus 3. Utrum missio visibilis fiat tantum in specie corporali

Articulus 4. Utrum species missionis visibilis sint formatae ministerio Angelorum

**Petri Lombardi Novariensis
Sancti Thomae Aquinatis**

SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS

LIBER PRIMUS

PRIMA PARS

Prooemium

Ego sapientia effudi flumina: ego quasi trames aquae immensae defluo: ego quasi fluvius Dorix, et sicut aquaeductus exivi de Paradiso. Dixi: rigabo hortum plantationum, et inebriabo partus mei fructum. Eccli. 24, 40. Inter multas sententias quae a diversis de sapientia prodierunt, quid scilicet esset vera sapientia, unam singulariter firmam et veram apostolus protulit dicens Christum Dei virtutem et Dei sapientiam, qui etiam nobis a Deo factus est sapientia, 1 ad Corinth. 1, 24 et 30. Non autem hoc ita dictum est, quod solus filius sit sapientia, cum pater et filius et spiritus sanctus sint una sapientia, sicut una essentia; sed quia sapientia quodam speciali modo filio appropriatur, eo quod sapientiae opera cum proprietatibus filii plurimum convenire videntur. Per sapientiam enim Dei manifestantur divinorum abscondita, producuntur creaturarum opera, nec tantum producuntur, sed etiam restaurantur et perficiuntur: illa, dico, perfectione qua unumquodque perfectum dicitur, prout proprium finem attingit. Quod autem manifestatio divinorum pertineat ad Dei

sapientiam, patet ex eo quod ipse Deus per suam sapientiam seipsum plene et perfecte cognoscit. Unde si quid de ipso cognoscimus oportet quod ex eo derivetur, quia omne imperfectum a perfecto trahit originem: unde dicitur Sapient. 9, 17: sensum tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam? Haec autem manifestatio specialiter per filium facta invenitur: ipse enim est verbum patris, secundum quod dicitur Joan. 1, unde sibi manifestatio dicentis patris convenit et totius Trinitatis. Unde dicitur Matth. 11, 27: nemo novit patrem nisi filius et cui filius voluerit revelare: et Joan. 1, 18: Deum nemo vidit unquam, nisi unigenitus qui est in sinu patris. Recte ergo dicitur ex persona filii: ego sapientia effudi flumina. Flumina ista intelligo fluxus aeternae processiois, qua filius a patre, et spiritus sanctus ab utroque, ineffabili modo procedit. Ista flumina olim occulta et quodammodo confusa erant, tum in similitudinibus creaturarum, tum etiam in aenigmatibus Scripturarum, ita ut vix aliqui sapientes Trinitatis mysterium fide tenerent. Venit filius Dei et inclusa flumina quodammodo effudit, nomen Trinitatis publicando, Matth. ult. 19: docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti. Unde Job 28, 2: profunda fluviorum scrutatus est et abscondita produxit in lucem. Et in hoc tangitur materia primi libri. Secundum quod pertinet ad Dei sapientiam est creaturarum productio: ipse enim de rebus creatis non tantum speculativam, sed etiam operativam sapientiam habet, sicut artifex de artificiatibus; unde in Psalm. 103: omnia in sapientia fecisti. Et ipsa sapientia loquitur, Proverb. 8, 30: cum eo eram cuncta componens. Hoc etiam specialiter filio attributum invenitur, in quantum est imago Dei invisibilis, ad cuius formam omnia formata sunt: unde Coloss. 1, 15: qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa; et Joan. 1, 3: omnia per ipsum facta sunt. Recte ergo dicitur ex persona filii: ego quasi trames aquae immensae defluo; in quo notatur et ordo creationis et modus.

Ordo, quia sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum: unde in Psalmo 148, 5, dicitur: dixit, et facta sunt. Verbum genuit, in quo erat ut fierent, secundum Augustinum. Semper enim id quod est primum est causa eorum quae sunt post, secundum philosophum; unde primus processus est causa et ratio omnis sequentis processio. Modus autem signatur quantum ad duo: scilicet ex parte creantis, qui cum omnia impleat, nulli tamen se committitur; quod notatur in hoc quod dicitur, immensae. Item ex parte creaturae: quia sicut trames procedit extra alveum fluminis, ita creatura procedit a Deo extra unitatem essentiae, in qua sicut in alveo fluxus personarum continetur. Et in hoc notatur materia secundi libri. Tertium, quod pertinet ad Dei sapientiam, est operum restauratio. Per idem enim debet res reparari per quod facta est; unde quae per sapientiam condita sunt, decet ut per sapientiam reparentur: unde dicitur Sapient. 9, 19: per sapientiam sanati sunt qui tibi placuerunt ab initio. Haec autem reparatio specialiter per filium facta est, inquantum ipse homo factus est, qui, reparato hominis statu, quodammodo omnia reparavit quae propter hominem facta sunt; unde Coloss. 1, 20: per eum reconcilians omnia, sive quae in caelis, sive quae in terris sunt. Recte ergo ex ipsius filii persona dicitur: ego quasi fluvius Dorix, et sicut aquaeductus exivi de Paradiso. Paradisus iste, gloria Dei patris est, de qua exivit in vallem nostrae miseriae; non quod eam amitteret, sed quia occultavit: unde Joan. 16, 28: exivi a patre et veni in mundum. Et circa hunc exitum duo notantur, scilicet modus et fructus. Dorix enim fluvius rapidissimus est; unde designat modum quo, quasi impetu quodam amoris nostrae reparationis Christus complevit mysterium; unde Isaias 59, 19: cum venerit quasi fluvius violentus, quem spiritus domini cogit. Fructus autem designatur ex hoc quod dicitur, sicut aquaeductus: sicut enim aquaeductus ex uno fonte producentur divisim ad

fecundandam terram, ita de Christo profluxerunt diversarum gratiarum genera ad plantandam Ecclesiam, secundum quod dicitur Ephes. 4, 11: ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores, ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi. Et in hoc tangitur materia tertii libri: in cujus prima parte agitur de mysteriis nostrae reparationis, in secunda de gratiis nobis collatis per Christum. Quartum, quod ad Dei sapientiam pertinet, est perfectio, qua res conservantur in suo fine. Subtracto enim fine, relinquitur vanitas, quam sapientia non patitur secum; unde dicitur Sap. 8, 1, quod sapientia attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter. Suaviter autem unumquodque tunc dispositum est quando in suo fine, quem naturaliter desiderat, collocatum est. Hoc etiam ad filium specialiter pertinet, qui, cum sit verus et naturalis Dei filius, nos in gloriam paternae hereditatis induxit; unde Hebr. 2, 10: decebat eum propter quem et per quem facta sunt omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat. Unde recte dicitur: dixi: rigabo hortum plantationum. Ad consecutionem enim finis exigitur praeparatio, per quam omne quod non competit fini, tollatur; ita Christus etiam, ut nos in finem aeternae gloriae induceret, sacramentorum medicamenta praeparavit, quibus a nobis peccati vulnus abstergitur. Unde duo notantur in verbis praedictis, scilicet praeparatio, quae est per sacramenta, et inductio in gloriam. Primum per hoc quod dicitur: rigabo hortum plantationum. Hortus enim iste Ecclesia est, de qua Cant. 4, 12: hortus conclusus soror mea sponsa: in quo sunt plantationes diversae, secundum diversos sanctorum ordines, quos omnes manus omnipotentis plantavit. Iste hortus irrigatur a Christo sacramentorum rivis, qui ex ejus latere profluxerunt: unde in commendationem pulchritudinis Ecclesiae dicitur in Num. 24, 5: quam pulchra tabernacula tua, Jacob. Et post sequitur, 6: ut horti juxta fluvios irrigui. Et ideo

etiam ministri Ecclesiae, qui sacramenta dispensant, rigatores dicuntur, 1 Corinth. 3, 6: ego plantavi, Apollo rigavit. Inductio autem in gloriam notatur in hoc quod sequitur: et inebriabo partus mei fructum. Partus ipsius Christi sunt fideles Ecclesiae, quos suo labore quasi mater parturivit: de quo partu Isa. ult., 9: numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam? Dicit dominus. Fructus autem istius partus sunt sancti qui sunt in gloria: de quo fructu Cant. 5, 1: veniat dilectus meus in hortum suum et comedat fructum pomorum suorum. Istos inebriat abundantissima sui fruitione; de qua fruitione et ebrietate Psalm. 35, 9: inebriabuntur ab ubertate domus tuae. Et dicitur ebrietas, quia omnem mensuram rationis et desiderii excedit: unde Isa. 64, 4: oculus non vidit, Deus, absque te quae praeparasti expectantibus te. Et in hoc tangitur materia quarti libri: in cuius prima parte agitur de sacramentis; in secunda de gloria resurrectionis. Et sic patet ex praedictis verbis intentio libri sententiarum.

QUAESTIO 1

Prooemium

Huic operi Magister prooemium praemittit, in quo tria facit. Primo reddit auditorem benevolum; secundo docilem, ibi, horum igitur Deo odibilem Ecclesiam evertere, atque ora oppilare (...) volentes, in labore multo ac sudore volumen, Deo praestante, compegimus; tertio attentum, ibi, non ergo debet hic labor cuiquam pigro vel multum docto videri superfluous. Benevolum reddit assignando causas moventes ipsum ad compilationem hujus operis, ex quibus ostenditur affectus ipsius in Deum et proximum. Sunt autem tres causae moventes. Prima sumitur ex parte sui, scilicet desiderium proficiendi in Ecclesia; secunda ex parte Dei, scilicet promissio mercedis et auxilii; tertia ex parte proximi, scilicet instantia precum sociorum. E contra sunt tres causae retrahentes. Prima ex parte sui, defectus ingenii et scientiae; secunda ex parte operis, altitudo materiae et magnitudo laboris; tertia ex parte proximi, invidorum contradictio. Harum autem causarum moventium duae primae insinuant caritatem in Deum, tertia in proximum: unde dividitur in duas. In primo ponit causas moventes quae ostendunt caritatem in Deum; in secundo causam quae ostendit caritatem in proximum, ibi, non valentes studiosorum fratrum votis jure resistere. Causis autem moventibus adjungit etiam retrahentes: unde primo ponit quasi quamdam controversiam causarum moventium et retrahentium; secundo victoriam, ibi, quam vincit zelus domus Dei. Cupientes. In hoc notatur primo causa movens, scilicet desiderium proficiendi. Aliquid sonat immodicitatem. De penuria ac tenuitate nostra. Hic tangitur prima causa retrahens, scilicet defectus scientiae. Et dicitur penuria proprie

defectus exterioris substantiae, unde transfertur ad defectum scientiae acquisitae. Tenuitate, quae proprie est defectus substantiae interioris, unde transfertur ad defectum ingenii. Cum paupercula, de qua Marc. 12 et Lucae 21. Gazophylacium. Gazophylacium repositorium dicitur divitiarum. Gazae enim Persice, divitiae Latine dicuntur, et phyllasso Graece, Latine servare: et quandoque sumitur pro arca in qua thesaurus reponitur, sicut 4 Reg. 12, 9: tulit Joiada pontifex gazophylacium unum etc., quandoque pro loco in quo arca reponitur, sicut Joan. 8, 20: haec locutus est Jesus in gazophylacio. Hic autem significat studium sacrae Scripturae, in quo sancti sua opera reposuerunt. Ardua scandere. Hic ponitur secunda causa retrahens ex parte operis, et dicuntur ardua divina quantum est in se. Scanduntur autem quasi triplici gradu. Primus est in derelinquendo sensum; secundus in derelinquendo phantasias corporum; tertius in derelinquendo rationem naturalem. Opus ultra vires. Hic ostenditur altitudo materiae per comparisonem ad nos. Contra, Eccli. 3, 22: altiora te ne quaesieris. Respondeo. Verum est ex confidentia propriarum virium; sed ex confidentia divini auxilii possumus elevata supra nostrum posse speculari. Praesumpsimus. Contra, Eccli. 37, 3: o praesumptio nequissima. Ergo videtur quod peccaverit. Respondeo. Expone praesumpsimus, idest prae aliis sumpsimus. Vel dic, quod esset praesumptio per comparisonem ad vires humanas; sed per comparisonem ad Dei auxilium, quo omnia possumus, sicut dicitur Philipp. ult. 13: omnia possum in eo qui me confortat, non est praesumptio. Consummationis fiduciam. Hic ponit secundam causam moventem ex parte Dei. In Samaritano. Sumitur de parabola quae est Lucae 10, per quam significatur Deus. In Psal. 120, 4: ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel. Samaritanus enim interpretatur custos. Semivivi, hominis per peccatum spoliati gratia et vulnerati in naturalibus. Duobus denariis, duobus testamentis,

quasi regis imagine insignitis, dum veritatem continent a prima veritate exemplatam. Supereroganti, idest superaddenti, sicut sancti patres suis studiis fecerunt. Contra, Apocalyps. ult. 18: si quis apposuerit ad haec, apponet Deus super illum plagas. Respondeo. Est apponere duplex: vel aliquid quod est contrarium, vel diversum; et hoc est erroneum vel praesumptuosum: vel quod continetur implicite, exponendo; et hoc est laudabile. Delectat. Hic colligit quatuor causas enumeratas. Quam vincit. Hic ponit victoriam. Zelus. Zelus, secundum Dionysium, est amor intensus, unde non patitur aliquid contrarium amato. Domus Dei, idest Ecclesiae. Quo inardescit, scilicet dum non patimur Ecclesiam ab infidelibus impugnari. Carnalium, quantum ad illos qui inveniunt sibi errores, ut carnis curam faciant in desideriis, Rom. 13, sicut qui negant providentiam divinam de rebus humanis, et animae perpetuitatem, ut impune possint peccare. Animalium, quantum ad errantes, ex eo quod non elevantur supra sensibilia, sed secundum rationes corporales volunt de divinis judicare. Davidicae turris. Hoc sumitur Cant. 4, 4: sicut turris David collum tuum, quae aedificata est cum propugnaculis: mille clypei pendent ex ea, omnis armatura fortium. Per David significatur Christus: turris ejus est fides vel Ecclesia: clypei sunt rationes et auctoritates sanctorum. Vel potius munitam ostendere; quia ipse non invenit rationes, sed potius ab aliis inventas compilavit: et in hoc tangit unam utilitatem, scilicet exclusionem erroris. Ac theologiarum inquisitionum abdita aperire. Hic tangit aliam quantum ad manifestationem veritatis; et hoc in primis tribus libris. Nec non et sacramentorum ecclesiasticorum pro modulo intelligentiae nostrae notitiam tradere studuimus: et hoc quantum ad quartum. Non valentes studiosorum fratrum votis jure resistere. Hic ponit causam moventem, quae dicit caritatem in proximum: et primo ponit causam moventem; secundo retrahentem, ibi, quamvis non ambigamus omnem

humani eloquii sermonem calumniae atque contradictioni aemulorum semper fuisse obnoxium. Lingua, ad praesentes, vel quantum ad communicationem doctrinae; stylo, propter absentes, vel ad perpetuandam memoriam. Bigas, idest linguam et stylum, quibus quasi duabus rotis vehitur a magistro in discipulum, agitatur Christi caritas. Hoc sumitur 2 Corinth. 5, 14: caritas Christi urget nos. Contra, Eccle. 9, 1: nemo scit, utrum amore an odio dignus sit. Ergo et cetera. Respondeo. Caritas dicitur uno modo habitus infusus; et hunc nullus potest scire se habere certitudinaliter, nisi per revelationem; sed potest conjicere per aliqua signa probabilia. Alio modo dicitur caritas amor multum appetens amatum; et sic aliquis potest scire se habere caritatem. Quamvis non ambigamus omnem humani eloquii sermonem calumniae atque contradictioni aemulorum semper fuisse obnoxium. Hic ponit tertiam causam retrahentem, scilicet contradictionem invidiorum: et circa hoc tria facit. Primo ponit contradictionis evidentiam per simile in aliis; secundo contradictionis causam ex inordinatione voluntatis, ex qua error, ex qua invidia, ex qua contradictio oritur, ibi, quia dissentientibus voluntatum motibus, dissentiens quoque fit animorum sensus; tertio contradicentium nequitiam, ibi, qui non rationi voluntatem subiciunt. Calumniae, quae est occulta et particularis impugnatio; contradictioni, quae est aperta, et in toto, et universalis; obnoxium, quasi poenae vel noxae addictum. Veri ratione perfectum; idest, perficiebat secundum rationem veritatis, videlicet quantum ad illos qui male intelligunt, et tamen malum intellectum pertinaci voluntate defendunt. Complacet, quantum ad illos quorum voluntas inordinate post se trahit iudicium rationis, ut verum iudicetur illud quod placet. Offendenti, idest quod displicet. Contra, 3 Esdrae, 4, 39: omnes benignantur in operibus ejus. Ergo et cetera. Respondeo. Veritas secundum se semper amatur; sed per accidens potest haberi odio, et hoc accidens est infinitum: quia

causae per accidens, secundum philosophum infinitae sunt. Deus hujus saeculi. Sumitur 2 Corinth., 4, et exponitur de Deo vero, qui operatur invidiam, permittendo; vel de Diabolo, cui saeculum obedit, qui operatur suggerendo. Diffidentiae, vel quia diffidunt de Deo, vel quia de eis diffidendum est ex ratione morbi, quamvis non ex potestate medici. Qui non rationi voluntatem subjiciunt. Hic ostendit contradicentium nequitiam: et primo ex inordinata professione; secundo ex simulata religione, ibi, habent rationem sapientiae in superstitione; tertio ex pertinaci contentione, ibi, qui contentioni studentes, contra veritatem sine foedere bellant. Ostendit autem primo ex duobus eos esse inordinatos, scilicet quia voluntas non sequitur rationem, sed e converso; quod tangit ubi dicit: qui non rationi voluntatem subjiciunt: et quia rationem suam non subjiciunt sacrae doctrinae; quod notatur ibi, nec doctrinae studium impendunt. Somniant, quasi phantasiando, sicut homo in somniis. Sed ad fabulas convertentes auditum. Sumitur de 2 Timoth. 4. Fabula enim composita est ex miris, secundum philosophum, et isti semper volunt nova audire. Professio, idest studium. Docenda, idest digna doceri. Rationem, idest argumentum ad ostendendum sapientiam. In superstitione, superflua religione exterius simulata. Quia fidei defectionem sequitur hypocrisis mendax. Sumitur 1 Timoth. 4, 1: discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris, et doctrinis Daemoniorum in hypocrisi loquentium mendacium. Omnium verborum. Contra, Beda: nulla falsa est doctrina, quae non aliqua vera intermisceat. Respondeo, illa vera quae dicunt, quamvis in se vera sint, tamen quantum ad usum eorum falsa sunt, quia falso utuntur eis. Pruriginem, idest inordinatum desiderium nova audiendi, sicut pruritus concitatur ex calore inordinato. Sumitur ex 2 Tim. 4, 3: erit tempus, cum (...) ad sua desideria coacervabunt sibi magistros, prurientes auribus. Dogmate, propter hoc quod ratio voluntatem sequitur. Contentioni, quae, secundum

Ambrosium ad Rom. est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. Veritas. 3 Esdr. 4, 38: veritas manet, et invalescit in aeternum. Horum igitur Deo odibilem Ecclesiam evertere atque ora oppilare (...) volentes, in labore multo ac sudore hoc volumen, Deo praestante, compegimus. Hic reddit auditorem docilem, praelibando causas operis: et primo ponit causam finalem quantum ad duas utilitates, scilicet destructionem erroris; unde dicit: odibilem Ecclesiam: Psalm. 25, 5: odivi Ecclesiam malignantium: ne virus, idest ne venenum, in alios effundere queant: et manifestationem veritatis: unde dicit: lucernam veritatis in candelabro exaltare volentes. Sumitur de Luc. 8, 16: nemo accendit lucernam, et ponit eam sub modio. In candelabro, idest in aperto. Secundo tangit causam efficientem, scilicet principalem, Deo praestante: instrumentalem, compegimus: quia hoc opus est quasi compaginatum ex diversis auctoritatibus. Sudore, quocumque defectu corporali, qui sequitur laborem spiritualem. Tertio ostendit causam materiale ibi: ex testimoniis veritatis, Psalm. 118, 152: initio cognovi de testimoniis tuis. Quarto causam formalem quantum ad distinctionem librorum: in quatuor libros: et quantum ad modum operis: in quo majorum exempla, quantum ad similitudines; doctrinam, quantum ad rationes, reperies. Viperae, haereticæ: haeretici enim pariendo alios in sua haeresi, pereunt sicut vipera. Prodidimus, reseravimus. Adjicit viam. Complexi, amplexantes. Impiae, infidelis. Inter utrumque, scilicet, nec nimis alte, nec nimis humiliter: vel inter duos contrarios errores, sicut Sabellii, et Arii. Non a paternis discessit limitibus, secundum illud Proverb. 22, 28: non transferes terminos antiquos, quos posuerunt patres tui. Non igitur debet hic labor cuiquam pigro, vel multum docto, videri superfluous. Hic reddit auditorem attentum: et primo ex utilitate operis, ibi: brevi volumine complicans patrum sententias. Sententia, secundum Avicennam, est definitiva et certissima conceptio. Secundo ex

profunditate materiae, ibi: in hoc autem tractatu pium lectorem, qui secundum fidem intelligat, liberum correctorem, qui solum propter correctionem corrigat, desidero. Liber enim, secundum philosophum dicitur qui causa sui est, et non propter odium vel invidiam. Tertio ex ordinatione modi procedendi, ibi: ut autem quod quaeritur facilius occurrat, titulos quibus singulorum librorum capitula distinguuntur, praemisimus. Ad evidentiam hujus sacrae doctrinae, quae in hoc libro traditur, quaeruntur quinque: 1 de necessitate ipsius; 2 supposito quod sit necessaria, an sit una, vel plures; 3 si sit una, an practica, vel speculativa: et si speculativa, utrum sapientia, vel scientia, vel intellectus; 4 de subjecto ipsius; 5 de modo.

Articulus 1. Utrum praeter physicas disciplinas alia doctrina sit homini necessaria

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod praeter physicas disciplinas nulla sit homini doctrina necessaria. Sicut enim dicit Dionysius in epistola ad Polycarpum, philosophia est cognitio existentium; et constat, inducendo in singulis, quod de quolibet genere existentium in philosophia determinatur; quia de creatore et creaturis, tam de his quae sunt ab opere naturae, quam de his quae sunt ab opere nostro. Sed nulla doctrina potest esse nisi de existentibus, quia non entis non est scientia. Ergo praeter physicas disciplinas nulla doctrina debet esse.

2. Item, omnis doctrina est ad perfectionem: vel quantum ad intellectum, sicut speculativae, vel quantum ad affectum procedentem in opus, sicut practicae. Sed utrumque completur per philosophiam; quia per demonstrativas scientias perficitur intellectus, per morales affectus. Ergo non est necessaria alia doctrina.

3. Praeterea, quaecumque naturali intellectu possunt cognosci ex principiis rationis, vel sunt in philosophia tradita, vel per principia philosophiae inveniri possunt. Sed ad perfectionem hominis sufficit illa cognitio quae ex naturali intellectu potest haberi. Ergo praeter philosophiam non est necessaria alia doctrina. Probatio mediae. Illud quod per se suam perfectionem consequi potest, nobilius est eo quod per se consequi non potest. Sed alia animalia et creaturae insensibiles ex puris naturalibus consequuntur finem suum; quamvis non sine Deo, qui omnia in omnibus operatur. Ergo et homo, cum sit nobilior eis, per naturalem intellectum cognitionem sufficientem suae perfectioni habere potest.

1. Contra, Hebr. 11, 6: sine fide impossibile est placere Deo. Placere autem Deo est summe necessarium. Cum igitur ad ea quae sunt fidei, philosophia non possit ascendere, oportet esse aliquam doctrinam quae ex fidei principiis procedat.

2. Item, effectus non proportionatus causae, imperfecte ducit in cognitionem suae causae. Talis autem effectus est omnis creatura respectu creatoris, a quo in infinitum distat. Ergo imperfecte ducit in ipsius cognitionem. Cum igitur philosophia non procedat nisi per rationes sumptas ex creaturis, insufficientis est ad Dei cognitionem faciendam. Ergo oportet aliquam aliam doctrinam esse altiore, quae per revelationem procedat, et philosophiae defectum suppleat.

Ad hujus evidentiam sciendum est, quod omnes qui recte senserunt posuerunt finem humanae vitae Dei contemplationem. Contemplatio autem Dei est dupliciter. Una per creaturas, quae imperfecta est, ratione jam dicta, in qua contemplatione philosophus, felicitatem contemplativam posuit, quae tamen est felicitas viae; et ad hanc ordinatur tota cognitio philosophica, quae ex rationibus creaturarum procedit. Est alia Dei contemplatio, qua videtur immediate per suam essentiam; et haec perfecta est, quae erit in patria et est homini possibilis secundum fidei suppositionem. Unde oportet ut ea quae sunt ad finem proportionentur fini, quatenus homo manuducatur ad illam contemplationem in statu viae per cognitionem non a creaturis sumptam, sed immediate ex divino lumine inspiratam; et haec est doctrina theologiae. Ex hoc possumus habere duas conclusiones. Una est, quod ista scientia imperat omnibus aliis scientiis tamquam principalis: alia est, quod ipsa utitur in obsequium sui omnibus aliis scientiis quasi vassallis, sicut patet in omnibus artibus ordinatis, quarum finis unius est sub fine alterius, sicut finis

pigmentariae artis, qui est confectio medicinarum, ordinatur ad finem medicinae, qui est sanitas: unde medicus imperat pigmentario et utitur pigmentis ab ipso factis, ad suum finem. Ita, cum finis totius philosophiae sit infra finem theologiae, et ordinatus ad ipsum, theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti his quae in eis traduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis philosophia determinet de existentibus et secundum rationes a creaturis sumptas, oportet tamen esse aliam quae existentia consideret secundum rationes ex inspiratione divini luminis acceptas.

Et per hoc patet solutio ad secundum: quia philosophia sufficit ad perfectionem intellectus secundum cognitionem naturalem, et affectus secundum virtutem acquisitam: et ideo oportet esse aliam scientiam per quam intellectus perficiatur quantum ad cognitionem infusam, et affectus quantum ad dilectionem gratuitam.

Ad tertium dicendum, quod in his quae acquirunt aequalem bonitatem pro fine, tenet propositio inducta, scilicet, nobilius est eo quod per se consequi non potest. Sed illud quod acquirit bonitatem perfectam pluribus auxiliis et motibus, est nobilius eo quod imperfectam bonitatem acquirit paucioribus, vel per seipsum, sicut dicit philosophus; et hoc modo se habet homo respectu aliarum creaturarum, qui factus est ad ipsius divinae gloriae participationem.

Articulus 2. Utrum tantum una doctrina debeat esse praeter physicas

1. Circa secundum sic proceditur. Videtur quod non una tantum doctrina debeat esse praeter physicas doctrinas, sed plures. De omnibus enim de quibus instruitur homo per rationes creaturarum, potest instrui per rationes divinas. Sed scientiae procedentes per rationes creaturarum sunt plures, differentes genere et specie, sicut moralis, naturalis et cetera. Ergo scientiae procedentes per rationes divinas, debent plures esse.

2. Item, una scientia est unius generis subjecti, sicut dicit philosophus. Sed Deus et creatura, de quibus in divina doctrina tractatur, non reducuntur in unum genus, neque univoce neque analogice. Ergo divina scientia non est una. Probatio mediae. Quaecumque conveniunt in uno genere univoce vel analogice, participant aliquid idem, vel secundum prius et posterius, sicut substantia et accidens rationem entis, vel aequaliter, sicut equus et bos rationem animalis. Sed Deus et creatura non participant aliquid idem, quia illud esset simplicius et prius utroque. Ergo nullo modo reducuntur in idem genus.

3. Item, ea quae sunt ab opere nostro, sicut opera virtutum et quae sunt ab opere naturae, non reducuntur ad eandem scientiam; sed unum pertinet ad moralem, alterum ad naturalem. Sed divina scientia determinat de his quae sunt ab opere nostro, tractando de virtutibus et praeceptis: tractat etiam de his quae non sunt ab opere nostro, sicut de Angelis et aliis creaturis. Ergo videtur quod non sit una scientia.

1. Contra, quaecumque conveniunt in ratione una possunt ad

unam scientiam pertinere: unde etiam omnia, in quantum conveniunt in ratione entis, pertinent ad metaphysicam. Sed divina scientia determinat de rebus per rationem divinam quae omnia complectitur: omnia enim et ab ipso et ad ipsum sunt. Ergo ipsa una existens potest de diversis esse.

2. Praeterea, quae sunt diversarum scientiarum, distinctim et in diversis libris determinantur. Sed in sacra Scriptura permixtim in eodem libro quandoque determinatur de moribus, quandoque de creatore, quandoque de creaturis, sicut patet fere in omnibus libris. Ergo ex hoc non diversificatur scientia.

Respondeo. Ad hoc notandum est, quod aliqua cognitio quanto altior est, tanto est magis unica et ad plura se extendit: unde intellectus Dei, qui est altissimus, per lumen quod est ipse Deus, omnium rerum cognitionem habet distincte. Ita et cum ista scientia sit altissima et per ipsum lumen inspirationis divinae efficaciam habens, ipsa unica manens, non multiplicata, diversarum rerum considerationem habet, non tantum in communi, sicut metaphysica, quae considerat omnia in quantum sunt entia, non descendens ad propriam cognitionem moralium, vel naturalium. Ratio enim entis, cum sit diversificata in diversis, non est sufficiens ad specialem rerum cognitionem; ad quarum manifestationem divinum lumen in se unum manens, secundum beatum Dionysium in principio caelestis hierarchiae, efficaciam habet.

Ad primum ergo dicendum, quod divinum lumen, ex cuius certitudine procedit haec scientia, est efficax ad manifestationem plurium quae in diversis scientiis in philosophia traduntur, ex eorum rationibus in eorum cognitionem procedentibus; et ideo non oportet scientiam istam multiplicari.

Ad secundum dicendum, quod creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse dupliciter. Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit: unde nec nominatur ens nisi in quantum ens primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod ea quae sunt ab opere nostro et ea quae sunt ab opere naturae, considerata secundum proprias rationes, non cadunt in eandem doctrinam. Una tamen scientia utrumque potest considerare, quae per lumen divinum certitudinem habet, quod est efficax ad cognitionem utriusque. Potest tamen aliter dici, quod virtus quam theologus considerat, non est ab opere nostro: immo eam Deus in nobis sine nobis operatur, secundum Augustinum.

Articulus 3. Utrum sit practica vel speculativa

Quaestiuncula 1

1. Circa tertium sic proceditur. Videtur quod ista doctrina sit practica. Finis enim practicae est opus, secundum philosophum. Sed ista doctrina, quae fidei est, principaliter est ad bene operandum; unde Jacob. 2, 26: fides sine operibus mortua est; et Psalm. 110, 10: intellectus bonus omnibus facientibus eum. Ergo videtur quod sit practica.

1. Contra, dicit philosophus, quod nobilissima scientiarum est sui gratia. Practicae autem non sunt sui gratia, immo propter opus. Ergo, cum ista nobilissima sit scientiarum, non erit practica.

2. Praeterea, practica scientia determinat tantum ea quae sunt ab opere nostro. Haec autem doctrina considerat Angelos et alias creaturas, quae non sunt ab opere nostro. Ergo non est practica, sed speculativa.

Quaestiuncula 2

1. Ulterius quaeritur, utrum sit scientia; et videtur quod non. Nulla enim scientia est de particularibus, secundum philosophum. Sed in sacra Scriptura gesta traduntur particularium hominum, sicut Abraham, Isaac et cetera. Ergo non est scientia.

2. Praeterea, omnis scientia procedit ex principiis per se notis, quae cuilibet sunt manifesta. Haec autem scientia procedit ex credibilibus, quae non ab omnibus conceduntur. Ergo non est

scientia.

3. Praeterea, in omni scientia acquiritur aliquis habitus per rationes inductas. Sed in hac doctrina non acquiritur aliquis habitus: quia fides, cui tota doctrina haec innititur, non est habitus acquisitus, sed infusus. Ergo non est scientia.

1. Contra, secundum Augustinum, theologia est scientia de rebus quae ad salutem hominis pertinent. Ergo est scientia.

Quaestiuncula 3

1. Ulterius quaeritur, utrum sit sapientia; et videtur quod non. Quia, sicut dicit philosophus, sapiens debet esse certissimus causarum. Sed in ista doctrina non est aliquis certissimus; quia fides, cui haec doctrina innititur, est infra scientiam et supra opinionem. Ergo non est sapientia.

1. Contra, 1 Corinth. 2, 6: sapientiam loquimur inter perfectos. Cum ergo hanc doctrinam ipse docuerit et de ipsa loquatur, videtur quod ipsa sit sapientia.

Quaestiuncula 1

Respondeo dicendum, quod ista scientia, quamvis sit una, tamen perfecta est et sufficiens ad omnem humanam perfectionem, propter efficaciam divini luminis, ut ex praedictis patet. Unde perficit hominem et in operatione recta et quantum ad contemplationem veritatis: unde quantum ad quid practica est et etiam speculativa. Sed, quia scientia omnis principaliter pensanda est ex fine, finis autem ultimus istius doctrinae est contemplatio primae veritatis in patria, ideo

principaliter speculativa est. Et, cum habitus speculativi sint tres, secundum philosophum, scilicet sapientia, scientia et intellectus; dicimus quod est sapientia, eo quod altissimas causas considerat et est sicut caput et principalis et ordinatrix omnium scientiarum: et est etiam magis dicenda sapientia quam metaphysica, quia causas altissimas considerat per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo immediate acceptam; metaphysica autem considerat causas altissimas per rationes ex creaturis assumptas. Unde ista doctrina magis etiam divina dicenda est quam metaphysica: quia est divina quantum ad subjectum et quantum ad modum accipiendi; metaphysica autem quantum ad subjectum tantum. Sed sapientia, ut dicit philosophus, considerat conclusiones et principia; et ideo sapientia est scientia et intellectus; cum scientia sit de conclusionibus et intellectus de principiis.

Ad primum ergo dicendum, quod opus non est ultimum intentum in hac scientia, immo potius contemplatio primae veritatis in patria, ad quam depurati ex bonis operibus pervenimus, sicut dicitur Matth. 5, 8: beati mundo corde; et ideo principalius est speculativa quam practica.

Alia duo concedimus.

Quaestiuncula 2

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod ista doctrina scientia est;

Et quod objicitur, quod est de particularibus, dicendum, quod

non est de particularibus inquantum particularia sunt, sed inquantum sunt exempla operandorum: et hoc usitatur etiam in scientia morali; quia operationes particularium circa particularia sunt; unde per exempla particularia, ea quae ad mores pertinent, melius manifestantur.

Ad aliud dicendum, quod ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum, si infidelibus nota non sunt, qui lumen fidei non habent: quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis. Et ex istis principiis, non respiciens communia principia, procedit ista scientia; nec habet viam ad ea probanda, sed solum ad defendendum a contradicentibus, sicut nec aliquis artifex potest probare sua principia.

Ad aliud dicendum, quod, sicut habitus principiorum primorum non acquiritur per alias scientias, sed habetur a natura; sed habitus conclusionum a primis principiis deductarum: ita etiam in hac doctrina non acquiritur habitus fidei, qui est quasi habitus principiorum; sed acquiritur habitus eorum quae ex eis deducuntur et quae ad eorum defensionem valent.

Aliud concedimus.

Quaestiuncula 3

Ad id quod ulterius quaeritur, an sit sapientia, dicendum, quod propriissime sapientia est, sicut dictum est.

Et quod objicitur, quod non est certissimus aliquis in ista

doctrina, dicimus, quod falsum est: magis enim fidelis et firmiter assentit his quae sunt fidei quam etiam primis principiis rationis. Et quod dicitur, quod fides est infra scientiam, non loquitur de fide infusa, sed de fide acquisita, quae est opinio fortificata rationibus. Habitus autem istorum principiorum, scilicet articulorum, dicitur fides et non intellectus, quia ista principia supra rationem sunt, et ideo humana ratio ipsa perfecte capere non valet; et sic fit quaedam defectiva cognitio, non ex defectu certitudinis cognitorum, sed ex defectu cognoscentis. Sed tamen ratio manuducta per fidem excrescit in hoc ut ipsa credibilia plenius comprehendat, et tunc ipsa quodammodo intelligit: unde dicitur Isa. 7, 9, secundum aliam litteram: nisi credideritis, non intelligetis.

Articulus 4. Utrum Deus sit subjectum istius scientiae

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus sit subjectum istius scientiae. Omnis enim scientia debet intitulari et denominari a suo subjecto. Sed ista scientia dicitur theologia, quasi sermo de Deo. Ergo videtur quod Deus sit subjectum ejus. Contra, Boetius dicit quod simplex forma subjectum esse non potest. Sed Deus est hujusmodi. Ergo non potest esse subjectum.

2. Item, videtur, secundum Hugonem de sancto Victore, quod opera restorationis sint subjectum: sic enim dicit, quod opera primae conditionis sunt materiae aliarum scientiarum, opera autem restorationis sunt materiae theologiae. Ergo et cetera. Contra, quidquid determinatur in scientia debet contineri sub subjecto ipsius. Sed in theologia determinatur de operibus creationis, ut patet Genes. 1. Ergo videtur quod opera restorationis non sint subjectum.

3. Item, videtur quod res et signa sint subjectum: illud enim est subjectum in scientia circa quod tota scientiae intentio versatur. Sed tota intentio theologiae versatur circa res et signa, ut dicit Magister sententiarum. Ergo res et signa sunt subjectum. Contra, per rationes subjecti debet scientia differre ab aliis scientiis, cum quaelibet scientia habeat proprium subjectum. Sed de rebus et signis considerant etiam aliae scientiae. Ergo non sunt proprium subjectum hujus scientiae.

Respondeo, quod subjectum habet ad scientiam ad minus tres comparationes. Prima est, quod quaecumque sunt in scientia debent contineri sub subjecto. Unde considerantes hanc conditionem, posuerunt res et signa esse subjectum hujus scientiae; quidam autem totum Christum, idest caput et

membra; eo quod quidquid in hac scientia traditur, ad hoc reduci videtur. Secunda comparatio est, quod subjecti cognitio principaliter attenditur in scientia. Unde, quia ista scientia principaliter est ad cognitionem Dei, posuerunt Deum esse subjectum ejus. Tertia comparatio est, quod per subjectum distinguitur scientia ab omnibus aliis; quia secantur scientiae quemadmodum et res, ut dicitur in 3 de anima: et secundum hanc considerationem, posuerunt quidam, credibile esse subjectum hujus scientiae. Haec enim scientia in hoc ab omnibus aliis differt, quia per inspirationem fidei procedit. Quidam autem opera restorationis, eo quod tota scientia ista ad consequendum restorationis effectum ordinatur. Si autem volumus invenire subjectum quod haec omnia comprehendat, possumus dicere quod ens divinum cognoscibile per inspirationem est subjectum hujus scientiae. Omnia enim quae in hac scientia considerantur, sunt aut Deus, aut ea quae ex Deo et ad Deum sunt, inquantum hujusmodi: sicut etiam medicus considerat signa et causas et multa hujusmodi, inquantum sunt sana, idest ad sanitatem aliquo modo relata. Unde quanto aliquid magis accedit ad veram rationem divinitatis, principaliter consideratur in hac scientia.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non est subjectum, nisi sicut principaliter intentum, et sub cujus ratione omnia quae sunt in scientia, considerantur. Quod autem objicitur in contrarium, quod forma simplex non potest esse subjectum, dicimus, quod verum est accidentis: nihilominus tamen potest esse subjectum praedicati in propositione; et omne tale potest esse subjectum in scientia, dummodo illud praedicatum de eo probari possit.

Ad aliud dicendum, quod opera restorationis non sunt proprie subjectum hujus scientiae, nisi inquantum omnia quae in hac scientia dicuntur, ad restorationem nostram

quodammodo ordinantur.

Ad aliud dicendum, quod res et signa communiter accepta, non sunt subjectum hujus scientiae, sed inquantum sunt quaedam divina.

Articulus 5. Utrum modus procedendi sit artificialis

1. Ad quintum sic proceditur. Videtur quod modus procedendi non sit artificialis. Nobilissimae enim scientiae debet esse nobilissimus modus. Sed quanto magis modus est artificialis, tanto nobilior est. Ergo, cum haec scientia sit nobilissima, modus ejus debet esse artificialissimus.

2. Praeterea, modus scientiae debet ipsi scientiae proportionari. Sed ista scientia maxime est una, ut probatum est. Ergo et modus ejus debet esse maxime unicus. Cujus contrarium videtur, cum quandoque comminando, quandoque praecipiendo, quandoque aliis modis procedat.

3. Praeterea, scientiarum maxime differentium non debet esse unus modus. Sed poetica, quae minimum continet veritatis, maxime differt ab ista scientia, quae est verissima. Ergo, cum illa procedat per metaphoricas locutiones, modus hujus scientiae non debet esse talis.

4. Praeterea, Ambrosius: tolle argumenta ubi fides quaeritur. Sed in sacra scientia maxime quaeritur fides. Ergo modus ejus nullo modo debet esse argumentativus.

1. Contra, 1 Pet. 3, 15: parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe. Hoc autem sine argumentis fieri non valet. Ergo debet quandoque argumentis uti.

2. Idem habetur ex hoc quod dicitur Tit. 1, 9: ut potens sit exhortari in doctrina sana et eos qui contradicunt, arguere.

Respondeo dicendum, quod modus cujusque scientiae debet

inquiri secundum conditiones materiae, ut dicit Boetius, et philosophus. Principia autem hujus scientiae sunt per revelationem accepta; et ideo modus accipiendi ipsa principia debet esse revelativus ex parte infudentis, ut in revelationibus prophetarum, et orativus ex parte recipientis, ut patet in Psalmis. Sed quia, praeter lumen infusum, oportet quod habitus fidei distinguatur ad determinata credibilia ex doctrina praedicantis, secundum quod dicitur Rom. 10, 14: quomodo credent ei quem non audierunt? Sicut etiam intellectus principiorum naturaliter insitorum determinatur per sensibilia accepta, veritas autem praedicantis per miracula confirmatur, ut dicitur Marc. ult. 20: illi autem profecti praedicaverunt ubique, domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis; oportet etiam quod modus istius scientiae sit narrativus signorum, quae ad confirmationem fidei faciunt: et, quia etiam ista principia non sunt proportionata humanae rationi secundum statum viae, quae ex sensibilibus consuevit accipere, ideo oportet ut ad eorum cognitionem per sensibilibus similitudines manuducatur: unde oportet modum istius scientiae esse metaphoricum, sive symbolicum, vel parabolicum. Ex istis autem principiis ad tria proceditur in sacra Scriptura: scilicet ad destructionem errorum, quod sine argumentis fieri non potest; et ideo oportet modum hujus scientiae esse quandoque argumentativum, tum per auctoritates, tum etiam per rationes et similitudines naturales. Proceditur etiam ad instructionem morum: unde quantum ad hoc modus ejus debet esse praeceptivus, sicut in lege; comminatorius et promissivus, ut in prophetis; et narrativus exemplorum, ut in historialibus. Proceditur tertio ad contemplationem veritatis in quaestionibus sacrae Scripturae; et ad hoc oportet modum etiam esse argumentativum, quod praecipue servatur in originalibus sanctorum et in isto libro, qui quasi ex ipsis conflatur. Et secundum hoc etiam potest accipi quadrupliciter modus exponendi sacram Scripturam:

quia secundum quod accipitur ipsa veritas fidei, est sensus historicus: secundum autem quod ex eis proceditur ad instructionem morum, est sensus moralis; secundum autem quod proceditur ad contemplationem veritatis eorum quae sunt viae, est sensus allegoricus; et secundum quod proceditur ad contemplationem veritatis eorum quae sunt patriae, est sensus anagogicus. Ad destructionem autem errorum non proceditur nisi per sensum litteralem, eo quod alii sensus sunt per similitudines accepti et ex similitudinariis locutionibus non potest sumi argumentatio; unde et Dionysius dicit (in epistola ad Titum, in Princip.) quod symbolica theologia non est argumentativa.

Ad primum ergo dicendum, quod modus artificialis dicitur qui competit materiae; unde modus qui est artificialis in geometria, non est artificialis in Ethica: et secundum hoc modus hujus scientiae maxime artificialis est, quia maxime conveniens materiae.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ista scientia una sit, tamen de multis est et ad multa valet, secundum quae oportet modos ejus multiplicari, ut jam patuit.

Ad tertium dicendum, quod poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur: theologia autem est de his quae sunt supra rationem; et ideo modus symbolicus utrique communis est, cum neutra rationi proportionetur.

Ad quartum dicendum, quod argumenta tolluntur ad probationem articulorum fidei; sed ad defensionem fidei et inventionem veritatis in quaestionibus ex principiis fidei, oportet argumentis uti: sic etiam apostolus facit, 1 Corinth. 15,

16: si Christus surrexit, ergo et mortui resurgent.

DISTINCTIO 1. QUAESTIO 1

Prooemium

Finito prooemio, hoc est initium praesentis operis in quo Magister divinatorum nobis doctrinam tradere intendit quantum ad inquisitionem veritatis et destructionem erroris: unde et argumentativo modo procedit in toto opere: et praecipue argumentis ex auctoritatibus sumptis. Dividitur autem in duas partes: in quarum prima inquit ea de quibus agendum est, et ordinem agendi; in secunda prosequitur suam intentionem: et in duas partes dividitur. Secunda ibi: hic considerandum est utrum virtutibus sit utendum, an fruendum. Ea autem de quibus in hac doctrina considerandum est, cadunt in considerationem hujus doctrinae, secundum quod ad aliquid unum referuntur, scilicet Deum, a quo et ad quem sunt. Et ideo ea de quibus agendum est dividit per absolutum et relatum: unde dividitur in partes duas. In prima ponit divisionem eorum de quibus agendum est per absolutum et relatum secundum cognitionem, in secunda secundum desiderium, ibi: id ergo in rebus considerandum. Circa primum duo facit. Primo ponit divisionem eorum de quibus agendum est, in res et signa, quae ad cognitionem rerum ducunt; secundo concludit ordinem agendi, ibi: cumque his intenderit theologorum speculatio studiosa atque modesta, divinam Scripturam formam praescriptam in doctrina tenere advertet. In primo tria facit. Primo ponit divisionem; secundo probat per auctoritatem, ibi: ut enim egregius doctor Augustinus ait; tertio ponit membrorum divisionis expositionem, ibi: proprie autem hic res appellantur quae non ad significandum aliquid adhibentur: ubi primo exponit quid sit res; secundo quid sit signum, ibi: signa vero quorum usus est in significando; tertio

utriusque comparationem, ibi: omne igitur signum etiam res aliqua est. Id ergo in rebus considerandum est. Hic, dimissis signis, subdividit res per absolutum et relatum ex parte desiderii, scilicet per fruibile, quod propter se desideratur, et utibile, cujus desiderium ad aliud refertur: et dividitur in partes duas. Primo ponit divisionem; secundo epilogat et concludit intentionem et ordinem, ibi: omnium igitur quae dicta sunt, ex quo de rebus specialiter tractavimus, haec summa est. Prima in tres. Primo ponit divisionem; secundo partium manifestationem, ibi: illa quibus fruendum est, nos beatos faciunt; tertio movet dubitationes, ibi: cum autem homines, qui fruuntur et utuntur aliis rebus, res aliquae sint, quaeritur utrum se frui debeant, an uti, an utrumque. In secunda duo facit. Primo manifestat divisionem; secundo ponit quamdam contrarietatem, et solvit, ibi: notandum vero, quod idem Augustinus (...) sic dicit. Circa primum duo facit. Primo manifestat partes divisionis per definitiones; secundo quantum ad supposita, ibi: res igitur quibus fruendum est, sunt pater, et filius, et spiritus sanctus. Circa primum quatuor facit. Primo definit fruibilia per effectum; secundo utibilia, ibi: istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvamus; tertio definit utentia, et fruentia ibi: res vero quae fruuntur et utuntur, nos sumus; quarto definit uti et frui ad probationem totius: frui autem est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Et eodem ordine procedit manifestando secundum supposita. Notandum vero, quod idem Augustinus (...) aliter quam supra accipiens frui et uti, sic dicit. Hic ponit contrarietatem ad haec tria. Primo ponit diversam assignationem uti et frui; secundo concludit contrarietatem ad praedicta, ibi: et attende, quod videtur Augustinus dicere illos frui tantum qui in re gaudent; tertio ponit solutionem, ibi: haec ergo quae sibi contradicere videntur, sic determinamus. Et primo solvit per divisionem; secundo per interemptionem, ibi: potest etiam dici, quod qui fruitur etiam in hac vita non

tantum habet gaudium spei, sed etiam rei. Cum autem homines, qui fruuntur et utuntur aliis rebus, res aliquae sint, quaeritur, utrum se frui debeant, an uti, an utrumque. Hic movet dubitationes de habitudine eorum quae pertinent ad invicem: et primo quaerit de utentibus et fruentibus, an sint utibilia vel fruibilia; secundo de fruibilibus, scilicet de Deo, utrum sit utens nobis vel fruens, ibi: sed cum Deus diligat nos (...) quaerit Augustinus quomodo diligat, an ut utens, an ut fruens; tertio de quibusdam utibilibus, utrum sint fruibilia, ibi: hic considerandum est, utrum virtutibus sit utendum, an fruendum. Quaelibet harum partium dividitur in quaestionem et solutionem. Hic quaeruntur tria: primo, de uti et frui. Secundo, de utibilibus et fruibilibus. Tertio, de utentibus et fruentibus. Circa primum quaeruntur duo: 1 quid sit frui secundum rem; 2 quid sit uti secundum rem.

Articulus 1. Utrum frui sit actus intellectus

1. Circa primum sic proceditur. Videtur quod frui sit actus intellectus. Nobilissimus enim actus est nobilissimae potentiae. Altissima autem potentia in homine est intellectus. Ergo, cum frui sit perfectissimus actus hominis, quia ponit hominem in suo fine ultimo, videtur quod sit actus intellectus.

2. Praeterea, sicut dicit Augustinus, visio est tota merces. Sed merces totius meriti consistit in fruitione divinitatis. Ergo fruitio est essentialiter visio. Sed visio est actus intellectus: ergo et fruitio.

3. Sed videtur quod sit actus voluntatis. Actus enim determinatur ex objecto. Sed objectum fruitionis est fruibile, quod est finis ultimus. Finis autem, cum rationem boni habeat, est objectum voluntatis. Ergo et frui est actus voluntatis.

4. Praeterea, Augustinus, definit fruitionem per voluntatem dicens: fruimur cognitis, in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit. Ergo magis videtur esse actus voluntatis quam intellectus.

5. Item, videtur quod sit actus omnium potentiarum. Praemium enim respondet merito. Sed homo meretur per omnes potentias. Ergo et secundum omnes praemiabitur. Sed praemium est ipsa fruitio: ergo fruitio est omnium potentiarum.

6. Praeterea, Augustinus dicit, quod homo inveniet pascua interius in divinitate salvatoris, et exterius in humanitate. Ergo videtur quod tam vires exteriores quam interiores fruuntur.

7. Sed videtur quod nullius potentiae sit. Omnis enim actus denominatur a potentia cuius est, sicut intelligere ab intellectu. Sed frui non denominatur ab aliqua potentia. Ergo et cetera.

8. Unde ulterius quaeritur, cuius habitus actus sit: et videtur quod tantum caritatis. Sicut enim dicitur 1 Corinth. 13, caritas virtus perfecta est. Sed, secundum philosophum, felicitas est operatio virtutis perfectae. Ergo fruitio, in qua est tota nostra felicitas, est actus caritatis.

9. Hoc idem videtur ex definitione Augustini inducta in littera: frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam.

10. Sed videtur quod non tantum caritatis. Ad fruitionem enim tria concurrunt, perfecta visio, plena comprehensio, et inhaesio amoris consummati. Ergo videtur quod sit actus etiam succedentium fidei, et spei.

11. Praeterea, secundum fruitionem jungimur Deo. Sed omnis virtus jungit nos Deo, cum virtus sit dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 7 Physic. Ergo fruitio est actus secundum omnem virtutem.

Respondeo dicendum, quod fruitio consistit in optima operatione hominis, cum fruitio sit ultima felicitas hominis. Felicitas autem non est in habitu, sed in operatione, secundum philosophum. Optima autem operatio hominis est operatio altissimae potentiae, scilicet intellectus, ad nobilissimum objectum, quod est Deus: unde ipsa visio divinitatis ponitur tota substantia nostrae beatitudinis, Joan. 17, 3: haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum. Ex visione autem ipsum visum, cum non videatur per similitudinem, sed per essentiam, efficitur quodammodo intra videntem, et ista est comprehensio quae succedit spei, consequens visionem

quae succedit fidei, sicut spes quodammodo generatur ex fide. Ex hoc autem quod ipsum visum receptum est intra videntem, unit sibi ipsum videntem, ut fiat quasi quaedam mutua penetratio per amorem. Sic dicitur 1 Joan. 4, 16: qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo. Ad unionem autem maxime convenientis sequitur delectatio summa; et in hoc perficitur nostra felicitas, quam fruitio nominat ex parte sui complementi, magis quam ex parte principii, cum in se includat quamdam delectationem. Et ideo dicimus quod est actus voluntatis, et secundum habitum caritatis, quamvis secundum ordinem ad potentias et habitus praecedentes.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus semper sequitur cognitionem. Unde, sicut inferior pars habet sensum et appetitum, qui dividitur in irascibilem et concupiscibilem, ita suprema pars habet intellectum et voluntatem, quorum intellectus est altior secundum originem, et voluntas secundum perfectionem. Et similis ordo est in habitibus, et etiam in actibus, scilicet visionis et amoris. Fruitio autem nominat altissimam operationem quantum ad sui perfectionem.

Et similiter etiam patet solutio ad secundum: quia visio non habet perfectam rationem felicitatis, nisi secundum quod est operatio perfecta per ea quae sequuntur. Perficit enim delectatio operationem, sicut pulchritudo juventutem, ut dicitur 10 Ethic.

Alia duo concedimus.

Ad aliud dicendum, quod inferiorum potentiarum non potest esse fruitio proprie dicta: non enim habent operationem circa finem ultimum, quem non apprehendunt, cum sint virtutes materiales; sed sicut nunc intellectus perficitur accipiendo ab

inferioribus potentiis, ita erit in patria e converso, quod perfectio et gaudium superioris partis redundabit in inferiores potentias. Unde Augustinus: sensus vertetur in rationem, inquantum scilicet sua remuneratio et gaudium a ratione emanabit.

Ad aliud dicendum, quod humanitas Christi non est ultimus finis: unde in visione ejus non erit proprie fruitio, sed erit quoddam accidentale gaudium, et non substantialis beatitudo.

Ad aliud dicendum, quod quando aliquis actus est absolute alicujus potentiae, denominatur ab illa, sicut intelligere ab intellectu; sed quando est actus unius potentiae secundum ordinem ad alteram, a nulla denominatur; sicut scire est actus rationis secundum ordinem ad intellectum inquantum principia deducit in conclusiones; similiter frui est actus voluntatis consequens actum intellectus, scilicet apertam Dei visionem.

Alia duo concedimus.

Ad alia patet solutio per ea quae dicta sunt: quia, quamvis tria concurrant ad fruitionem, tamen in amore perficitur, ut prius, in corp. art., dictum est.

Ad ultimum dicendum, quod aliae virtutes conjungunt Deo per modum meriti et dispositionis, sed sola caritas per modum perfectae unionis.

Articulus 2. Utrum uti sit actus rationis

1. Circa secundum sic proceditur. Videtur quod uti sit actus rationis. Ordinare enim unum ad alterum est potentiae conferentis, cujusmodi est ratio. Sed uti dicit ordinem ad finem. Ergo est actus rationis.

2. Praeterea, ut dicit philosophus, ordinatio eorum quae sunt ad finem et inventio finis pertinent ad prudentiam. Prudentia autem est habitus rationis. Ergo et uti, quod dicit talem ordinationem, est actus rationis.

1. Sed videtur quod sit actus voluntatis, quia voluntas ponitur in definitione ejus: uti enim est assumere aliquid in facultatem voluntatis.

2. Praeterea, illud ordinatur ad finem quod finem consequitur. Sed frui, quod dicit consecutionem finis, est actus voluntatis, ut dictum est, in articulo antecedente. Ergo et uti.

Respondeo dicendum, quod uti dicitur multipliciter. Aliquando enim nominat quamlibet operationem, secundum quod dicimus usum alicujus rei esse bonum vel malum; et secundum hoc videtur definiri ab Augustino: uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis; idest, ut operemur de eo quo utimur ad nutum voluntatis. Aliquando dicit frequentiam operationis, secundum quod usus est idem quod consuetudo: et sic definit Victorinus: usus est actus frequenter de potentia elicitus. Sed utroque modorum istorum est actus cujuslibet potentiae. Dicitur etiam aliquando uti eorum quae ad finem ordinantur aliquem; et sic uti sumitur hic quantum ad primam definitionem quae ponitur. Illud autem quod est ad finem, inducitur ad finem suum tribus operationibus. Prima est

operatio rationis praestituentis finem et ordinantis et dirigentis in ipsum. Secunda est operatio voluntatis imperantis. Tertia est operatio virtutis motivae exequentis. Uti autem nominat executionem ejus quod ad finem ordinatum est, non secundum actum proprium alicujus motivarum virium, sed communiter praesupposita ordinatione in finem. Unde est actus voluntatis, quae est universalis motor virium secundum ordinem ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod uti praesupponit ordinem; sed ejus substantia magis est in executione voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod prudentia est perfectio rationis practicae, secundum quod est recta. Rectitudo autem ejus et veritas est, ut dicitur 6 Ethic., secundum convenientiam cum appetitu recto. Unde prudentia non tantum perficit ad actum qui est ipsius rationis, sed etiam ad actum voluntatis, qui regulatus est ratione; sicut eligere, etsi sit actus voluntatis vel liberi arbitrii, est tamen prudentiae.

DISTINCTIO 1. QUAESTIO 2**Prooemium**

Circa objecta dictorum actuum, primo quaeritur de fruibilibus; secundo de utilibus. Quantum ad primum duo quaeruntur: 1 utrum solo Deo sit fruendum; 2 utrum una tantum fruitione vel pluribus.

Articulus 1. Utrum fruendum sit solo Deo

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod non solo Deo fruendum sit. His enim rebus fruendum est, ut dicitur in littera, quae nos beatos faciunt. Beatitudo autem creata beatos nos facit. Ergo ea fruendum est: non ergo tantum Deo.

2. Praeterea, ultimus finis hominis est sua felicitas. Felicitas autem ejus est perfectissima operatio. Cum igitur ultimo fine fruendum sit, operatione perfectissima fruendum est: quod etiam videtur per philosophum qui dicit, quod felicitas non quaeritur propter aliquid aliud: et per Boetium, qui dicit, quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.

3. Praeterea, Tullius dicit: honestum est quod sua vi nos trahit, et sua dignitate nos allicit. Sed quod per se allicit, propter se amatur. Ergo omni honesto fruendum est, et ita omnibus virtutibus. Ergo non tantum Deo.

4. Praeterea, apostolus ad Philemonem 20, dicit: itaque, frater, ego te fruar in domino. Ergo etiam homine justo frui possumus, et per consequens quolibet homine, qui est ad imaginem Dei, et qualibet creatura, in qua est vestigium Dei.

1. Contra, ratio dilectionis est bonitas. Sed omnis bonitas refertur ad bonitatem Dei a qua fluit et cujus similitudinem gerit. Ergo nihil est diligendum nisi in ordine ad Deum. Ergo solo Deo fruendum est.

2. Praeterea, Proverb. 16, 4, dicitur: universa propter semetipsum operatus est Deus. Ergo ipse est finis omnium. Omnia ergo propter ipsum diligenda sunt: et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod frui aliquo dicitur tripliciter. Aut sicut objecto; et hoc modo solo Deo fruendum est: quia ad bonitatem ipsius Dei ordinatur tota bonitas universi; sicut bonum totius exercitus ad bonum ducis, ut dicitur 12 Metaph. Alio modo sicut habitu elicente actum fruitionis; et hoc modo beatitudine creata et caritate fruendum est. Tertio modo fruimur aliquo sicut instrumento fruitionis; et hoc modo fruimur potentia, cujus fruitio est actus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid facit beatum dupliciter: vel effective, sicut Deus; et hoc solo fruendum est velut objecto: vel formaliter, sicut albedo facit album; et hoc fruendum est formaliter loquendo, et sic beatitudo beatum facit.

Ad secundum dicendum, quod objectum operationis terminat et perficit ipsam, et est finis ejus. Unde impossibile est operationem habere rationem finis ultimi. Sed, quia objectum non consequimur nisi per operationem, ideo est idem appetitus operationis et objecti. Unde, si aliquo modo ipsa fruitione fruimur, hoc erit inquantum fruitio nos Deo conjungit: et eadem fruitione fruemur fine et operatione, cujus objectum est finis ultimus; sicut eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere.

Ad tertium dicendum, quod propter se dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod opponitur ad propter aliud; et hoc modo virtutes et honestum non propter se diliguntur, cum etiam ad aliud referantur. Alio modo dicitur propter se, secundum quod opponitur ad per accidens; et sic dicitur propter se diligere quod habet in natura sua aliquid movens ad diligendum: et hoc modo virtutes propter se diliguntur, quia habent in se aliquid unde quaerantur, etsi nihil aliud ab eis contingeret: non tamen

est inconueniens ut aliquid propter se ametur et tamen ad alterum ordinetur, sicut dicitur in 1 Ethic. Est autem aliquid quod desideratur, non propter aliquid quod in se habet, sed tantum secundum quod ordinatur ad alterum, ut effectivum illius; sicut potio amara amatur, non propter aliquid quod in ipsa est, sed quia sanitatem efficit: et huiusmodi nullo modo propter se diliguntur; sive propter se dicat causam formalem, sicut virtus dicitur propter se diligi; sive finalem, sicut Deus.

Ad quartum dicendum, quod homine justo non est simpliciter fruendum, sed in Deo; ita quod objectum fruitionis sit Deus; et repraesentans ipsum gratiae objectum per similitudinem, in qua inhabitat Deus, sit homo sanctus. Nec tamen sequitur quod homine peccatore sit fruendum in Deo, quia non est in eo gratia, quae facit Deum inhabitare, et quae est exemplar expressum illius summae bonitatis, qua fruendum est: et multo minus hoc sequitur de creatura irrationali: non enim sufficit ad hoc similitudo imaginis et vestigii, sed similitudo gratiae.

Articulus 2. Utrum fruamur Deo una fruitione

1. Circa secundum sic proceditur. Videtur quod non una fruitione Deo fruamur. Actus enim distinguuntur secundum objecta. Sed objecta fruitionis sunt tres res distinctae proprietatibus personalibus, scilicet pater, filius, et spiritus sanctus. Ergo fruitiones sunt tres.

2. Praeterea, operatio animae sistens in communi non est perfecta, nisi etiam descendat ad propria, sicut cognitio generis perficitur per cognitionem differentiae; et multo plus desiderium et amor perficitur in particulari. Sed fruitio est operatio perfecta. Ergo non tantum fruemur essentia communi tribus personis, sed singulis personis et proprietatibus ipsarum; et ita videtur quod non sit una tantum fruitio.

3. Praeterea, quidquid habet filius solet referre ad patrem a quo habet, sicut Joan. 7, 16, dicitur: mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me. Sed bonitatem accepit filius a patre nascendo, sicut essentiam. Ergo et fruitionem bonitatis filii debemus referre in fruitionem patris. Ergo non est aequaliter fruendum tribus personis: multo minus ergo nec eadem fruitione.

1. Contra, sicut Deus Trinitas est unum principium omnium, ita est unus finis omnium. Sed eadem operatio communis est totius Trinitatis, inquantum est unum principium. Ergo eadem est fruitio trium, inquantum est unus finis.

2. Praeterea, operatio felicitatis est ad nobilissimum objectum, ut dicit philosophus. Nobilissimum autem est unum tantum, quia quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Ergo, cum fruitio sit operatio ultimae felicitatis, refertur ad

unum tantum objectum; ergo fruimur tribus personis, inquantum sunt unum: ergo inquantum est unum objectum.

Respondeo dicendum, quod una fruitione fruimur tribus personis: et hujus ratio est duplex. Una ex parte essentiae. Objectum enim fruitionis est summa bonitas; unde fruitio respicit unamquamque personam, inquantum est summum bonum; unde cum eadem numero sit bonitas trium, eadem erit et fruitio. Alia ratio sumitur ex parte proprietatum. Sicut enim dicit philosophus qui novit unum relativorum, cognoscit et reliquum; et sic cum tota fruitio originetur ex visione, ut prius dictum est, qui fruitur uno relativorum inquantum hujusmodi, fruitur et reliquo. Personae autem tres distinguuntur tantum secundum relationes; et ideo in fruitione unius includitur fruitio alterius; et ita est fruitio eadem trium. Sed prima ratio melior est, quae tangit rationem objecti, a qua actus habet unitatem.

Et per hoc patet solutio ad primum: quia tres personae non distinguuntur secundum id quod sunt objectum fruitionis, immo uniuntur in eo, scilicet in summa bonitate.

Ad secundum dicendum, quod proprietate uniuscujusque personae fruimur, ut paternitate; tamen paternitas non dicit rationem fruitionis: unde fruemur paternitate, inquantum paternitas est idem re quod summa bonitas, differens tamen ratione.

Ad tertium dicendum, quod illa reductio non ponit gradum bonitatis in patre et filio, sed tantum ordinem naturae; et ideo non tollitur aequalitas et unitas fruitionis.

DISTINCTIO 1. QUAESTIO 3

Articulus 1. Utrum utendum sit omnibus aliis a Deo

1. Deinde quaeritur de utibilibus, utrum omnibus aliis praeter Deum sit utendum. Et videtur quod non. Uti enim est assumere aliquid in facultatem voluntatis. Illud autem tantum est hoc modo assumptum quod nostrae operationi subjacet. Non autem omnia creata sunt talia, sicut caelum et Angeli, quae non sunt operabilia a nobis. Ergo non possumus omnibus uti.

2. Praeterea, illo utimur quo tendentes ad beatitudinem juvamus. Sed creaturis impedimur frequenter, sicut dicitur Sap. 14, 2: creaturae factae sunt in odium et in tentationem animabus hominum, et in muscipulam pedibus insipientium. Ergo non omnibus possumus uti.

3. Praeterea, si omnibus praeter Deum tenemur uti, ergo quodcumque non referimus aliquid in Deum, peccamus; sed quodcumque referimus aliquid in Deum, meremur. Ergo omnis actus est meritorius, et sic nullus actus erit indifferens.

4. Praeterea, sequitur quod nullum peccatum sit veniale; quia, si refertur in ultimum finem, non est aliquod peccatum; si autem constituatur aliquis finis alius ultimus, non relatus ad finem ultimum, est peccatum mortale. Cum igitur omnis actus rationis sit ad aliquem finem, oportet quod ille finis vel sit finis ultimus, et sic non est peccatum; vel sit alius finis non relatus ad finem ultimum, et sic erit peccatum mortale. Ergo nihil est peccatum veniale.

1. Contra, 1 Corinth. 10, 31: sive manducatis, sive bibitis (...) omnia in gloriam Dei facite. Ergo videtur quod omnibus sit utendum.

2. Item, sicut Deus est perfectae potentiae, ita est perfectae bonitatis. Sed ad perfectionem potentiae ejus pertinet quod nihil habeat esse nisi productum ab ipso. Ergo et ad perfectionem divinae bonitatis pertinet quod ametur nihil, nisi quod est in ordine ad ipsum.

Respondeo dicendum, quod quaecumque sunt bona, non habent bonitatem nisi in quantum accedunt ad similitudinem bonitatis divinae. Unde oportet, cum bonitas sit ratio dilectionis et desiderii, ut omnia amentur in ordine ad bonitatem primam. Omne autem quod bonum est, a Deo est: unde quae ab ipso non sunt, nec quaerenda sunt, nec eis utendum est: et ideo nullo peccato utendum est, quia peccatum non est a Deo. Poena autem a Deo est; et ideo poena utendum est, et ordinanda ad finem, secundum quod promovet meritum hominis, ducens eum in considerationem suae infirmitatis, et secundum quod purgat peccata. Similiter etiam res mundi ab ipso sunt, et eis utendum est, vel in quantum conferunt ad Dei cognitionem, ostendentes ipsius magnitudinem, vel secundum quod praebent subsidium vitae nostrae ordinatae in Deum. Similiter opera nostra quae mala non sunt, ab ipso sunt, et propter ipsum facienda: non quod quamlibet operationem oporteat semper actualiter referre in Deum; sed sufficit ut habitualiter in Deo constituent finem suae voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod illis creaturis non utimur tamquam a nobis operatis, sed sicut in Dei cognitionem ducentibus.

Ad secundum dicendum, quod creaturae, quantum est in se,

non impediunt nos a consequenda beatitudine; sed ex parte nostra, in quantum eis abutimur, in eis sistendo, sicut in fine.

Ad tertium dicendum, quod, secundum theologum, nullus actus procedens a voluntate deliberante est indifferens; quia, si refertur in Deum, supposita gratia, meritorius est; si autem non est referibilis, peccatum est; si vero est referibilis et non referatur, vanus est: otiosum autem inter peccata apud theologum computatur.

Ad quartum dicendum, quod, quamvis ille qui peccat venialiter non referat actu in Deum suam operationem, nihilominus tamen Deum habitualiter pro fine habet: unde non ponit creaturam finem ultimum, cum diligit eam citra Deum; sed ex hoc peccat, quia excedit in dilectione; sicut ille qui nimis immoratur viae, non tamen exit a via.

DISTINCTIO 1. QUAESTIO 4**Prooemium**

Deinde quaeritur de fruentibus et utentibus. Et 1 de fruentibus;
2 de utentibus.

Articulus 1. Utrum frui conveniat omnibus rebus

1. Ad primum sic proceditur. Fruitio dicit desiderium quietatum in fine. Sed omnis creatura, etiam insensibilis, desiderat naturaliter suum finem. Ergo, cum contingat ipsam consequi suum finem et quiescere in eo, videtur quod fruitio sit creaturae insensibilis.
2. Praeterea, fruitio est ejus quod per se quaeritur, non relatum ad alterum. Sed bruta quaerunt aliqua in quibus delectantur et non referunt ad aliud, quia carent ratione ordinante. Ergo brutorum est fruitio.
3. Praeterea, naturali dilectione contingit aliquem diligere Deum super omnia, cum naturaliter cognoscatur esse summum bonum, et ita propter se amandum. Sed fruimur eo quod propter se amamus. Ergo contingit hominem existentem in naturalibus tantum, frui Deo.
4. Praeterea, contingit quod aliquis existens in peccato mortali, alicujus suae actionis Deum finem ultimum constituat, non referens ad aliud. Hoc autem est frui. Ergo peccator etiam potest frui Deo.
5. Sed e contrario videtur quod nec etiam justus fruatur in via. Frui enim est quiescere voluntatem delectatam in cognitis propter se. Sed quamdiu aliquis est in via, non quiescit. Ergo quamdiu est in via, aliquis Deo non fruitur.
6. Praeterea, videtur quod nec etiam beati fruuntur. Sicut enim habetur in littera, omne quod fruitur aliquo eget illo. Sed quidquid eget aliquo caret illo. Cum igitur beati non careant Deo, videtur quod non fruuntur illo.

7. Ex quo etiam concluditur quod nec seipso Deus fruatur, cum non seipso indigeat.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 1, art. 1, fruitio ponit quamdam delectationem in fine. Delectatio autem non potest esse nisi in cognoscente: propter quod Plato dixit, quod delectatio est generatio sensibilis in naturam; id est, quae sentitur naturae conveniens; et ideo cum creaturae insensibiles non cognoscant, non delectantur nec fruuntur. Item, fruitio proprie loquendo, est tantum ultimi finis. Bruta autem ultimum finem non apprehendunt, nec finem proximum possunt ordinare ad finem ultimum, cum careant ratione, cujus est ordinare. Unde non proprie fruuntur. Similiter peccator ponit finem ultimum in quo non est; unde, cum verum finem non habeat, non vere fruitur. Ulterius autem fruitio dicit delectationem in fine; unde perfecta fruitio non est, nisi sit perfecta delectatio, quae esse non potest ante consecutionem finis: et ideo justus homo non perfecte fruitur; sed beati, qui consecuti sunt finem, vere et perfecte et proprie fruuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis omne desiderium consequatur cognitionem, desiderium tamen creaturae insensibilis non sequitur cognitionem in ipsa existentem, sed cognitionem motoris primi (quicumque sit ille) ordinantis unumquodque in suum finem: et ideo sine cognitione nec delectationem nec fruitionem habent.

Ad secundum dicendum, quod pecora, quamvis delectentur in fine, ille tamen finis non est ultimus; immo est relatus ad aliud, non ab ipsis, sed a primo ordinante omnia in seipsum: et ideo, cum non delectentur in ultimo fine simpliciter, sed in ultimo apprehenso ab eis, aliquo modo dicuntur frui, sed improprie.

Ad tertium dicendum, quod delectatio sequitur operationem perfectam. Perfecta autem est operatio quae procedit ab habitu. Habitus autem acquisiti vel naturales non perficiunt ad ultimam beatitudinem patriae, ut supra habitum est, sufficienter, et proxime: quia, ut dicit Augustinus in Lib. de poenitentia, quodam familiari contactu ad experiendam ejus suavitatem adjacet amanti amata creatura. Sed voluptas creatoris longe alterius generis est; et ideo sine habitu gratuito non est delectatio talis quae ad fruitionem sufficiat. Vel dicendum, quod delectatio naturalis non ponit aliquam operationem in actu, sed tantum quamdam naturalem inclinationem, quae in actum reducitur per habitum caritatis.

Ad quartum dicendum, quod existens in mortali peccato, diligit aliquid habitualiter supra Deum, etsi non in actu semper; et ideo non fruitur ipso, sed illo ad quod omnia ordinat.

Ad quintum dicendum, quod est duplex quies, scilicet quies desiderii, et quies motus. Quies desiderii est quando desiderium sistit in aliquo propter quod omnia facit et quaerit, et non desiderat aliquid ulterius; et hoc modo voluntas justii quiescit in via in Deo. Quies autem motus est quando pervenitur ad terminum quaesitum; et ista quies voluntatis erit in patria. Haec autem quies facit perfectam fruitionem, sed prima imperfectam.

Ad sextum dicendum, quod aliquid eget altero dupliciter. Aut sicut eo a quo dependet secundum esse; et hoc modo omnia egent Deo; quia, secundum Gregorium, omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus conditoris teneret: non enim est tantum causa fieri, sed esse rerum; et hoc modo beati egent Deo. Alio modo dicitur quis egere illo quod nondum habet; et

sic non egent.

Ad ultimum dicendum, quod hoc intelligendum est, quando fruens et id quo fruitur sunt diversa in essentia: quod non est in divina fruitione: et ideo perfecte ipse fruitur seipso: unde Gregorius: esto gloriosus, et speciosis induere vestibus; dicit: ipse gloriosus est qui, dum seipso fruitur, accedentis laudis indigens non est.

Articulus 2. Utrum usus conveniat existentibus in patria

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in patria nullus erit utens. Via enim non est necessaria habito fine; unde Bernardus: quid necesse est scala tenenti jam solium? Sed usus est eorum quae sunt ad finem, quae se habent per modum viae. Igitur in beatis consecutis finem non erit usus.

2. Praeterea, uti est referre aliquid in alterum. Sed hoc non potest fieri nisi unum cogitetur post aliud; quod non videtur esse in patria, secundum Augustinum, quia non sunt ibi cogitationes volubiles. Ergo videtur quod non sit ibi usus.

1. Contra, constat quod in patria manet dilectio Dei et proximi, quia caritas nunquam excidit, 1 Corinth. 13, 8. Sed proximus nunquam diligitur propter se, sed propter Deum. Semper ergo erit ibi dilectio usus.

Respondeo dicendum, quod usus est eorum quae sunt ad finem. Sed eorum quae sunt ad finem, quaedam sunt includentia finem et contingentia ipsum, et haec sunt quae non repugnant perfectioni finis, sicut dispositiones materiae manent cum forma substantiali; et talium erit usus in patria; sicut perfectiones naturales, et septem dona spiritus sancti, et alia quae ex sua ratione imperfectionem non dicunt. Quaedam autem sunt ad finem sicut distantia a fine, ut motus et huiusmodi; et ista propter suam imperfectionem non compatitur finis: unde talium non erit usus in patria; sicut poenae, et actus fidei et spei et cibi et huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut invenimus in processu cognitionis, quod in cognitionem principiorum venit quis per

principiata, quibus tamen habitis, magis ipsa cognoscit quam principiata; nec indiget principiatis ad cognitionem principiorum quae jam per se cognoscit; neque tamen principiatorum cognitionem amittit; immo illa cognitio per principia perficitur: ita est in processu hominis in Deum, qui per creaturas in Deum venit: quo habito, creaturis non eget ad ipsum habendum, sed per ipsum venit in perfectum usum omnium aliorum. Sic etiam est in processu naturae, quod per dispositiones acquiritur forma, quae habita, est principium omnium accidentium; et ita est in omnibus aliis invenire.

Ad secundum dicendum, quod cogitatio volubilis proprie dicitur quae est per discursum rationis, cui non offertur statim quod quaerit: unde oportet quod inveniat procedendo ab uno in aliud. Ibi autem statim sine difficultate occurret in illo divino lumine quidquid quaeretur: unde etiam homines intelligent intellectu deiformi, sicut et Angeli. Non autem excluditur successio cogitationum in patria, et multo minus ordo unius ad alterum, qui etiam sine successione esse potest.

Aliud concedimus.

EXPOSITIO TEXTUS

Circa litteram quaeritur de hoc quod dicitur: innotuit, sacrae paginae tractatores circa res vel signa praecipue versari. Videtur enim divisio esse incompetens: eo quod contingit idem signum esse et rem; sicut corpus Christi verum et character in Baptismo. Praeterea, ipsemet dicit quod omne signum res est; et ita videtur quod divisio non sit per opposita. Item, creaturae omnes sunt signum divinae bonitatis; et ita videtur quod fere omnia quae in hac doctrina traduntur sunt signa. Ad quod dicendum, quod ista divisio non est data per oppositas res, sed per oppositas rationes secundum absolutum et relatum. Signum enim est quod est institutum ad aliquid significandum: res autem est quae habet absolutam significationem non ad aliud relatum. Unde non est inconveniens quod idem sit signum et res respectu diversorum; sicut etiam idem homo est pater et filius. Unde patet solutio ad primum. Ad secundum dicendum, quod res dupliciter sumitur in processu hujus locutionis; sumitur enim communiter pro omni ente; et sic omne signum est res: sumitur etiam magis stricte pro eo quod est res tantum et non signum, et sic contra signum dividitur. Ad tertium dicendum, quod quamvis creaturae sint signum alicujus, nihilominus tamen ad hoc principaliter non sunt institutae: et ideo non continentur sub signis, nisi secundum quid. Deinde quaeritur de hoc quod dicitur: et primo de rebus, postea de signis disseremus. Videtur enim quod prius agendum est de signis. Res enim per signa discuntur, ut in littera dicitur. Ergo per cognitionem signorum devenimus in cognitionem rerum. Ad quod dicendum, quod hoc sequitur, quando signa et res sunt ejusdem ordinis, scilicet quod prius determinandum est de signis quam de rebus quae per illa signa significantur. Sic autem non se habent signa sacramentalia ad ea de quibus in primis tribus libris agitur. Vel dicendum, quod

alius est ordo servandus in accipiendo cognitionem, et tradendo. Accipiens enim cognitionem procedit de signis ad signata, quasi modo resolutorio, quia signa magis sunt nota quo ad ipsum; sed tradens cognitionem signorum, oportet quod res ante signa manifestet, eo quod signa sumuntur per similitudinem ad res: unde oportet praecognoscere res ad cognitionem signorum, ad quarum similitudinem sumuntur. Deinde quaeritur de hoc quod dicit: nos sumus quasi inter utrasque constituti. Videtur enim ex hoc quod homo sit medium inter utilibilia et fruibilia: cujus contrarium videtur ex hoc quod virtus continetur inter utilibilia. Virtus autem est de maxime bonis, secundum Augustinum, quibus nullus male utitur. Naturales autem potentiae sunt media bona, quibus aliquis male potest uti, et bene: et ita videtur quod virtutes sunt supra hominem. Ad quod dicendum, quod ordo bonorum dupliciter potest considerari. Aut per comparisonem ad rectitudinem vitae; et hoc modo virtus, quae est sicut causa per se talis rectitudinis, est maximum bonum; potentia autem naturalis, quae est sicut materiale ad talem rectitudinem, est medium; et res aliae quae sunt exterius adminiculantes, sunt minima bona. Potest etiam considerari ordo bonorum secundum progressum in beatitudinem, et hoc modo ipsum beatificans erit maximum bonum, et participans beatitudinem erit medium, et disponens ad ipsam erit minimum. Item quaeritur de hoc: res aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur. Omne enim quod est, vel est finis, vel est ad finem. Sed fruibile habet rationem finis, utibile autem rationem eorum quae sunt ad finem. Ergo utibile et fruibile sufficienter dividunt res, et ita tertium membrum superfluit, praecipue cum ipse post dicat, quod hominibus, qui utentes et fruentes sunt, utendum est. Ad quod dicendum, quod aliquid est ad finem ordinatum dupliciter: vel sicut progrediens in finem; et hoc modo fruens et utens est ad finem: vel sicut via in finem; et hoc modo utibile

est ad finem: unde utibile non comprehendit omnia quae sunt ad finem, nisi valde large acceptum. Nec est inconveniens, si idem contineatur sub duobus membris, cum divisio sit data per oppositas rationes, et non per oppositas res. Item quaeritur de hoc: uti vero est id quod in usum venerit referre ad obtinendum illud quo utendum est. Videtur quod male notificet: quia usum non est magis notum quam uti; et ita videtur quod definitio non sit per magis nota. Ad quod dicendum, quod totum hoc quod dicitur: id quod in usum venerit, ponitur loco unius dictionis, et est circumlocutio hujus quod dico utibile, quod est objectum hujus actus uti. Actus autem convenienter per suum objectum definitur. Item quaeritur de hoc: non enim facile potest inveniri nomen quod tantae excellentiae conveniat, quae sit causa hujus dicti. Ad quod dicendum, quod nos imponimus nomina rebus secundum quod veniunt in cognitionem nostram; et quia nos cognitionem accipimus a rebus creatis, imponimus nomina secundum modum rerum creatarum. Ea autem quae sunt in creaturis, non sunt per eundem modum in Deo, sed excellentiori modo; ideo nomina quae nos imponimus, non sunt sufficientia ad significandum Deum, sicut patet quod nomina significantia in abstracto, significant quid imperfectum non per se subsistens, ut humanitas, vel albedo; concreta autem significant quid compositum, quorum neutrum divinae convenit nobilitati. Item quaeritur de hoc: tanto nostram peregrinationem et tolerabilius sustinemus, et ardentius finire cupimus. Videtur enim contrarium, per id quod dicitur Proverb. 13, 12: spes quae differtur, affligit animam. Et ita per hoc quod in speculo cognoscimus, et praesentiam desideramus, intolerabilius absentiam sustinemus. Ad quod dicendum, quod in quantum spes est desiderati absentis, sic est causa afflictionis; in quantum autem res desiderata per spem et imperfectam cognitionem aliquo modo efficitur praesens, sic affert quamdam delectationem. Deinde quaeritur de hoc quod

dicit: notandum quod idem Augustinus (...) aliter quam supra, accipiens uti et frui, sic dicit. Unius enim unica est definitio, sicut et esse. Ergo de uti et frui non debent dari multae definitiones. Ad quod dicendum, quod si inveniretur aliqua definitio quae diceret esse rei secundum comparisonem ad omnes causas ipsius proprias, esset perfectissima, et una tantum; sed inveniuntur definitiones notificantes esse rei plures secundum diversas causas. Unde aliqua datur per causam finalem, quaedam per formalem, et sic de aliis. Inveniuntur etiam aliae notificationes sumptae ex proprietatibus consequentibus esse rei, et tales etiam possunt esse plures. Dicendum ergo, quantum ad praesens pertinet, quod prima definitio de frui, scilicet, frui est amore alicui rei inhaerere propter seipsam, datur per comparisonem ad objectum, et habitum elicentem actum; secunda autem, scilicet, fruimur cognitis in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit, datur per comparisonem ad potentiam cuius est actus secundum ordinem ad potentiam praecedentem, scilicet cognitivam; tertia, scilicet, frui est uti cum gaudio, non adhuc spei, sed jam rei, datur per proprietatem consequentem actum, in quantum perfectus est, scilicet gaudium de re habita. Similiter dicendum quod prima definitio de uti, scilicet, uti est referre quod in usus venerit, ad obtinendum id quo fruendum est, datur per comparisonem ad objectum et ad finem de uti proprie dicto: alia autem, scilicet, uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, datur de uti communiter sumpto per comparisonem ad potentiam operantem et universaliter moventem. Deinde circa hoc quod dicit: neque tamen sic utitur nobis ut nos aliis rebus, notandum quod ostendit differentiam usus nostri ad usum divinum in duobus: scilicet in hoc quod nos referimus usum nostrum, quo operamur circa res, ad utilitatem nostram; ille vero non ad utilitatem suam, sed nostram. Item ipse refert usum suum, quo rebus utitur, ad bonitatem suam; nos vero

non ad bonitatem nostram, sed ipsius. Et hoc ostendit in operibus misericordiae primo, et planum est: et secundo in operibus creationis: ipse enim propter bonitatem suam fecit nos; et ideo dicit: quia bonus est, sumus; et ex eo quod sumus, habemus bonitatem: et hoc prodest nobis. Et sic patet quod hoc opus est ad nostram utilitatem. Tertio ostendit in opere justitiae; ipse enim punit nos propter bonitatem suam; et ideo dicit: quia justus est, non impune mali sumus: quia justitia ejus bonitas ejus est. Hoc etiam ad utilitatem nostram cedit; quia ad hoc punimur pro malo, ut a malo recedamus, et ita a non esse: propter quod dicit: inquantum mali sumus, minus sumus; quia quanto magis mali sumus, minus sumus: malum enim est privatio; unde quanto multiplicatur in nobis, tanto elongat nos ab esse perfecto. Deinde quaeritur de hoc quod dicit: item quia bonus est, sumus. Videtur enim esse falsum: sicut enim dicit Boetius, si removeatur per intellectum bonitas a Deo, adhuc remanebunt alia entia et alia, sed non bona. Ergo non quia bonus est, sumus. Respondeo dicendum, quod opera divina possunt comparari ad divina attributa sicut ad causam efficientem exemplarem; et hoc modo sapientia creaturae est a sapientia Dei, et esse creaturae ab esse divino, et bonitas a bonitate; et sic loquitur Boetius. Sed tamen quia bonitas habet rationem finis, et finis est causa omnium causarum, ideo omnes istae processiones perfectionum in creaturas attribuuntur bonitati divinae etiam a Dionysio, quamvis a diversis attributis exemplentur. Item quaeritur de hoc quod dicit: inquantum sumus, boni sumus. Alia enim est ratio boni et entis; et ita videtur falsum dicere. Respondeo dicendum, quod quamvis bonum et ens differant secundum intentiones, quia alia est ratio boni et entis; tamen convertuntur secundum supposita, eo quod omne esse est a bono et ad bonum; unde inquantum non dicit identitatem intentionis, sed aequalitatem suppositorum boni et entis.

DISTINCTIO 2. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam inquisivit ea de quibus agendum est in hoc opere, hic prosequitur suam intentionem, et dividitur in duas partes. Cum enim, ut supra dictum est, in prooem., sacrae doctrinae intentio sit circa divina; divinum autem sumitur secundum relationem ad Deum, vel ut principium, vel ut finem, secundum quod Apoc. 22, 13, dicitur: ego sum alpha, et omega; consideratio hujus doctrinae erit de rebus, secundum quod exeunt a Deo ut a principio, et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem. Unde in prima parte determinat de rebus divinis secundum exitum a principio; in secunda secundum reditum in finem, et hoc in principio tertii. Aliter potest dividi secundum intentionem Magistri, quod in prima determinat de rebus, in secunda de signis, et hoc in quarto. Item prima in tres: in prima de fruibilibus; in secunda de utibilibus, in secundo libro; in tertia de his quae ordinant utibilia ad fruibilia, quae etiam partim sunt utibilia, partim fruibilia, et hoc in tertio libro. Secundum primam divisionem dividitur prima pars in duas. In prima determinat de divinis secundum exitum a principio in unitate essentiae; in secunda de divinis secundum exitum in diversitate essentiae, et hoc in secundo libro. Primus autem liber dividitur in duas partes: exitus enim personarum in unitate essentiae, est causa exitus creaturarum in essentiae diversitate; unde in prima parte determinatur Trinitas personarum in unitate essentiae, quae distinguitur secundum exitum unius personae ab alia; in secunda determinantur attributa quaedam, ex quorum rationibus completur causalitas in divinis personis respectu productionis creaturarum, scilicet de scientia, potentia, voluntate, infra, 35

distinct.: cumque supra disseruimus, ac plura dixerimus de his quae communiter secundum substantiam de Deo dicuntur; eorum tamen quaedam specialem efflagitant tractatum, de quibus modo tractandum est. Prima dividitur in duas partes. Primo enim inquit Trinitatem personarum in unitate essentiae, de qua intendit; in secunda prosequitur determinationem unitatis et Trinitatis inventae, infra, 8 distinct.: nunc de veritate, sive proprietate, sive incommutabilitate, atque simplicitate divinae naturae, sive substantiae, sive essentiae, agendum est. Prima in duas: in prima manifestat veritatem; in secunda excludit dubitationem, 4 distinct.: hic oritur quaestio. Item prima in duas: in prima inquit modum investigandi Trinitatem in unitate; in secunda ostendit Trinitatem personarum in essentiae unitate, ibi: proponamus ergo in medium veteris ac novi testamenti auctoritates. Modum autem investigandi ostendit quantum ad tria: primo quantum ad inquirentium conditionem; secundo quantum ad intentionem, ibi: omnes autem Catholici tractatores (...) qui de Trinitate scripserunt, hoc intenderunt secundum Scripturas docere; tertio quantum ad inquirendi ordinem, ibi: ceterum, ut in Lib. 1 de Trinit. Augustinus docet, primo secundum auctoritates sanctarum Scripturarum, utrum fides ita se habeat, demonstrandum est. Inquirentium autem conditionem in prima parte describit tripliciter: primo quantum ad ipsorum puritatem, quae necessaria est ad tantae veritatis contemplationem; secundo quantum ad reverentiam et attentionem, ibi: de hac igitur re summa et excellentissima, cum modestia et timore agendum est; tertio quantum ad mutuam caritatem: quia unus indiget alterius auxilio, propter difficultatem materiae, ibi: perinde omnis qui audit (...) studeat imitari quod Augustinus de seipso ait. Omnes autem Catholici tractatores (...) qui de Trinitate scripserunt, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod pater et filius et spiritus sanctus unius sint substantiae. Hic ostendit

intentionem inquirentium de Trinitate: et primo ostendit quid doctores intenderunt docere; secundo concludit quid oporteat nos tenere, ibi: teneamus igitur patrem et filium et spiritum sanctum, unum esse naturaliter Deum. Proponamus ergo in medium veteris ac novi testamenti auctoritates. Hic ostendit Trinitatem personarum in unitate essentiae: et primo per auctoritates; secundo per rationes, 3 dist. ibi: apostolus namque ait, quod invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Prima in duas: primo ostenditur propositum per auctoritates veteris testamenti; secundo per auctoritates novi, ibi: nunc vero post testimonia veteris testamenti de fide sanctae Trinitatis, ad novi testamenti auctoritates accedamus. Prima in tres: in prima ostendit specialiter essentiae unitatem; secundo communiter unitatem et Trinitatem. Primo per auctoritatem legis; secundo, prophetarum, ibi: personarum quoque pluralitatem et naturae unitatem simul ostendit dominus in Genesi; tertio specialiter personarum distinctionem, ibi: David quoque aeternam filii generationem aperte insinuat. Et primo secundum processionem filii a patre; secundo quantum ad processionem spiritus sancti ab utroque. Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, quinque quaeruntur: 1 de unitate divinae essentiae; 2 utrum in illa unitate sit invenire diversitatem attributorum; 3 utrum pluralitas rationum, secundum quas attributa differunt, sit aliquo modo in Deo, vel tantum in intellectu ratiocinantis; 4 utrum illa unitas compatiatur pluralitatem personarum; 5 si compatiatur, utrum pluralitas illa sit pluralitas realis, vel rationis tantum.

Articulus 1. Utrum Deus sit tantum unus

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium ponere unum Deum. Ab uno enim primo et simplici procedit tantum unum, secundum philosophum. Sed plures bonitates inveniuntur participari in creaturis, sicut sapientia, bonitas, pax et hujusmodi. Ergo videtur quod procedant a pluribus primis principiis, et sic est ponere plures deos: et hic videtur fuisse error gentilium, ut dicit Dionys., quod etiam patet ex hoc quod ponebant unum Deum sapientiae, et aliam deam pacem, et sic de aliis.

2. Item, sicut dicitur 5 Metaph., perfectum unumquodque est, quando potest producere sibi simile in natura. Sed divina essentia est perfectissima. Ergo videtur quod possit producere aliam essentiam sibi similem, ita quod sint plures divinae essentiae.

3. Item, prima materia, quae est pura potentia, est una; et quanto formae sibi sunt propinquiores, inveniuntur pauciores numero. Primo enim perficitur per quatuor formas elementares, post per plurimas formas mixtorum corporum. Ergo in ultimo remotionis a materia, debet inveniri maxima pluralitas; et ita videtur quod, cum Deus sit maxime remotus a materia, et natura divina sit maxime multiplicata; et sic sunt plures dii.

1. Contra, omnis natura quae invenitur in pluribus secundum prius et posterius, oportet quod descendat ab uno primo, in quo perfecte habeatur. Unitas enim principiati attestatur unitati principii, sicut omnis calor originatur ab uno calidissimo, quod est ignis. Sed entitas invenitur in pluribus secundum prius et posterius. Ergo oportet esse unum primum

ens perfectissimum, a quo omnia entia habent esse, et hic est Deus. Est igitur unus Deus.

2. Praeterea, si sint plures dii per essentiam distincti, oportet quod eorum essentiae dividantur ab invicem essentiali differentia, sicut quae differunt specie vel genere vel quae differunt numero. Si autem differunt genere vel specie, oportet quod aliqua differentia differant. Illa autem differentia aut pertinet ad bonitatem, aut non. Si non, ergo Deus, in quo erat differentia, non habet puram bonitatem; et sic non est purum bonum. Si autem pertinet ad bonitatem, et illa non invenitur in alio, ergo ille in quo non invenitur non erit perfectus in bonitate. Oportet autem Deum esse summum bonum, quod sit et purum et perfectum in bonitate. Ergo impossibile est esse plures deos.

3. Si dicatur, quod illa differentia est eadem secundum speciem in utroque, sed differens numero, contra: quidquid est ejusdem speciei, non dividitur secundum numerum, nisi secundum divisionem materiae vel alicujus potentialitatis. Ergo et illa differentia est eadem secundum speciem, differens numero. Oportebit ergo quod in Deo sit aliquid potentiale, et sic ens diminutum et dependens ad aliud, quod est contra rationem primi entis.

4. Praeterea, ejus in quo non differt suum esse et sua quidditas, non potest participari quidditas sua sive essentia, nisi et esse participetur. Sed quandocumque dividitur essentia alicujus per participationem, participatur essentia eadem secundum rationem et non secundum idem esse. Ergo impossibile est ejus in quo non differt essentia et esse, essentialem participationem dividi vel multiplicari. Tale autem est Deus: alias esset suum esse acquisitum ab aliquo. Ergo impossibile est quod divinitas multiplicetur vel dividatur; et ita erit unus tantum Deus.

Respondeo dicendum, quod cum omnis multitudo procedat ab unitate aliqua, ut dicit Dionysius, oportet universitatis multitudinem ad unum principium entium primum reduci, quod est Deus; hoc enim et fides supponit et ratio demonstrat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis bonitates participatae in creaturis sint differentes ratione, tamen habent ordinem ad invicem et una includit alteram et una fundatur super altera; sicut in intelligere includitur vivere, et in vivere includitur esse; et ideo non reducuntur in diversa principia, sed in unum. Si etiam ordinem non haberent, non propter hoc excluderetur unitas primi principii: quia quod in principio unitum est, in effectibus multiplicatur: semper enim in causa est aliquid nobilius quam in causato. Unde primum principium licet sit unum et simplex re, sunt tamen in eo plures rationes perfectionum, scilicet sapientiae, vitae et huiusmodi, secundum quas diversae perfectiones re differentes in creaturis causantur.

Ad secundum dicendum, quod hoc est de perfectione divinae essentiae, quod sibi similis et aequalis alia essentia esse non potest. Si enim ab ipsa esset, oporteret quod esse illius esset dependens ab ipsa, et sic incideret in illam essentiam potentialitas, per quam distingueretur ab essentia divina, quae est actus purus. Non autem oportet quod quidquid est de nobilitate creaturae, sit de nobilitate creatoris, quae ipsam impropotionabiliter excedit; sicut aliquid est de nobilitate canis, ut esse furibundum, quod esset ad ignobilitatem hominis, ut dicit Dionysius.

Ad tertium dicendum, quod simplex principium habet rationem unitatis; et quia materia est potentia tantum, ideo est una numero, non per unam formam quam habeat, sed per

remotionem omnium formarum distinguendum; et per eandem rationem actus purus et primus est unus, non multiplicabilis sicut materia multiplicatur per adventum formarum, sed omnino impossibilis ad diversitatem.

Articulus 2. Utrum in Deo sint plura attributa

1. Circa secundum sic proceditur. Videtur quod in divina essentia non sit pluralitas attributorum. Illud enim est maxime unum quod omnino a pluralitate removetur. Albius enim est, secundum philosophum, quod est nigro impermixtius. Sed divina essentia est summe una, quae est principium totius unitatis. Ergo in ea nulla pluralitas attributorum cadere potest.

2. Item, unius simplicitatis est operatio una. Sed divina essentia est una et simplex. Ergo habet tantum unam operationem. Diversorum autem attributorum sunt operationes diversae, sicut scientiae scire et voluntatis velle et sic de aliis. Ergo in Deo non invenitur diversitas attributorum.

1. Contra, sicut dicit Augustinus, omne quod simpliciter melius est esse quam non esse, Deo est attribuendum. Sed sapientia, bonitas et hujusmodi simpliciter sunt melius esse quam non esse. Ergo sunt in Deo.

2. Praeterea, omne quod dicitur secundum quid, originatur ab eo quod est simpliciter et absolute. Sed invenimus quaedam esse perfecta non absolute, sed secundum suam naturam, quaedam plus et quaedam minus. Ergo oportet esse aliquod perfectum absolute et simpliciter, a quo omnia alia perficiantur. Sed, sicut dicit philosophus, perfectum simpliciter est in quo inveniuntur omnes nobilitates repertae in omnibus generibus, et Commentator dicit ibidem, quod hoc est Deus. Ergo in Deo est reperire potentiam, bonitatem, et quidquid aliud est nobilitatis in quacumque re.

Respondeo dicendum, quod quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a creatore: imperfectio autem non est ab

ipso, sed accidit ex parte creaturarum, inquantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicujus, habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione: et ideo quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. Sic ergo dicendum est, quod in Deo est sapientia, bonitas, et hujusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita omnia sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, inquantum hujusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis sed ex proprietate ipsius rei: et inde est quod ipse non est causa rerum omnino aequivoca, cum secundum formam suam producat effectus similes, non univoce, sed analogice; sicut a sua sapientia derivatur omnis sapientia, et ita de aliis attributis, secundum doctrinam Dionysii. Unde ipse est exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea quae sunt in natura sua, scilicet attributa. Quidam autem dicunt, quod ista attributa non differunt nisi penes connotata in creaturis: quod non potest esse: tum quia causa non habet aliquid ab effectu, sed e converso: unde Deus non dicitur sapiens quia ab eo est sapientia, sed potius res creata dicitur sapiens inquantum imitatur divinam sapientiam: tum quia ab aeterno creaturis non existentibus, etiam si nunquam futurae fuissent, fuit verum dicere, quod est sapiens, bonus et hujusmodi. Nec idem omnino significatur per unum et per aliud, sicut idem significatur per nomina synonyma.

Ad primum ergo dicendum, quod pluralitas attributorum in nullo praejudicat summae unitati: quia ea quae in aliis sunt ut plura, in eo sunt unum, et remanet pluralitas tantum secundum rationem, quae non opponitur summae unitati in re,

sed necessario ipsam consequitur, si simul adsit perfectio.

Ad secundum dicendum, quod operatio Dei est sua essentia. Unde sicut essentia est una, ita operatio est una in re, sed plurificatur per diversas rationes: sicut etiam est ex parte essentiae, quae licet sit una, considerantur tamen in ea plures rationes attributorum.

Nota Editoris

Hic articulus deest vel seorsum notatus est in aliquibus copiis primaevae Scripti super primo libro Sententiarum; cuius explanatio invenitur in nota codicis Vaticani latini 784, f. 249r: «Hanc quaestionem disputavit Thomas et determinavit Rome, et debet collocari in suo loco, scilicet, distinctione secunda primi libri sententiarum, ut sit questio tertia secunde distinctionis»

Articulus 3. Utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sit tantum in intellectu, vel etiam in Deo

1. Circa tertium sic proceditur. Videtur quod pluralitas rationum secundum quas attributa differunt, nullo modo sit in Deo, sed tantum in intellectu ratiocinantis. Dicit enim Dionysius: omnem sanctorum theologorum hymnum invenies ad bonos thearchiae processus, manifestative, et laudative Dei nominationes dividentem. Et est sensus, quod nomina quae in laudem divinam sancti assumunt, secundum diversos divinitatis processus, quibus ipse Deus manifestatur, dividuntur. Ergo ista pluralitas non est ex parte Dei, sed ex parte diversorum effectuum, ex quibus intellectus noster Deum diversimode cognoscit et nominat.

2. Praeterea, Dionysius dicit: si aliquis videns Deum, intellexerit quod vidit, non ipsum vidit sed aliquid eorum quae sunt ejus. Si ergo praedicta nomina differunt secundum diversas rationes quas de eis intelleximus, istis rationibus nihil respondet quod in Deo sit, sed in his quae Dei sunt, scilicet creaturis.

3. Praeterea, Commentator dicit, loquens de hujusmodi nominibus, quod multiplicitas, quam ista nomina praetendunt, est in Deo secundum intellectum, et nullo modo secundum rem. Ergo videtur quod pluralitas harum rationum sit secundum intellectum nostrum tantum.

4. Praeterea, quidquid est in Deo, Deus est. Si ergo istae rationes secundum quas attributa differunt, sunt in Deo, ipsae sunt Deus. Sed Deus est unus et simplex. Ergo istae rationes, secundum quod in Deo sunt, non sunt plures.

5. Praeterea, illud quod in se est unum omnibus modis, non est radix alicujus multitudinis in eo existentis. Sed essentia divina est una omnibus modis, quia est summe una. Ergo non potest esse radix alicujus multitudinis in ea existentis. Pluralitas ergo dictarum rationum non radicatur in essentia divina sed in intellectu tantum.

6. Praeterea, Damascenus dicit, quod in Deo omnia sunt unum praeter ingenerationem et generationem et processionem. Si ergo sapientia et bonitas et hujusmodi attributa sunt in Deo, secundum quod in ipso sunt, non habent aliquam pluralitatem. Ergo pluralitas rationum quam nomina significant, non est in Deo, sed in intellectu nostro tantum.

1. Sed contra, Dionysius dicit, quod Deus dicitur perfectus sicut omnia in seipso comprehendens; et hoc est etiam quod philosophus et Commentator dicit, quod Deus dicitur perfectus, quia omnes perfectiones quae sunt in omnibus generibus rerum in ipso sunt. Haec autem perfectio, qua Deus perfectus est, est secundum rem, et non secundum intellectum tantum. Ergo ista attributa quae perfectionem demonstrant, non sunt tantum in intellectu, sed in re, quae Deus est.

2. Praeterea, Dionysius dicit, quod creaturae dicuntur Deo similes, inquantum imitantur Deum, qui perfecte imitabilis non est a creatura. Ista autem imitatio est secundum participationem attributorum. Ergo creaturae sunt Deo similes, secundum sapientiam, bonitatem et hujusmodi. Sed hoc non posset esse, nisi praedicta essent in Deo secundum proprias rationes. Ergo ratio sapientiae et bonitatis proprie in Deo est; et ita hujusmodi rationes non sunt tantum ex parte intellectus.

3. Praeterea, sapientia non dicitur aequivoce de Deo et creatura; alias sapientia creata non duceret in cognitionem sapientiae increatae; et similiter est de potentia et bonitate et de aliis hujusmodi. Sed ea quae praedicantur de pluribus secundum rationes omnino diversas, aequivoce praedicantur. Ergo aliquo modo ratio sapientiae, secundum quod de Deo dicitur et de creaturis, est una, non quidem per univocationem, sed per analogiam: et similiter est de aliis. Sed ratio sapientiae, secundum quod de creaturis dicitur non est eadem ratio cum ratione bonitatis et potentiae. Ergo etiam secundum quod ista de Deo dicuntur, non sunt eadem rationes sed diversae.

4. Praeterea, sicut Deus vere est pater, ita etiam vere est sapiens. Sed ex hoc quod vere Deus est pater, non potest dici quod ratio paternitatis sit in intellectu tantum. Ergo nec ex hoc quod Deus vere est sapiens, potest dici quod ratio sapientiae sit in intellectu tantum. Sed ratio paternitatis, quae realiter in Deo est, non est eadem cum ratione divinitatis. Unde nec paternitate est Deus, nec divinitate est pater: et tamen ista pluralitas rationum non tollit simplicitatem divinam, propter hoc quod essentia et paternitas idem sunt in re. Ergo similiter si ponamus sapientiam et essentiam esse idem re omnino, et rationes eorum diversas, non tolletur simplicitas divinae essentiae. Sed divinae essentiae simplicitas est tota causa quare ista attributa in Deo non differunt. Ergo non est inconveniens ponere, quod sapientiae et bonitatis ratio in Deo est, et tamen una non est altera, si res omnino una ponatur.

5. Si dicatur quod non est simile de relationibus personalibus et de attributis essentialibus, quia in Deo non sunt nisi duo praedicamenta, scilicet substantia et relatio, unde ratio relationis est alia a ratione substantiae, non tamen ratio sapientiae et aliorum absolutorum est alia a substantia: contra. Relatio in divinis habet duplicem comparisonem: unam ad

suum correlativum, secundum quam ad aliquid dicitur; aliam ad essentiam, secundum quam est idem re cum ea. Sed secundum id quod aliquid est idem alteri, non facit numerum cum eo. Ergo quod relationes ad aliud praedicamentum pertineant quam ad praedicamentum substantiae, est per comparationem ad suum relativum. Ergo adhuc manet eadem comparatio sapientiae et paternitatis ad essentiam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praeced., in corp., sapientia et bonitas et omnia hujusmodi sunt omnino unum re in Deo, sed differunt ratione: et haec ratio non est tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei. Ad cujus rei evidentiam, ut diligenter explicetur, quia ex hoc pendet totus intellectus eorum quae in 1 libro dicuntur, quatuor oportet videre. Primo quid sit ratio secundum quam dicimus attributa ratione differre. Secundo quomodo dicatur aliqua ratio in aliqua re esse vel non esse. Tertio utrum istae rationes diversae attributorum sint in Deo vel non. Quarto utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri vel aliquo modo ex parte rei. Quantum ad primum pertinet, sciendum est, quod ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis: et hoc in his quae habent definitionem, est ipsa rei definitio, secundum quod philosophus dicit: ratio quam significat nomen est definitio. Sed quaedam dicuntur habere rationem sic dictam, quae non definiuntur, sicut quantitas et qualitas et hujusmodi, quae non definiuntur, quia sunt genera generalissima. Et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. Unde non refert, utrum illa quae dicuntur habere rationem, habeant vel non habeant definitionem. Et sic patet quod ratio sapientiae quae de Deo dicitur, est id quod concipitur de significatione hujus nominis, quamvis ipsa sapientia divina definiri non possit. Nec

tamen hoc nomen ratio significat ipsam conceptionem, quia hoc significatur per nomen sapientiae vel per aliud nomen rei; sed significat intentionem hujus conceptionis, sicut et hoc nomen definitio, et alia nomina secundae impositionis. Et ex hoc patet secundum, scilicet qualiter ratio dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subjecto: sed dicitur esse in re, in quantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo. Unde sciendum, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine homo; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, in quantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie de re dicatur. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam: et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit; sicut significatum hujus nominis genus non est similitudo alicujus rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis; et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et hujusmodi. Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum neque remotum, sicut conceptio Chimerae: quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque

consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturae: et ideo ista conceptio est falsa. Unde patet secundum, scilicet quod ratio dicitur esse in re, inquantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re: et hoc contingit proprie, quando conceptio intellectus est similitudo rei. Quantum ad tertium, scilicet utrum rationes attributorum in Deo sint, sciendum est, quod circa hoc videtur esse duplex opinio. Quidam enim dicunt, ut Avicenna et Rabbi Moyses, quod res illa quae Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi esse, in Deo est: unde dicunt, quod est esse sine essentia. Omnia autem alia quae Deo attribuuntur, verificantur de Deo dupliciter, secundum eos: vel per modum negationis, vel per modum causalitatis. Per modum negationis dupliciter: vel ad removendum privationem seu defectum oppositum, ut dicimus Deum sapientem, ut removeatur defectus qui est in carentibus sapientia; vel secundum quod aliquid ex negatione consequitur, sicut est de hoc nomine unus, qui ex hoc ipso quod non est divisus, est unus. Similiter ex hoc ipso quod est immaterialis, est intelligens. Unde, secundum eos, omnia ista nomina potius sunt inventa ad removendum, quam ad ponendum aliquid in Deo. Item per modum causalitatis dupliciter: vel inquantum producit ista in creaturis, ut dicatur Deus bonus, quia bonitatem creaturis influit et sic de aliis; vel inquantum ad modum creaturae se habet, ut dicatur Deus volens vel pius, inquantum se habet ad modum volentis vel pii in modo producendi effectum, sicut dicitur iratus, quia ad modum irati se habet. Et secundum hanc opinionem sequitur quod omnia nomina quae dicuntur de Deo et creaturis, dicantur aequivoce, et quod nulla similitudo sit creaturae ad creatorem ex hoc quod creatura est bona vel sapiens vel huiusmodi aliquid; et hoc expresse dicit Rabbi Moyses. Secundum hoc, illud quod concipitur de nominibus attributorum, non refertur ad Deum, ut sit similitudo alicujus quod in eo est. Unde sequitur quod rationes istorum nominum

non sunt in Deo, quasi fundamentum proximum habeant in ipso, sed remotum; sicut nos dicimus de relationibus quae ex tempore de Deo dicuntur; hujusmodi enim relationes in Deo secundum rem non sunt, sed sequuntur modum intelligendi, sicut dictum est de intentionibus. Et sic, secundum hanc opinionem, rationes horum attributorum sunt tantum in intellectu, et non in re, quae Deus est; et intellectus eas adinvenit ex consideratione creaturarum vel per negationem vel per causalitatem, ut dictum est. Alii vero dicunt, ut Dionysius et Anselmus, quod in Deo praeeminenter existit quidquid perfectionis in creaturis est. Et haec eminentia attenditur quantum ad tria: scilicet quantum ad universalitatem, quia in Deo sunt omnes perfectiones adunatae, quae non congregantur in aliqua una creatura. Item quantum ad plenitudinem, quia est ibi sapientia sine omni defectu, et similiter de aliis attributis: quod non est in creaturis. Item quantum ad unitatem; quae enim in creaturis diversa sunt, in Deo sunt unum. Et quia in illo uno habet omnia, ideo secundum illud unum causat omnia, cognoscit omnia et omnia sibi per analogiam simulantur. Secundum ergo hanc opinionem, conceptiones quas intellectus noster ex nominibus attributorum concipit, sunt vere similitudines rei, quae Deus est, quamvis deficientes et non plene, sicut est de aliis rebus quae Deo simulantur. Unde hujusmodi rationes non sunt tantum in intellectu, quia habent proximum fundamentum in re quae Deus est. Et ex hoc contingit quod quidquid sequitur ad sapientiam, inquantum hujusmodi, recte et proprie convenit Deo. Hae autem opiniones, quamvis in superficie diversae videantur, tamen non sunt contrariae, si quis dictorum rationes ex causis assumit dicendi. Quia primi consideraverunt ipsas res creatas, quibus imponuntur nomina attributorum, sicut quod hoc nomen sapientia imponitur cuidam qualitati, et hoc nomen essentia cuidam rei quae non subsistit: et haec longe a Deo sunt: et ideo dixerunt, quod Deus

est esse sine essentia, et quod non est in eo sapientia secundum se. Alii vero consideraverunt modos perfectionis, ex quibus dicta nomina sumuntur: et, quia Deus secundum unum simplex esse omnibus modis perfectus est, qui importantur per hujusmodi nomina, ideo dixerunt, quod ista nomina positive Deo conveniunt. Sic ergo patet quod quaelibet harum opinionum non negat hoc quod alia dicit: quia nec primi dicunt aliquem modum perfectionis Deo deesse, nec secundi qualitatem, aut res non subsistentes in Deo ponunt. Sic ergo patet tertium, scilicet quod rationes attributorum sunt vere in Deo, quia ratio nominis magis se tenet ex parte ejus a quo imponitur nomen, quam ex parte ejus cui imponitur. Quantum vero ad quartum, scilicet utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri, vel aliquo modo ex parte rei, sciendum est, quod ista pluralitas rationum contingit ex hoc quod res quae Deus est, superat intellectum nostrum. Intellectus enim noster non potest una conceptione diversos modos perfectionis accipere: tum quia ex creaturis cognitionem accipit, in quibus sunt diversi modi perfectionum secundum diversas formas: tum quia hoc quod in Deo est unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiam si immediate a Deo reciperet; sicut multiplicatur processio suae bonitatis in aliis creaturis. Unde, cum Deus secundum unam et eandem rem sit omnibus modis perfectus, una conceptione non potest integre perfectionem ejus apprehendere, et per consequens nec nominare; et ideo oportet quod diversas conceptions de eo habeat, quae sunt diversae rationes, et quod diversa nomina imponat significantia rationes illas. Unde nomina illa non sunt synonyma, inquantum significant rationes diversas. Si autem intellectus noster Deum per seipsum videret, illi rationi posset imponere nomen unum: quod erit in patria; et ideo dicitur Zach. ult. 9: in illa die erit dominus unus, et nomen ejus unum. Illud autem nomen unum non significaret bonitatem tantum, nec sapientiam tantum, aut

aliquid hujusmodi, sed significata omnium istorum includeret. Sed tamen si intellectus videns Deum per essentiam imponeret nomen rei quam videret, et nominaret mediante conceptione quam de ea habet, oporteret adhuc quod imponeret plura nomina: quia impossibile est quod conceptio intellectus creati repraesentet totam perfectionem divinae essentiae. Unde una re visa diversas conceptions formaret, et diversa nomina imponeret, sicut etiam Chrysostomus dicit, quod Angeli laudant Deum, quidam ut majestatem, quidam ut bonitatem, et sic de aliis, in signum quod ipsum non vident visione comprehendente; sed conceptio perfecte repraesentans eum est verbum increatum; et ideo est unum tantum. Sic ergo patet quod pluralitas nominum venit ex hoc quod ipse Deus nostrum intellectum excedit. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum, est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, inquantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus. Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re quae Deus est: non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptions ei aptentur. Qui ergo dixerunt, quod pluralitas ista est tantum ex parte intellectus nostri, vel ex parte effectuum, quodammodo verum dixerunt, et quodammodo non. Si enim hoc referatur ad causam multiplicationis, sic verum dicunt, quod est ex parte intellectus nostri, et effectuum quodammodo, ex eo quod intellectus noster non potest concipere divinam perfectionem una conceptione, sed pluribus; cujus una ratio est ex hoc quod est assuefactus ad res creatas. Si autem referatur ad modum quo istae rationes attribuuntur Deo, falsum dicunt. Non enim ex hoc quod bona facit, vel quia ad modum bonorum se habet, bonus est; sed quia bonus est, ideo bona facit, et alia

participando ejus bonitatem ad modum ejus se habent. Unde si nullam creaturam fecisset nec facturus esset, ipse in se talis esset ut posset vere considerari secundum omnes istas conceptiones, quas habet nunc intellectus noster ipsum considerando. Et sic patet quartum, quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes, ut ex dictis, art. anteced., patet, sed ex parte ipsius Dei, inquantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda ipsius perfectio, secundum quam contingit quod quodlibet nominum significantium istas conceptiones, de Deo vere et proprie dicitur; non autem ita quod aliqua diversitas vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum.

His visis facile est respondere ad objecta. Ad primum ergo dicendum, quod intentio Dionysii est dicere, quod secundum diversas bonitates quas creaturis influit Deus nominatur, manifestatur et laudatur; non autem ita quod rationes illarum bonitatum ex hoc verificentur de eo quia creaturis eas influit, sed magis e converso, ut dictum est, in corp. Quamvis enim conditio causae cognoscatur ex conditionibus effectus, non tamen conditio causae verificatur propter conditiones effectus, sed e converso.

Ad secundum dicendum, quod intellectus noster id quod concipit de bonitate vel de sapientia non refert in Deum quasi in eo sit per modum quo ipse concipit, quia hoc esset comprehendere ejus sapientiam vel bonitatem; sed intelligit ipsam bonitatem divinam, cui aliquo modo simile est quod intellectus noster concipit, esse supra id quod de eo concipitur. Unde per hujusmodi conceptiones non videtur ipse Deus secundum quod in se est, sed intelligitur supra intellectum. Et hoc vult dicere Dionysius in illa auctoritate.

Ad tertium dicendum, quod multiplicitas ista attributorum nullo modo ponitur in Deo quasi ipse secundum rem sit multiplex; sed tamen ipse secundum suam simplicem perfectionem, multitudini istorum attributorum correspondet, ut vere de Deo dicantur. Et hoc intendit Commentator.

Ad quartum dicendum, quod sicut ratio hominis non dicitur esse in homine quasi res quaedam in ipso, sed est sicut in subjecto in intellectu, et est in homine sicut in eo quod praestat fulcimentum veritati ipsius; ita etiam ratio bonitatis divinae est in intellectu sicut in subjecto, in Deo autem sicut in eo quod correspondet per quamdam similitudinem isti rationi, faciens ejus veritatem. Unde patet quod ratio procedit ex malo intellectu ejus quod dicitur.

Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur fundari vel radicari in aliquo metaphorice, ex quo firmitatem habet. Rationes autem intellectae habent duplicem firmitatem: scilicet firmitatem sui esse, et hanc habent ab intellectu, sicut alia accidentia a suis subjectis; et firmitatem suae veritatis, et hanc habent ex re cui conformantur. Ex eo enim quod res est vel non est locutio et intellectus veritatem vel falsitatem habet. Rationes ergo attributorum fundantur vel radicantur in intellectu quantum ad firmitatem sui esse, quia, ut dictum est, art. anteced., intellectus est earum subjectum; in essentia autem divina quantum ad firmitatem suae veritatis; et hoc in nullo repugnat divinae simplicitati.

Ad sextum dicendum, quod in Deo omnia sunt unum re, praeter ingenerationem, generationem, et processionem, quae constituunt personas re distinctas: non autem oportet quod quidquid praeter ista de Deo dicitur, sit unum ratione. Et similiter intelligendum est quod dicit Boetius, quod sola relatio

multiplicat Trinitatem, scilicet pluralitate reali. Tunc enim aliquid est unum re et ratione multiplex, quando una res respondet diversis conceptionibus et nominibus, ut de ea verificentur; sicut punctum, quod cum sit una res, respondet secundum veritatem diversis conceptionibus de eo factis, sive prout cogitatur in se, sive prout cogitatur centrum, sive prout cogitatur principium linearum; et hae rationes sive conceptiones sunt in intellectu sicut in subjecto, et in ipso puncto sicut in fundamento veritatis istarum conceptionum. Quamvis istud exemplum non sit usquequaque conveniens, sicut nec alia quae in divinis inducuntur.

Articulus 4. Utrum in divinis sint plures personae

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in unitate divinae essentiae non sit pluralitas personarum. In omnibus enim creaturis ita est quod ad multiplicationem suppositorum sequitur multiplicatio essentiae secundum numerum, sicut alia humanitas est numero in Socrate et Platone. Sed creaturae sunt exemplatae a Deo. Cum igitur divinam essentiam impossibile sit multiplicari, ut supra ostensum est, hac dist., art. 1, videtur quod impossibile sit esse ibi pluralitatem suppositorum, vel personarum.

2. Item, eorum quae sunt idem, si unum multiplicatur vel communicatur, et reliquum. Sed in Deo idem est quo est et quod est, sive essentia et suppositum. Si ergo essentia non multiplicatur, ergo nec suppositum. Ergo et cetera.

3. Item, natura speciei ad hoc multiplicatur in pluribus individuis, quia non potest totam perfectionem habere in uno, eo quod individuum est corruptibile, et species incorruptibilis: unde in incorruptilibus est tantum unum individuum in una specie, sicut sol. Sed natura divina habet omnem perfectionem in uno supposito. Ergo vanum est esse pluralitatem suppositorum, et hoc non potest esse in Deo.

1. Contra. Sicut dicit Dionysius, bonum est communicativum sui. Sed Deus est summe bonus. Ergo summe se communicabit. Sed in creaturis non summe se communicat, quia non recipiunt totam bonitatem suam. Ergo oportet quod sit communicatio perfecta, ut scilicet totam suam bonitatem alii communicet. Hoc autem non potest esse in diversitate essentiae. Ergo oportet esse plures distinctos in unitate divinae essentiae. Hoc idem arguitur ex perfectione divinae

beatitudinis, quae ponit summum gaudium quod sine consortio haberi non potest. Hoc etiam arguitur ex perfectione divinae caritatis. Perfecta enim caritas est amor gratuitus qui tendit in alium. Sed non erit amor summus, nisi summe diligat. Summe autem non diligit creaturam, quae non summe diligenda est. Ergo oportet quod in ipsa creatrice essentia, sit summe diligens et summe dilectus, distincti in essentiae unitate.

Respondeo: concedendum est absque ulla ambiguitate, esse in Deo pluralitatem suppositorum vel personarum in unitate essentiae, non propter rationes inductas, quae non necessario concludunt, sed propter fidei veritatem.

Ad primum ergo dicendum, quod in creatura differt essentia rei et esse suum, nec habet essentia esse nisi propter comparationem ad habentem essentiam; et ideo quando essentia creata communicatur, communicatur tantum secundum rationem suam et non secundum esse, quia secundum illud esse non est nisi in uno tantum habente. Divina autem essentia est idem quod suum esse; et ideo quando communicatur essentia, communicatur etiam esse. Unde essentia non tantum est una secundum rationem, sed secundum esse; et propter hoc potest esse una numero in pluribus suppositis. Creaturae autem quamvis exemplentur a Deo, tamen deficiunt a repraesentatione ejus.

Ad secundum dicendum, quod essentia et suppositum sunt in Deo idem re, nihilominus tamen differunt ratione, sicut de attributis dictum est supra, art. praeced. Unde Commentator dicit, quod vita et vivens non significant idem in Deo, sicut nomina synonyma: et ideo contra rationem suppositi est quod communicetur, non autem contra rationem essentiae. Ideo una essentia communicatur pluribus suppositis.

Ad tertium dicendum, quod necessitas finis est necessitas conditionata et ex suppositione. Unde non quaeritur in illis quae sunt necessaria absolute, et multo minus in illis quae sunt per se necessaria, non habentia necessitatem ab aliquo. Unde dico, quod pluralitas suppositorum in divina essentia non est propter aliquem finem; immo propter seipsam est necessario, cum ipse Deus sit finis omnium. Unde non potest concludi quod sit vana, quia vanum est quod est ordinatum ad finem quem non consequitur.

Articulus 5. Utrum divinae personae differant realiter aut tantum ratione

1. Ad quintum sic proceditur. Videtur quod pluralitas suppositorum in divinis non sit realis, sed tantum rationis. Sicut enim dicit Damascenus, tres personae re idem sunt, ratione autem et cognitione distinguuntur. Ergo videtur quod non sit ibi pluralitas realis.

2. Praeterea, Augustinus dicit, quod tres personae in nullo absoluto distinguuntur, sed tantum in his quae sunt ad aliquid. Res autem non est ad aliquid, sed est absolutum. Ergo videtur quod tres personae non sunt tres res, et ita non est ibi realis distinctio.

3. Item, personae distinguuntur per proprietates. Proprietates autem illae non addunt supra essentiam secundum rem, sed tantum secundum rationem. Ergo videtur quod distinctio personarum, quam faciunt, sit tantum distinctio rationis.

4. Item, sicut paternitas et essentia differunt ratione, ita sapientia et essentia. Si ergo hoc sufficit ad distinctionem realem suppositorum, videtur quod etiam secundum diversa attributa distinguantur realiter supposita; et ita sunt tot personae quot attributa. Hoc autem est inconueniens. Ergo proprietates non faciunt realem distinctionem suppositorum.

1. Contra, Augustinus dicit: res quibus fruendum est, sunt pater et filius et spiritus sanctus. Ergo tres personae sunt plures res. Ergo eorum pluralitas est pluralitas realis.

2. Item, distinctio rationis non sufficit ad distinctionem suppositorum, cum unus et idem homo possit in se diversas

rationes habere, et cum suppositum dicat quid reale. Si ergo non est in divinis nisi distinctio rationis, non erit ibi vera pluralitas personarum; quod est haereticum.

Respondeo dicendum, quod dicere, personas distingui tantum ratione, sonat haeresim Sabellianam: et ideo simpliciter dicendum est, quod pluralitas personarum est realis. Quo modo autem hoc possit esse, videndum est. Sciendum est igitur, quod proprietas personalis, scilicet relatio distinguens, est idem re quod divina essentia, sed differens ratione, sicut et de attributis dictum est. Ratio autem relationis est ut referatur ad alterum. Potest ergo dupliciter considerari relatio in divinis: vel per comparisonem ad essentiam, et sic est ratio tantum; vel per comparisonem ad illud ad quod refertur, et sic per propriam rationem relationis relatio realiter distinguitur ab illo. Sed per comparisonem relationis ad suum correlativum oppositum distinguuntur personae, et non per comparisonem relationis ad essentiam: et ideo est pluralitas personarum realis et non tantum rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Damasceni sic intelligenda est. Ratione, idest relatione; et dicitur relatio ratio, per comparisonem ad essentiam, ut dictum est, in corp.

Ad secundum dicendum, quod res est de transcendentibus, et ideo se habet communiter ad absoluta et ad relativa; et ideo est res essentialis, secundum quam personae non differunt, et est res relativa sive personalis, secundum quam personae distinguuntur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis relatio per comparisonem ad essentiam sit ratio tantum, tamen per comparisonem ad suum correlativum est res et realiter distinguens ab ipso.

Ad quartum dicendum, quod licet sapientia secundum suam rationem differat ab aliis attributis, non tamen opponitur ad aliquod aliud attributum, cum sapientia bonitatem et alia attributa secum compatiatur in eodem subjecto. Et ideo non habet rationem distinguendi supposita divinae naturae, sicut habent relationes oppositae. Sed sicut sapientia divina realiter facit effectum sapientiae propter veritatem rationis ipsius, quae manet; ita relatio facit veram distinctionem propter rationem relationis veram, quae salvatur.

EXPOSITIO TEXTUS

Substantiae, vel essentiae: quia non proprie dicitur substantia, ut infra, 8 distinct., dicitur. Creditur et intelligitur. Ista ordinantur secundum quod acquiritur fides in credente. Primum enim est praedicatorum verbum, sicut dicitur, Roman. 10, 14: quomodo credent ei quem non audierunt? Secundum est assensus fidei in ipso credente; et ultimo per fidem devenitur in intellectum, Isa. 7, 9: nisi credideritis, non intelligetis. Purgatis mentibus; sed diversimode. Ad hoc enim quod videatur naturali cognitione, oportet mentem purgari a sensibilibus et phantasmatis; ad hoc autem quod per fidem cernatur, oportet mentem purgari ab erroribus et naturalibus rationibus; ad hoc autem quod videatur per essentiam, oportet mentem purgari ab omni culpa et miseria. In tam excellenti luce. Loquitur de intuitu mentis, ad similitudinem visus corporalis; sicut enim non possumus defigere oculum in excellens luminosum, ita etiam mens nostra non figitur in excellentia divinae lucis, ut aliquid determinate cognoscat, nisi per fidem. Unde etiam philosophi in diversos errores prolapsi sunt; et ideo dicit philosophus: sicut se habet oculus noctuae ad lucem solis, ita se habet intellectus noster ad manifestissima naturae. Per justitiam fidei. Justitia hic sumitur pro justitia generali, quae est rectitudo animae in comparatione ad Deum et ad proximum et unius potentiae ad aliam; et dicitur justitia fidei, quia in justificatione primus motus est fidei, sicut dicitur Hebr. 11, 6: accedentem ad Deum oportet credere. Non approbo quod in oratione dixi: Deus qui non nisi mundos verum scire voluisti. Ista notula affigitur ad excludendum falsum intellectum qui posset de praedictis haberi, scilicet quod Deus nullo modo a peccatoribus cognosci posset. Nec periculosius alicubi erratur. Hoc enim est fundamentum totius fidei; quo destructo, totum aedificium subruit. Unde etiam

dicit philosophus, quod parvus error in principio, maximus est in fine. Nec fructuosius aliquid invenitur. Cognitio enim Trinitatis in unitate est fructus et finis totius vitae nostrae. Ubi dixi de patre. Ista notula apponitur ad corrigendum hoc quod posuit in littera hoc verbum sum, es, est, singulariter praedicari de tribus personis; et ratio fuit, quia significat substantiam, quae est una trium personarum. Sed postea retractavit; quia quamvis significet substantiam, tamen significat eam per modum actus, et actus numerantur secundum supposita; unde debet pluraliter praedicari de tribus personis. Primo ipsa legis exordia occurrant: ubi scilicet primo legis praecepta poni incipiunt, Exod. 20 et Deut. 6. Deus enim, ut ait Ambrosius, nomen est naturae, dominus vero nomen est potestatis. Videtur quod Deus non sit nomen naturae per derivationes hujus nominis Theos, quas Damascenus ponit. Dicit enim, quod Theos quod est Deus, dicitur ab ethim, quod est ardere, quia Deus noster, ignis consumens est, Deuter. 4, 24. Dicitur etiam a theaste, quod est considerare vel videre, quia omnia videt: vel a thein, quod est currere, vel fovere, quia per omnia vadit, omnia salvans et continens: quae omnia operationem important. Ergo et cetera. Item dominus secundum esse suum est relativum. Ergo non significat potestatem, sed relationem. Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen Deus potest considerari dupliciter. Vel quantum ad id a quo nomen imponitur, quod est quasi qualitas nominis; et sic est nomen operationis, secundum Damascenum. Vel quantum ad id cui imponitur, quod est substantia significata per nomen; et sic est nomen naturae, quia ad significandum divinam naturam est impositum. Ad secundum dicendum, quod relationes fundantur super aliquid quod est causa ipsarum in subjecto, sicut aequalitas supra quantitatem, et dominium supra potestatem. Unde dicit Boetius, quod dominium est potestas coercendi subditos; et Dionysius dicit, quod dominium est non pejorum, idest subditorum, excessus

tantum, sed bonorum et pulchriorum omnimoda et perfecta possessio; vera et non cadere valens fortitudo. Ad hoc enim quod aliquis sit dominus requiruntur divitiae et potentia, et super haec duo fundatur relatio dominii. Personarum quoque pluralitatem et naturae unitatem simul ostendit dominus in Genesi. Sciendum, quod Augustinus et Hilarius ex hac auctoritate: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, nituntur ostendere unitatem essentiae et personarum pluralitatem ex verbis ibi positis, sed differenter. Quia Augustinus considerat tantum consignificationem numeri in eis; unde per haec duo, faciamus, et nostram, ostendit Trinitatem; per haec vero duo imaginem, et similitudinem, unitatem essentiae. Hilarius autem ex quolibet horum quatuor intendit ostendere utrumque, hoc modo. Similitudo enim significat relationem causatam ex unitate qualitatis, quae relatio requirit distincta supposita; est enim similitudo rerum differentium eadem qualitas; unde ratione ejus quod causat similitudinem ostendit unitatem essentiae, quae est eadem bonitas et sapientia, vel quidquid aliud per modum qualitatis significatur. Nec potest ibi esse diversitas bonitatis secundum numerum, ut probatum est; sed ex parte relationis designatur suppositorum distinctio. Et eadem est ratio de hoc nomen imago, quae dicit imitationem unius ad alterum, secundum aliquid unum; et hoc tangitur ubi dicit: Hilarius quoque (...) dicit, his verbis significari, quod in Trinitate nec diversitas est nec singularitas, vel solitudo; sed similitudo et pluralitas. Similiter etiam ex parte harum duarum dictionum, faciamus et nostram, accipit utrumque: pluralitatem quidem personarum ratione pluralis numeri, sed unitatem essentiae ratione consortii, quod designatur in utroque. Consortium enim oportet quod sit in aliquo uno: et quia non potest esse in divinis unum in specie et diversum in numero, oportet quod sit unum numero; et hoc tangit ibi: item idem in 4 Lib. absolutius voluit intelligi, significationem hanc non ad se esse referendam

tantum. Differunt etiam quantum ad aliud; quia Augustinus videtur accipere similitudinem et imaginem tantum hominis ad Deum; sed Hilarius accipit similitudinem et imaginem unius personae ad aliam, et quod homo accedat ad illam similitudinem quantum potest. Diversitas, propter divisionem essentiae. Singularitas, propter incommunicabilitatem divinae naturae. Solitudo, ne removeatur societas personarum, quae est per unionem amoris. Similitudo, contra diversitatem. Pluralitas, contra singularitatem. Distinctio, contra solitudinem. Significatio efficientis, quantum ad hoc quod dicit, faciamus. Operatio constituta, in ipsum operatum. Maximus propheta, quantum ad modum revelationis, quae est per intellectualem visionem, et quantum ad privilegium promissi seminis. Dominus possedit me. Loquitur de filio, in quantum appropriatur sibi sapientia. Dicitur autem Deus possidere sapientiam, quia ipse solus eam perfecte habet. Possidetur enim quod ad nutum habetur; unde philosophus dicit, quod divina scientia est possessio divina, non humana. Viarum, idest creaturarum, per quas in ipsum itur. Ordinata, secundum ordinem naturae, qui est filii ad patrem, et secundum ordinem causae, qui est ideae ad ideatum. Concepta. Dicitur concipi, quia clauditur in unitate essentiae patris. Parturiebar, in quantum exit a patre per distinctionem personarum. Cardines, idest extremitates terrae, secundum Isidorum, vel causae in quibus terrae, et ea quae in terris, quasi volvuntur et conservantur. Delectabar, consors paternae gloriae. Per singulos dies, quantum ad rationes creaturarum quae in Deo sunt lux, quamvis creaturae in seipsis sint tenebrae. Ludens, propter otium contemplationis sapientiae. Sicut enim operationes ludi non appetuntur propter aliud, sed in seipsis habent delectationem, ita et contemplatio sapientiae. In medio duorum animalium. Hoc sumitur de Habacuc 3, secundum aliam litteram; et per duo animalia significantur duo testamenta. Forcipem de altari. Hoc dicitur Isaiae 6, et per

forcipem, qui habet duo brachia, significantur duo testamenta, et per calculum veritas sacrae Scripturae. Unde in Psalm. 118, 140 dicitur: ignitum eloquium tuum vehementer.

DISTINCTIO 3. QUAESTIO 1

Prooemium

In parte ista ostendit Magister unitatem essentiae et Trinitatem personarum per rationes et similitudines quasdam, et dividitur in partes duas: in prima ostendit unitatem essentiae divinae per rationes naturales; in secunda ostendit Trinitatem personarum per similitudines creaturarum, ibi: nunc restat ostendere utrum per ea quae facta sunt, aliquod Trinitatis indicium vel exiguum haberi potuerit. Circa primum tria facit: primo ostendit per auctoritatem apostoli, probantis unitatis divinae essentiae possibilitatem; secundo inducit probationem, ibi: nam sicut ait Ambrosius; tertio excludit quamdam objectionem, ibi: cum ergo Deus una sit et simplex essentia (...) pluraliter tamen dicit apostolus: invisibilia Dei. Secunda autem pars in qua ponit probationem, dividitur in quatuor, secundum quatuor rationes quas ponit. Harum autem diversitas sumitur secundum vias deveniendi ex creaturis in Deum, quas Dionysius ponit. Dicit enim quod ex creaturis tribus modis devenimus in Deum: scilicet per causalitatem, per remotionem, per eminentiam. Et ratio hujus est, quia esse creaturae est ab altero. Unde secundum hoc ducimur in causam a qua est. Hoc autem potest esse dupliciter. Aut quantum ad id quod receptum est; et sic ducimur per modum causalitatis: aut quantum ad modum recipiendi, quia imperfecte recipitur; et sic habemus duos modos, scilicet secundum remotionem imperfectionis a Deo et secundum hoc quod illud quod receptum est in creatura, perfectius et nobilius est in creatore; et ita est modus per eminentiam. Prima ergo ratio sumitur per viam causalitatis, et formatur sic. Omne quod habet esse ex nihilo, oportet quod sit ab alio, a quo esse suum

fluxerit. Sed omnes creaturae habent esse ex nihilo: quod manifestatur ex earum imperfectione et potentialitate. Ergo oportet quod sint ab aliquo uno primo, et hoc est Deus. Secunda ratio sumitur per viam remotionis, et est talis. Ultra omne imperfectum oportet esse aliquod perfectum, cui nulla quidem imperfectio admisceatur. Sed corpus est imperfectum, quia est terminatum et finitum suis dimensionibus et mobile. Ergo oportet ultra corpora esse aliquid quod non est corpus. Item, omne incorporeum mutabile de sui natura est imperfectum. Ergo ultra omnes species mutabiles, sicut sunt animae et Angeli, oportet esse aliquid ens incorporeum et immobile et omnino perfectum, et hoc est Deus. Aliae duae rationes sumuntur per viam eminentiae. Sed potest dupliciter attendi eminentia, vel quantum ad esse vel quantum ad cognitionem. Tertia ergo sumitur ratio per viam eminentiae in esse, et est talis. Bonum et melius dicuntur per comparisonem ad optimum. Sed in substantiis invenimus corpus bonum et spiritum creatum melius, in quo tamen bonitas non est a seipso. Ergo oportet esse aliquid optimum a quo sit bonitas in utroque. Quarta sumitur per eminentiam in cognitione, et est talis. In quibuscumque est invenire magis et minus speciosum, est invenire aliquid speciositatis principium, per cujus propinquitatem aliud alio dicitur speciosius. Sed invenimus corpora esse speciosa sensibili specie, spiritus autem speciosiores specie intelligibili. Ergo oportet esse aliquid a quo utraque speciosa sint, cui spiritus creati magis appropinquant. Nunc restat ostendere, utrum per ea quae facta sunt aliquid Trinitatis indicium vel exiguum haberi potuerit. Hic ostendit Trinitatem personarum per similitudines in creaturis: et primo per similitudinem vestigii; secundo per similitudinem imaginis, ibi: nunc autem ad eam jam perveniamus disputationem, ubi in mente humana (...) Trinitatis imaginem reperiamus. Circa primum duo facit: primo enim ostendit per auctoritatem Augustini quomodo in vestigio creaturarum

repraesentatur Trinitas personarum; secundo ex ipsa similitudine vestigii concludit personarum distinctionem, ibi: per considerationem creaturarum, unius substantiae Trinitatem intelligimus. Ubi distinguit tres personas: primo quo ad nos, et hoc tripliciter; secundum exitum nostrum a Deo, et secundum reditum in ipsum, ibi, scilicet principium ad quod recurrimus; et secundum beneficium ipsius Dei, ibi: unum scilicet, quo auctore conditi sumus. Secundo concludit per comparisonem ad omnia, ibi: scilicet Deum qui dixit: fiat lux. Ultimo ostendit vestigii repraesentationem esse insufficientem, ibi: ecce ostensum qualiter in creaturis aliquatenus imago Trinitatis inducatur. Quia autem in parte ista ostenditur, qualiter venit in cognitionem Dei per vestigium creaturarum, ideo quaeruntur duo: primo de divina cognitione. Secundo de creaturarum vestigio. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum Deus sit cognoscibilis a creaturis; 2 utrum Deum esse sit per se notum; 3 utrum possit cognosci per creaturas, et quorum sit Deum per creaturas cognoscere; 4 quid de Deo philosophi per creaturas cognoscere potuerunt.

Articulus 1. Utrum Deus possit cognosci ab intellectu creato

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit cognoscibilis a creato intellectu. Dicit enim Dionysius, quod Deum nec dicere nec intelligere possumus: quod sic probat. Cognitio est tantum existentium. Sed Deus est supra omnia existentia. Ergo est supra omnem cognitionem.

2. Item, Deus plus distat a quolibet existentium intelligibilium notorum nobis, quam distet intelligibile a sensibili. Sed sensus non potest intelligibile cognoscere. Ergo nec Deus potest a nostro intellectu cognosci.

3. Item, omnis cognitio est per speciem aliquam, per cujus informationem fit assimilatio cognoscentis ad rem cognitam. Sed a Deo non potest abstrahi aliqua species, cum sit simplicissimus. Ergo non est cognoscibilis.

4. Item, ut dicit philosophus, omne infinitum est ignotum; cujus ratio est, quia de ratione infiniti est, ut sit extra accipientem secundum aliquid sui, et tale est ignotum. Sed Deus est infinitus. Ergo est ignotus.

5. Item, philosophus dicit, quod ita se habent phantasmata ad intellectum, sicut colores ad visum. Sed visus corporalis nihil videt sine colore. Ergo intellectus noster nihil intelligit sine phantasmate. Cum igitur de Deo non possit formari aliquod phantasma, ut dicitur Isa. 40, 18, quam imaginem ponetis ei? Videtur quod non sit cognoscibilis a nostro intellectu.

1. Contra, Hierem. 9, 24, dicitur: in hoc gloriatur qui gloriatur, scire et nosse me. Sed ista non est vanagloria ad quam Deus

hortatur. Ergo videtur quod possibile sit Deum cognoscere.

2. Item, ut supra dictum est, etiam secundum philosophum, ultimus finis humanae vitae est contemplatio Dei. Si igitur ad hoc homo non posset pertingere, in vanum esset constitutus; quia vanum est, secundum philosophum, quod ad aliquem finem est, quem non attingit; et hoc est inconueniens, ut dicitur in Psal. 88, 48: numquid enim vane constituisti eum?

3. Item, ut dicit philosophus, in hoc differt intelligibile a sensibili, quia sensibile excellens destruit sensum; intelligibile autem maximum non destruit, sed confortat intellectum. Cum igitur Deus sit maxime intelligibilis quantum in se est, quia est primum intelligibile, videtur quod a nostro intellectu possit intelligi: non enim impediretur nisi propter suam excellentiam.

Respondeo dicendum, quod non est hic quaestio, utrum Deus in essentia sua immediate videri possit, hoc enim alterius intentionis est; sed utrum quocumque modo cognosci possit. Et ideo dicimus quod Deus cognoscibilis est; non autem ita est cognoscibilis, ut essentia sua comprehendatur. Quia omne cognoscens habet cognitionem de re cognita, non per modum rei cognitae, sed per modum cognoscentis. Modus autem nullius creaturae attingit ad altitudinem divinae majestatis. Unde oportet quod a nullo perfecte cognoscatur, sicut ipse seipsum perfecte cognoscit.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non est hoc modo existens sicut ista existentia, sed in eo est natura entitatis eminenter. Unde, sicut non est omnino expers entitatis, ita etiam non omnino est expers cognitionis, quin cognoscatur; sed non cognoscitur per modum aliorum existentium, quae intellectu creato comprehendi possunt.

Ad secundum dicendum, quod quamvis plus distet Deus a quolibet intelligibili, secundum naturae proprietatem, quam intelligibile a sensibili, tamen plus convenit in ratione cognoscibilis. Omne enim quod est separatum a materia, habet rationem ut cognoscatur sicut intelligibile: quod autem materiale est cognoscitur ut sensibile.

Ad tertium dicendum, quod species, per quam fit cognitio, est in potentia cognoscente secundum modum ipsius cognoscentis: unde eorum quae sunt magis materialia quam intellectus, species est in intellectu simplicior quam in rebus; et ideo hujusmodi dicuntur cognosci per modum abstractionis. Deus autem et Angeli sunt simpliciores nostro intellectu; et ideo species quae in nostro intellectu efficitur, per quam cognoscuntur, est minus simplex. Unde non dicimur cognoscere ea per abstractionem, sed per impressionem ipsorum in intelligentias nostras.

Ad quartum dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter, scilicet privative et negative. Infinitum privative est quod secundum suum genus est natum habere finem, non habens; et tale, cum sit imperfectum, ex sui imperfectione perfecte non cognoscitur, sed secundum quid. Infinitum negative dicitur quod nullo modo finitum est; et hoc est quiddam quod se ad omnia extendit, perfectissimum, non valens ab intellectu creato comprehendi, sed tantum attingi.

Ad quintum dicendum, quod philosophus, loquitur de cognitione intellectus connaturali nobis secundum statum viae; et hoc modo Deus non cognoscitur a nobis nisi per phantasmata, non sui ipsius, sed causati sui per quod in ipsum devenimus. Sed per hoc non removetur quin cognitio aliqua possit esse intellectus, non per viam naturalem nobis, sed altiolem, scilicet per influentiam divini luminis ad quam

phantasma non est necessarium.

Alia concedimus.

Tamen ad ultimum, quia concludit, quod Deus etiam nunc maxime cognoscatur a nobis, respondendum est, quod quodammodo est simile in intellectu et sensu, et quodammodo dissimile. In hoc enim simile est quod sicut sensus non potest in id quod non est proportionatum sibi, ita nec intellectus, cum omnis cognitio sit per modum cognoscentis, secundum Boetium: in hoc autem dissimile est quod intelligibile excellens non corrumpit, sicut excellens sensibile; unde intellectus non deficit a cognitione excellentis intelligibilis quia corrumpatur, sed quia non attingit. Et ideo non perfecte Deum videre potest intellectus creatus.

Articulus 2. Utrum Deum esse sit per se notum

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim dicuntur per se nota quorum cognitio naturaliter est nobis insita, ut: omne totum est majus sua parte. Sed cognitio existendi Deum, secundum Damascenum, naturaliter est omnibus insita. Ergo Deum esse est per se notum.

2. Item, sicut se habet lux sensibilis ad visum, ita se habet lux intellectualis ad intellectum. Sed lux visibilis seipsa videtur; immo nihil videtur, nisi mediante ipsa. Ergo Deus seipso immediate cognoscitur.

3. Item, omnis cognitio est per unionem rei cognitae ad cognoscentem. Sed Deus est per seipsum intrinsecus animae etiam magis quam ipsa sibi. Ergo per seipsum cognosci potest.

4. Praeterea, illud est per se notum quod non potest cogitari non esse. Sed Deus non potest cogitari non esse. Ergo ipsum esse, per se est notum. Probatio mediae est per Anselmum: Deus est quo majus cogitari non potest. Sed illud quod non potest cogitari non esse, est majus eo quod potest cogitari non esse. Ergo Deus non potest cogitari non esse, cum sit illud quo nihil majus cogitari potest. Potest aliter probari. Nulla res potest cogitari sine sua quidditate, sicut homo sine eo quod est animal rationale mortale. Sed Dei quidditas est ipsum suum esse, ut dicit Avicenna. Ergo Deus non potest cogitari non esse.

1. Contra, ea quae per se sunt nota, ut dicit philosophus, etsi exterius negentur ore, nunquam interius negari possunt corde. Sed Deum esse, potest negari corde. Psalm. 13, 1: dixit insipiens in corde suo: non est Deus. Ergo Deum esse non est

per se notum.

2. Item, quidquid est conclusio demonstrationis non est per se notum. Sed Deum esse demonstratur etiam a philosophis. Ergo Deum esse non est per se notum.

Respondeo, quod de cognitione alicujus rei potest aliquis dupliciter loqui: aut secundum ipsam rem, aut quo ad nos. Loquendo igitur de Deo secundum seipsum, esse est per se notum, et ipse est per se intellectus, non per hoc quod faciamus ipsum intelligibile, sicut materialia facimus intelligibilia in actu. Loquendo autem de Deo per comparisonem ad nos, sic iterum dupliciter potest considerari. Aut secundum suam similitudinem et participationem; et hoc modo ipsum esse, est per se notum; nihil enim cognoscitur nisi per veritatem suam, quae est a Deo exemplata; veritatem autem esse, est per se notum. Aut secundum suppositum, idest considerando ipsum Deum, secundum quod est in natura sua quid incorporeum; et hoc modo non est per se notum; immo multi inveniuntur negasse Deum esse, sicut omnes philosophi qui non posuerunt causam agentem, ut Democritus et quidam alii. Et hujus ratio est, quia ea quae per se nobis nota sunt, efficiuntur nota statim per sensum; sicut visis toto et parte, statim cognoscimus quod omne totum est majus sua parte sine aliqua inquisitione. Unde philosophus: principia cognoscimus dum terminos cognoscimus. Sed visis sensibilibus, non devenimus in Deum nisi procedendo, secundum quod ista causata sunt et quod omne causatum est ab aliqua causa agente et quod primum agens non potest esse corpus, et ita in Deum non devenimus nisi arguendo; et nullum tale est per se notum. Et haec est ratio Avicennae.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Damasceni

intelligenda est de divina cognitione nobis insita, secundum ipsius similitudinem et non secundum quod est in sua natura; sicut etiam dicitur, quod omnia appetunt Deum: non quidem ipsum prout consideratur in sua natura, sed in sui similitudine; quia nihil desideratur, nisi in quantum habet similitudinem ipsius, et etiam nihil cognoscitur.

Ad secundum dicendum, quod visus noster est proportionatus ad videndum lucem corporalem per seipsam; sed intellectus noster non est proportionatus ad cognoscendum naturali cognitione aliquid nisi per sensibilia; et ideo in intelligibilia pura devenire non potest nisi arguendo.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus sit in anima per essentiam, praesentiam et potentiam, non tamen est in ea sicut objectum intellectus; et hoc requiritur ad cognitionem. Unde etiam anima sibi ipsi praesens est; tamen maxima difficultas est in cognitione animae, nec devenitur in ipsam, nisi ratiocinando ex objectis in actus et ex actibus in potentias.

Ad quartum dicendum, quod ratio Anselmi ita intelligenda est. Postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deus, et possit cogitari non esse; sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare, Deum non esse; potest enim cogitare nihil hujusmodi esse quo majus cogitari non possit; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quo majus cogitari non potest.

Et similiter etiam dicendum ad aliam probationem.

Articulus 3. Utrum Deus possit cognosci ab homine per creaturas

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus possit cognosci per creaturas ab homine. Rom. 1, 20: invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Creatura autem videtur esse homo, secundum expositionem Magistri. Ergo per creaturas ab homine potest cognosci.

2. Item, videtur quod ab Angelo. Cognitio enim Dei per creaturas fit per hoc quod videtur divina bonitas relucens in creatura. Sed Angelus cognoscens res in proprio genere, videt divinam bonitatem in ipsis. Ergo cognoscit creatorem ex creaturis.

3. Item, videtur quod etiam bruta. Nulli enim fit praeceptum nisi ei qui cognoscit praeceptum. Sed Jonae 4 dicitur, quod praecepit dominus vermi, quod percuteret hederam. Ergo vermibus potest cognoscere divinum praeceptum, et ita potest etiam cognoscere praecipientem.

4. Item, videtur quod etiam a peccatoribus possit cognosci: dicitur enim Rom. 1, 21: cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt. Tales autem peccatores fuerunt. Ergo et cetera.

5. Contra, omnis effectus ducens in cognitionem suae causae, est aliquo modo proportionatus sibi. Sed creaturae non sunt proportionatae Deo. Ergo ex eis non potest homo in suam cognitionem venire.

6. Item, videtur quod nec Angeli. Quod enim per se cognoscitur, non cognoscitur per aliquid aliud. Sed Deum

cognoscunt Angeli per se, videntes ipsum in sua essentia. Ergo non cognoscunt ipsum per creaturas.

7. Item, videtur quod nec etiam a brutis. Nulla enim potentia affixa organo habet virtutem ad cognoscendum nisi speciem materialem, eo quod cognitio sit in cognoscente secundum modum ipsius. Sed bruta non habent virtutes cognoscitivas, nisi sensitivas, quae sunt affixae organo. Ergo nullo modo possunt cognoscere Deum, qui omnino est immaterialis.

8. Item, videtur quod nec etiam a peccatoribus. Ambrosius enim dicit super illud, Matth. 5, 8: beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt. Si qui mundo corde sunt, Deum videbunt, ergo alii non videbunt; neque enim maligni Deum videbunt, neque is qui Deum videre noluerit, potest videre Deum.

Respondeo dicendum, quod, cum creatura exemplariter procedat a Deo sicut a causa quodammodo simili secundum analogiam, eo scilicet quod quaelibet creatura eum imitatur secundum possibilitatem naturae suae, ex creaturis potest in Deum deveniri tribus illis modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam. Ad hoc autem quod aliquis ex creaturis in Deum deveniat, duo requiruntur: scilicet quod ipsum Deum possit aliquo modo capere, et ideo brutis non convenit talis processus cognitionis; secundo requiritur quod cognitio divina in eis incipiat a creaturis et terminetur ad creatorem; et ideo Angelis non convenit Deum cognoscere per creaturas, neque beatis hominibus, qui a creatoris cognitione procedunt in creaturas. Sed convenit iste processus hominibus, secundum statum viae, bonis et malis.

Primum ergo concedimus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Angelus cognoscat

divinam bonitatem relucere in creatura, non tamen ex creatura venit in creatorem, sed e contrario.

Ad tertium dicendum, quod praeceptum Dei non devenit ad vermem, ita quod intentionem praecepti apprehenderet, sed quia divina virtute mota est ejus aestimativa naturali motu ad explendum illud quod Deus disponebat.

Quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod creatura est effectus non proportionatus creatori; et ideo non ducit in perfectam cognitionem ipsius sed in imperfectam.

Sextum et septimum concedimus.

Ad octavum dicendum, quod Ambrosius loquitur de visione Dei per essentiam, quae erit in patria, ad quam nullus malus poterit pervenire. Similiter etiam ad cognitionem fidei nullus venit nisi fidelis. Sed cognitio naturalis de Deo communis est bonis et malis, fidelibus et infidelibus.

Articulus 4. Utrum philosophi naturali cognitione cogoverint Trinitatem ex creaturis

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod philosophi naturali cognitione ex creaturis in Trinitatem devenerunt. Dicit enim Aristoteles: et per hunc quidem numerum, scilicet ternarium, adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum eminentem proprietatibus eorum quae creata sunt. Similiter etiam Plato, loquitur multa de paterno intellectu et multi alii philosophi.

2. Praeterea, philosophi potuerunt devenire in cognitionem eorum quae in creaturis relucent. Sed in anima est expressa similitudo Trinitatis personarum. Ergo videtur quod per potentias animae, quas philosophi multum consideraverunt, potuerunt in Trinitatem personarum devenire.

3. Item, Richardus de s. Victore, dicit: credo sine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis, quae necesse est esse, non modo probabilia, immo et necessaria argumenta non desunt. Sed necessarium est cognoscere Trinitatem. Ergo videtur quod ad ipsius cognitionem philosophi rationem habere potuerunt. Quod etiam videtur ex probationibus supra inductis, dist. 2, art. 4, quibus Trinitas probatur.

4. Item, dicitur Rom. 1 in Glossa quod philosophi non pervenerunt ad notitiam personae tertiae, scilicet spiritus sancti, et idem habetur super Exod. 8, ubi dicitur, quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo. Ergo videtur ad minus quod ad notitiam duarum personarum venerunt.

1. Contra, Heb. 11, 1: fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium. Sed Deum esse trinum et unum, est articulus fidei. Ergo non est apparens rationi.

Respondeo dicendum, quod per naturalem rationem non potest perveniri in cognitionem Trinitatis personarum; et ideo philosophi nihil de hoc sciverunt, nisi forte per revelationem vel auditum ab aliis. Et hujus ratio est, quia naturalis ratio non cognoscit Deum nisi ex creaturis. Omnia autem quae dicuntur de Deo per respectum ad creaturas, pertinent ad essentiam et non ad personas. Et ideo ex naturali ratione non venit nisi in attributa divinae essentiae. Tamen personas, secundum appropriata eis, philosophi cognoscere potuerunt, cognoscentes potentiam, sapientiam, bonitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum expositionem Commentatoris, Aristoteles non intendit Trinitatem personarum in Deo ponere; sed propter hoc quod in omnibus creaturis apparet perfectio in ternario, sicut in principio, medio et fine, ideo antiqui honorabant Deum in sacrificiis et orationibus triplicatis. Plato autem dicitur multa cognovisse de divinis, legens libros veteris legis, quos invenit in Aegypto. Vel forte intellectum paternum nominat intellectum divinum, secundum quod in se quodam modo concipit ideam mundi, quae est mundus archetypus.

Ad secundum dicendum, quod similitudo Trinitatis relucens in anima est omnino imperfecta et deficiens, sicut infra dicet Magister. Sed dicitur expressa per comparisonem ad similitudinem vestigii.

Ad tertium dicendum, quod si dictum Richardi intelligatur universaliter, quod omne verum possit probari per rationem, est expresse falsum; quia prima principia per se nota non probantur. Si autem aliqua sunt in se nota quae nobis occulta sunt, illa probantur per notiora quo ad nos. Notiora autem quo ad nos sunt effectus principiorum. Ex effectibus autem

creaturarum, Trinitas personarum probari non potest, ut dictum est. Et ideo relinquitur quod nullo modo possit probari; et omnes rationes inductae sunt magis adaptationes quaedam, quam necessario concludentes. Remoto enim per impossibile intellectu distinctionis personarum, adhuc remanebit in Deo summa bonitas et beatitudo et caritas.

Ad quartum dicendum, quod philosophi non pervenerunt in cognitionem duarum personarum quantum ad propria, sed solum quantum ad appropriata, non inquantum appropriata sunt, quia sic eorum cognitio dependeret ex propriis, sed inquantum sunt attributa divinae naturae. Et si objiciatur, quod similiter deveniunt in cognitionem bonitatis, quae appropriatur spiritui sancto, sicut in cognitionem potentiae et sapientiae, quae appropriantur patri et filio: dicendum, quod bonitatem non cognoverunt quantum ad potissimum effectum ipsius, incarnationem scilicet et redemptionem. Vel quia non tantum intenderunt venerationi bonitatis divinae, quam etiam non imitabantur, sicut venerati sunt potentiam et sapientiam.

DISTINCTIO 3. QUAESTIO 2**Prooemium**

Deinde quaeritur de vestigio, circa quod quaeruntur tria: 1 quid sit vestigium; 2 de partibus vestigii; 3 utrum in omni creatura vestigium inveniatur.

Articulus 1. Utrum similitudo Dei in creaturis, possit dici vestigium

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod similitudo creatoris reperta in creatura, non potest dici vestigium. Per vestigium enim res investigatur. Sed divina majestas est investigabilis: unde dicitur Rom. 11, 33: o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus. Et Psalm. 76, 20: et vestigia tua non cognoscentur. Ergo videtur quod similitudo creatoris in creatura non sit vestigium.

2. Praeterea, vestigium est impressio quaedam consequens motum ejus cujus est vestigium. Sed Deus res producit sine aliquo sui motu, Jac. 1, 17: apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. Ergo vestigium non potest dici de similitudine creaturae, quae a creatore producitur.

3. Item, vestigium, secundum quod hic sumitur, inducit in cognitionem personarum. Sed per creaturas non potest haberi cognitio Trinitatis, ut dictum est. Ergo similitudo reperta in creaturis non debet dici vestigium; vel vestigium non ducit in Trinitatem.

4. Item, Gregorius dicit, super illud Job 11, 7: forsitan vestigia Dei comprehendes? Benignitas visitationis, qua viam nobis ostendit, ejus vestigia dicuntur. Ergo videtur, quod vestigium non sit similitudo Dei reperta in creaturis.

Respondeo dicendum, quod vestigium, secundum quod hic sumitur, metaphoricè accipitur, et sumitur ad similitudinem vestigii proprie dicti, quod est impressio quaedam, confuse ducens in cognitionem alicujus, cum non repraesentet ipsum

nisi secundum partem, scilicet pedem, et secundum inferiorem superficiem tantum. Tria ergo considerantur in ratione vestigii: scilicet similitudo, imperfectio similitudinis, et quod per vestigium in rem cuius est vestigium devenitur. Secundum hoc ergo, quia in creaturis invenitur similitudo creatoris, per quam in ipsius cognitionem devenire possimus, et est imperfecta similitudo; ideo in creaturis dicitur vestigium creatoris. Et quia magis deficiunt a repraesentatione distinctionis personarum, quam essentialium attributorum; ideo magis proprie dicitur creatura vestigium, secundum quod ducit in personas, quam secundum quod ducit in divinam essentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod divinae viae dicuntur investigabiles, quia non ad plenum ipsius opera comprehendere possumus, non quod ex creaturis nullo modo in ipsas devenire possimus.

Ad secundum dicendum, quod in his quae dicuntur per translationem, sufficit quod attendatur similitudo quantum ad aliquid, et non oportet quod quantum ad omnia; alias esset identitas, et non similitudo.

Ad tertium dicendum, quod per vestigium non devenimus in cognitionem personarum, nisi valde confuse; quia per appropriata personis, magis quam per ipsarum propria, sicut patet ex littera. Appropriata autem sunt essentialia, quamvis similitudinem habeant cum propriis personarum.

Ad quartum dicendum, quod uni rei possunt esse multa similia; unde non est inconveniens quod ab eodem transmutentur aliqua diversa secundum diversas similitudines; et ideo potest esse quod similitudo reperta in creaturis dicatur vestigium in quantum confuse repraesentat; et opera divinae bonitatis in mysterio incarnationis ostensa

dicantur vestigia Dei inquantum per ea nobis via paratur ad
veniendum in ipsum.

Articulus 2. Utrum partes vestigii sint tres tantum vel duae

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod debeant esse tantum duae partes vestigii. Vestigium enim est proprietas quaedam creaturae. Sed creatura habet tantum duas partes essentielles, scilicet materiam et formam. Ergo videtur quod secundum has partes duae tantum sint partes vestigii.

2. Item, videtur quod quatuor. Per vestigium enim non tantum repraesentatur personarum Trinitas, sed etiam unitas essentiae. Ergo oportet esse tria respondentia tribus personis et quartum respondens unitati essentiae.

3. Item, vestigium dicitur in creatura secundum quod repraesentat creatorem. Cum igitur in creaturis repraesententur plurima attributa ipsius Dei, quae participantur a creaturis, sicut patet per Dionysium, videtur quod sint plurimae partes.

4. Item, a diversis inveniuntur partes diversae assignatae; sicut Sap. 11, 21 dicitur: omnia in numero, pondere et mensura disposuisti; et Augustinus, ponit modum, speciem et ordinem; et multis aliis modis secundum diversos. Quaeritur ergo de ratione diversitatis assignationum.

Respondeo dicendum, quod vestigium invenitur in creatura, in quantum imitatur divinam perfectionem. Perfectio autem creaturae non statim habetur in suis principiis, quae imperfecta sunt, ut patet in materia et forma, quorum neutrum habet per se esse perfectum; sed in conjunctione ipsius creaturae ad suum finem. Distantia autem natura non conjungit sine medio: et ideo in creaturis invenitur principium,

medium et finis, secundum quae tria ponebat Pythagoras perfectionem cujuslibet creaturae. Et secundum rationem etiam horum trium repraesentatur in creaturis distinctio divinarum personarum, in quibus filius est media persona, sed spiritus sanctus est in quo terminatur processio personarum. Contingit autem inter duo extrema esse plura media; et ideo contingit quod principium et medium et finis diversimode possunt assignari, secundum quod ex his omnibus, scilicet principio, medio et fine, et multis mediis, quaedam possunt accipi ut principium et quaedam ut medium et quaedam ut finis, diversimode combinando; et ideo contingit quod a diversis partes vestigii diversimode sunt assignatae. Verbi gratia, primum quod pertinet ad perfectionem rei, sunt principia ipsius rei; ultimum autem est perfectio ipsius rei secundum operationem suam ad alias res non tantum prout in se perfecta est. Inter haec autem multa sunt media. Est enim dispositio principiorum, sive inclinatio ad esse principii; est etiam limitatio principiorum sub forma principii, et est forma ipsius principii et est virtus et operatio et multa hujusmodi. Potest ergo assignari vestigium, ut pro principio sumatur solum illud quod primum est, scilicet ipsa substantia principiorum; et pro medio illud quod est immediate sequens, scilicet dispositio principiorum sive inclinatio ad esse principii; et pro fine illud totum quod consequitur; et secundum hoc sumitur illud quod dicitur Sapient. 11, numerus, pondus et mensura; quia numerus pertinet ad pluralitatem principiorum, pondus ad inclinationem principiorum in esse principii, mensura ad terminationem principiorum sub esse creati terminat; ita quod in ista terminatione sumatur et terminatio in esse et in operari et in omnibus aliis. Item potest aliter sumi, ut pro principio sumatur ipsa substantia principiorum et inclinatio et quidquid aliud pertinet ad principia, et pro medio sumatur ipsa forma principii, et pro ultimo sumatur ipsa comparatio ipsius rei ad ea quae sunt extra rem. Et sic

sumuntur illa verba Augustini: quod constat, quod discernitur, quod congruit. Constat enim res per ipsa sua principia, discernitur per formam, congruit per comparisonem ad alterum: et quasi similiter sumuntur ista, modus, species et ordo; ita quod modus pertineat ad principia determinata sub esse principiati, species ad formam, ordo ad comparisonem ad alterum; nisi quod ista sunt abstracta et prima concreta; et quasi similiter accipiuntur ista, unum, verum et bonum; ut unitas rei pertineat ad suam determinationem prout ex principiis constituta est, et veritas secundum quod habet formam, et bonum secundum quod ordinatur ad finem. Item etiam potest sumi pro principio tota res secundum quod est etiam perfecta per formam, et pro medio virtus, et pro fine operatio; et sic sumitur illa Dionysii: essentia, virtus et operatio. Et sic patet quod secundum quod perfectio rei potest intelligi terminari ad diversa, et secundum quod unum membrum potest multa vel pauca includere, invenitur diversitas partium vestigii in omnibus secundum unam communem rationem principii, medii et finis signatam.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sint duae partes essentiales creaturae, nihilominus tamen est accipere habitudinem unius ad alteram, et multas etiam perfectiones consequentes, secundum quas partes vestigii assignari possunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut in Deo essentia non facit numerum cum personis, ita et in creatura est, quod tribus partibus vestigii substat ipsum esse creaturae repraesentans essentiam non connumeratum tribus partibus vestigii.

Ad tertium dicendum, quod proprietates creaturarum, ex quibus ducimur in divina attributa, quamvis sint plura, habent tamen ordinem ad invicem principii, medii et finis, sub

quorum rationibus in tres personas ducunt, qualitercumque diversificentur.

Articulus 3. Utrum in omni creatura sit vestigium

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non in omni creatura sit vestigium. Similitudo enim vestigii dividitur contra similitudinem imaginis. Sed quaedam creaturae sunt in quibus est similitudo imaginis, sicut in homine. Ergo in illis non est vestigium.

2. Item, vestigium est similitudo imperfecte repraesentans. Sed aliquae creaturae sunt perfecta similitudo divinae bonitatis, sicut gratiae gratum facientes, cum quibus Deus dicitur inhabitare in homine. Ergo in illis non est vestigium.

3. Item, si accipiamus singulas partes vestigii, quaelibet earum creatura est, sicut modus, vel species. Si igitur in qualibet creatura est vestigium, tunc modi erit modus, species et ordo; et ita erit abire in infinitum, quod nec intellectus nec natura patitur.

4. Item, Ambrosius dicit: lucis natura est ut non sit in numero, pondere et mensura, sicut alia creatura. In his autem tribus attenditur vestigium, secundum Augustinum, ut dictum est, art. antecedent. Cum igitur lux sit creatura, videtur quod non in qualibet creatura sit vestigium.

5. Item, Bernardus: modus caritatis est non habere modum. Ergo caritas, cum sit creatura, non habet modum, speciem et ordinem; et sic idem quod prius.

1. Contra, Sap. 11, 2: omnia in numero, pondere et mensura disposuisti. Item Augustinus loquens de modo, specie, et ordine, dicit: ubi haec tria magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum. Sed omnis creatura est

aliquod bonum. Ergo omnis creatura habet haec tria.

Respondeo dicendum, quod vestigium invenitur in creatura, secundum quod consequitur esse perfectum a Deo, ut supra dictum est, art. praecedenti. Unde in his tantum simpliciter est invenire vestigium quae perfecta sunt in se; et hujusmodi sunt tantum individua in genere substantiae. Accidentia autem non habent esse, nisi dependens a substantia; unde etiam in accidentibus non est vestigium, nisi secundum ordinem ad substantiam; ita quod accidentia magis sint modi, species et ordines substantiarum, quam ipsa habeant speciem, modum et ordinem: nisi effective Deus dicatur species, modus et ordo accidentium. Tamen, cum secundum quodlibet accidens addatur aliquod esse ipsi substantiae, erit secundum illud esse aliquo modo considerare vestigium. Unde quod privat illud accidens, privat partes vestigii, scilicet modum, speciem et ordinem, quantum ad illud esse; sicut peccatum, quod privat gratiam, dicitur privatio modi, speciei et ordinis, secundum esse gratuitum; nihilominus tamen manent haec tria secundum esse naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod in superiori semper includitur virtus inferioris, sicut in anima etiam est virtus naturae. Anima enim est natura ipsius corporis, quod per ipsam movetur, et dat sibi esse naturale, et super hoc habet proprias operationes suas: et ideo cum similitudo imaginis sequatur animam secundum id quod intellectualis est, non excluditur ab ea ratio vestigii, quae consequitur ipsam secundum quod natura quaedam est creata.

Et similiter etiam dicendum ad secundum, quod gratia gratum faciens, secundum id quod addit aliis creaturis, dicitur perfecta similitudo, non quidem simpliciter, sed respectu aliarum creaturarum similitudinum; sed secundum id in quo communicat

cum aliis creaturis, habet rationem vestigii.

Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur modificari aliquo dupliciter. Vel formaliter, et sic res dicitur modificari suo modo, qui in ipsa est. Vel effective, et sic omnia modificantur ab eo qui modum rebus imponit; et hinc est quod Deus dicitur effective modus omnium rerum. Secundum hoc ergo dico, quod modus creaturae non habet modum quo formaliter modificetur, sed modum modificantem effective; et ita est in omnibus aliis partibus vestigii.

Ad quartum dicendum, quod lux in se considerata, creata est in numero, pondere et mensura, cum habeat finitum esse et posse, sicut et aliae creaturae; sed respectu aliarum creaturarum corporalium habet indeterminatam virtutem, eo quod per lucem omnia corpora aliquo modo informantur et per ipsam omnia corpora inferiora perficiuntur in suis naturis; et hoc accidit sibi in quantum est forma universalis et primi alterantis, scilicet caeli; et pro tanto non dicitur in numero, pondere et mensura esse creata.

Ad ultimum dicendum, quod caritas potest dupliciter considerari. Aut secundum esse quod habet in subjecto; et hoc modo modum habet secundum mensuram capacitatis recipientis, vel ex natura vel ex conatu. Aut secundum inclinationem in objectum, et sic intelligitur non habere modum: quia objectum, cum sit infinitum, non proportionatur voluntati nostrae: unde nunquam tantum potest amare Deum quin amplius amandus sit et se amare velit.

EXPOSITIO TEXTUS

Invisibilia, quantum ad attributa quibus Deus in se perfectus est: virtus, secundum quam creaturas producit; divinitas, secundum quod creaturae recurrunt in ipsum ut in finem. Vel invisibilia dicit quantum ad opera, virtus quantum ad potentiam, divinitas quantum ad essentiam. Propter excellentiam. Contra, Angelus praecellit hominem, ut in Psalm. 8, 7: minuisti eum paulo minus ab Angelis. Dicendum, quod homo et Angelus possunt tripliciter considerari. Aut per relationem ad finem; et sic sunt aequales: erunt enim homines sicut Angeli in caelo, sicut habetur Matth. 22. Aut quantum ad reparationem divinam; et sic homo major est Angelo, in quantum humana natura assumpta est in unitatem personae divinae. Aut quantum ad utramque naturam in se; et sic natura Angeli nobilior est. Vel dicendum, quod mundus accipitur hic, secundum quod est continentia visibilium tantum; et ita inter creaturas mundi, quas homo excellit, non computatur Angelus. Ex perpetuitate namque creaturarum intelligitur conditor aeternus. Quia causa semper est nobilior causato; unde si causatum est perpetuum, oportet quod causa prima sit aeterna; et sic de aliis. Perfectissima pulchritudo intelligitur filius. Pulchritudo consistit in duobus, scilicet in splendore, et partium proportionem. Veritas autem habet splendoris rationem et aequalitas tenet locum proportionis.

DISTINCTIO 3. QUAESTIO 3

Prooemium

Nunc vero jam ad eam perveniamus disputationem, ubi in mente humana (...) Trinitatis imaginem reperiamus. In parte ista ostendit Trinitatem personarum et unitatem essentiae per similitudinem imaginis: et dividitur in partes tres: in prima ostendit substantiam imaginis, in secunda ostendit, secundum quid attendatur imago, ibi: ecce enim mens meminit sui, intelligit se, diligit se; in tertia, ex similitudine imaginis ducit in Trinitatem personarum, ibi: quapropter juxta istam considerationem (...) credamus, patrem et filium et spiritum sanctum unum esse Deum. Ecce enim mens meminit sui, intelligit se, diligit se. Hic inquit secundum quod attendatur imago in mente: et primo assignat imaginem secundum potentias; secundo, secundum habitus, ibi: potest etiam alio modo, aliisque nominibus distingui Trinitas in anima. Circa primum tria facit. Primo partes imaginis assignat: secundo ostendit in eis similitudinem trium personarum, ibi: haec igitur tria potissimum tractemus; tertio ostendit dissimilitudinem, ibi: verumtamen caveat ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam ita ei comparet ut omnino existimet similem. Haec igitur tria potissimum tractemus. Hic ostendit in tribus potentiis assignatis similitudinem personarum: et primo inducit probationem; secundo ponit dictorum manifestationem, ibi: mens autem hic pro animo ipso accipitur; tertio excludit objectionem, ibi: hic attendendum est diligenter. In primo duo facit: primo ostendit similitudinem quo ad personarum distinctionem et essentiae unitatem; secundo quo ad personarum aequalitatem, ibi: aequalia etiam

sunt non solum singula singulis, sed etiam singula omnibus. Quam aequalitatem ostendit tali ratione. Quaecumque se includunt invicem, sunt aequalia. Sed quaelibet dictarum potentiarum capit aliam, et quaelibet capit omnes. Ergo quaelibet est aequalis alteri, et quaelibet est aequalis omnibus simul, sicut est de divinis personis. Minorem probat ibi: totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini: et primo de memoria; secundo de intelligentia, ibi: similiter cum haec tria intelligo, tota simul intelligo; tertio de voluntate, ibi: voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque meam memoriam capit. Primum ostendit sic. Quidquid est praesens memoriae, illud est in memoria. Sed ipsa tota memoria est sibi praesens. Ergo totam se capit. Item, quidquid intelligo et volo, scio me intelligere et velle. Sed quidquid scio me intelligere et velle, est in memoria. Ergo quidquid intelligo et volo est in memoria. Ergo memoria capit se totam et intellectum et voluntatem. Secundo probat idem de intelligentia, hoc modo. Omne quod non est ignotum, est in intellectu. Sed quidquid est volitum vel intellectum vel in memoria existens, est non ignotum. Ergo omne hujusmodi est in intellectu. Intelligentia ergo capit omnes tres. Tertio ostendit idem de voluntate. Omne illud quo utor, est in voluntate mea, quacumque operatione utor; quia voluntas est universalis motor virium. Sed omni eo quod volo vel intelligo vel memoror, utor. Ergo omne hujusmodi est in voluntate mea, et sic voluntas capit omnes. Quo facto concludit similitudinem, ibi: cum itaque invicem a singulis et omnia et tota capiantur, aequalia sunt tota singula totis singulis. Mens autem hic pro animo ipso accipitur. Hic manifestat quaedam quae dixerat: et primo quomodo accipiatur mens; secundo quomodo accipiatur memoria, ibi: illud etiam sciendum. Hic attendendum est diligenter, ex quo sensu accipiendum sit quod supra dixit. Hic removet objectionem contra illud quod dictum est, tres dictas potentias esse unam essentiam: et primo ponit objectum;

secundo solutionem, ibi: sed jam videndum est quomodo haec tria dicantur una substantia. Objectio autem sumitur ex duobus. Primo ex hoc quod nulla proprietas est essentia ejus cujus est proprietas. Sed potentiae sunt proprietates naturales ipsius animae. Ergo non sunt una essentia animae. Secunda ponitur ibi: et haec tria etiam ad se ipsa referuntur. Et sumitur ex hoc quod istae potentiae dicuntur relative ad invicem; unde et differunt ab invicem. Ergo mirum videtur quomodo omnia possint esse una essentia. Verumtamen caveat ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam ita ei comparet ut omnino existimet similem. Hic ostendit dissimilitudinem: et dividitur in duas, secundum duas dissimilitudines. Secunda ibi: rursus et imago, quae est homo habens illa tria, una persona est. Potest etiam alio modo aliisque nominibus distingui Trinitas in anima. Hic assignat imaginem secundum habitus: et primo assignat partes imaginis; secundo probat similitudinem, ibi: haec autem tria, cum sint distincta a se invicem, dicuntur tamen esse unum; tertio concludit suam intensionem, ibi: mens itaque rationalis considerans haec tria et illam unam essentiam in qua ista sunt, extendit se ad contemplationem creatoris. Ostendit autem similitudinem quantum ad tria. Primo quantum ad personarum distinctionem in essentiae unitate; secundo quantum ad personarum processionem, ibi: et est ipsa mens quasi parens, et notitia ejus quasi proles ejus; tertio quantum ad aequalitatem, ibi: nec minor est proles parente. Quam ostendit dupliciter. Primo, quia quanta est mens, tanta se intelligit et amat; secundo, quia haec tria mutuo se includunt, ibi: sunt etiam singula in se ipsis. Ad intelligentiam hujus partis duo quaeruntur: 1 de subjecto imaginis; 2 de partibus imaginis enumeratis.

Articulus 1. Utrum tantum mens sit subjectum imagineis

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod non tantum mens sit subjectum imagineis. Augustinus enim ostendit, imagineis Trinitatis in visu corporali secundum tria quae necessaria sunt ad visionem, scilicet res exterior et imago ejus in oculo, et intentio videntis, quae ista duo conjungit. Visus autem corporeus non pertinet ad mentem. Ergo et cetera.

2. Item, Damascenus, assignat imagineis in libero arbitrio, quod etiam non videtur esse de pertinentibus ad mentem.

3. Item, Augustinus: imago Trinitatis ibi quaerenda est in anima nostra, quo nihil habet melius. Haec autem videtur esse ratio superior, secundum quam aeternis contemplandis inhaeret. Ergo videtur quod in ratione superiori sit imago.

4. Item, Dionysius: Angelus est imago divina. Ergo videtur quod non tantum in mente nostra sit imago.

5. Contra, videtur quod in nulla creatura sit imago. Imago enim, ut dicit Hilarius, est rei ad rem coaequandam discreta et unica similitudo. Sed nulla res creata coaequat creatorem. Ergo in nulla creatura potest imago creatoris inveniri.

Respondeo dicendum, quod imago in hoc differt a vestigio: quod vestigium est confusa similitudo alicujus rei et imperfecta; imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest. Et ideo in illis tantum creaturis dicitur esse imago Dei quae propter sui nobilitatem ipsum perfectius imitantur et repraesentant; et

ideo in Angelo et homine tantum dicitur imago divinitatis, et in homine secundum id quod est in ipso nobilius. Alia autem, quae plus et minus participant de Dei bonitate, magis accedunt ad rationem imaginis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus in multis ostendit similitudinem Trinitatis esse; sed in nullo esse perfectam similitudinem, sicut in potentiis mentis, ubi invenitur distinctio consubstantialis et aequalitas. Constat autem illa tria in visu dicta, non esse consubstantialia, et ideo solum in mente ponit imaginem.

Ad secundum dicendum, quod in libero arbitrio non potest esse perfecta similitudo, cum non inveniatur ibi aliqua distinctio potentiarum; nec etiam est excellentior pars animae, cum sit tantum operativa. Constat autem quod contemplativa nobilior est parte operativa. Sed Damascenus assignat ibi imaginem, large vocans imaginem quamcumque similitudinem. Imitatur autem Deum liberum arbitrium, inquantum est primum principium suorum operum non potens cogi.

Ad tertium dicendum, quod ratio superior inhaeret aeternis contemplandis, inquantum sunt regula et norma agendorum, prout scilicet ex divinis rationibus dirigimur in nostris operibus. Unde ibi non est imago; sed in illa parte quae aeterna secundum se contemplatur.

Ad quartum dicendum, quod imago Trinitatis potest attendi tripliciter. Vel quantum ad expressam repraesentationem divinatorum attributorum; et sic, cum divinae bonitates copiosius effulgeant in Angelo quam in homine, Angelus est expressior imago Dei quam homo, unde etiam signaculum dicitur Ezech. 28, secundum expositionem Gregorii. Vel

quantum ad distinctionem personarum; et sic expressior est similitudo in homine quam in Angelo, quia in Angelo suae potentiae sunt minus distinctae. Vel inquantum ipse Deus est principium rerum; et sic imago invenitur in homine et non in Angelo, inquantum unus homo est principium omnium hominum, sicut Deus omnium rerum, et inquantum anima est in toto corpore tota, sicut Deus in mundo. Sed quia ista repraesentatio est quantum ad exteriora, simpliciter concedendum est quod Angelus magis est ad imaginem, quam homo.

Ad ultimum dicendum, quod imago invenitur in filio et in creatura differenter, ut dicit Augustinus, sicut imago regis in filio, et in denario. Filius enim Dei est perfecta imago patris, perfecte repraesentans ipsum: creatura autem, secundum quod deficit a repraesentatione, deficit a perfecta ratione imaginis. Unde etiam dicitur imago, et ad imaginem: quod de filio non dicitur. Et ideo non oportet quod creatura simpliciter adaequet creatorem: hoc enim tantum verum est de filio, qui est perfecta imago; sed sicut secundum quid repraesentat, ut imperfecta imago, ita etiam secundum quid coaequat.

DISTINCTIO 3. QUAESTIO 4**Prooemium**

Deinde quaeritur de partibus imaginis: et primo de prima assignatione; secundo de secunda. Circa primum quaeruntur quinque: 1 de partibus imaginis quid unaquaeque sit, et qualiter ab invicem differant; 2 quomodo se habeant ad essentiam, utrum sint ipsa essentia animae; 3 quomodo se habeant ad invicem, utrum scilicet una ex alia oriatur; 4 de ipsis per comparisonem ad objectum, scilicet respectu cujus objecti attenditur in ipsis imago Trinitatis; 5 de ipsis per comparisonem ad actum, utrum scilicet semper sint in suis actibus dictae potentiae.

Articulus 1. Utrum memoria pertineat ad imaginem

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod memoria non pertineat ad imaginem. Sicut enim dicit Augustinus, quod in anima reperies commune cum brutis, ad sensualitatem pertinet. Memoria autem est communis nobis et brutis. Igitur cum imago non sit in sensualitate, videtur quod memoria ad imaginem non pertineat.

2. Item, omnis potentia apprehendens determinatam temporis differentiam pertinet ad sensitivam partem et non ad intellectum, qui est universalium, quae abstrahunt a quolibet tempore. Sed memoria concernit tempus praeteritum. Ergo non pertinet ad intellectivam partem in qua est imago, sed ad sensitivam.

3. Item, dicitur a Commentatore, quia natura intellectiva dividitur in intellectum et voluntatem; nec ullus unquam philosophus in intellectiva parte posuit memoriam; qui tamen potentias animae consideraverunt. Ergo memoria non pertinet ad imaginem.

4. Item, videtur quod nec intelligentia pertineat ad imaginem. Secundum enim Dionysium, distinguuntur quatuor gradus entium, scilicet intellectualia, rationalia, sensibilia et simpliciter existentia. Homo autem non continetur sub intellectualibus, sed sub rationalibus. Cum igitur hic quaeratur quid sit imago, secundum quod est in homine, videtur quod intelligentia ad imaginem non pertineat.

5. Item, potentiae distinguuntur per actus. Sed nosse et intelligere non differunt nisi forte sicut habere in habitu et intueri in actu, secundum quae non diversificantur potentiae,

cum ejusdem potentiae sit habere habitum et elicere actum. Ergo intelligentia, cujus actus assignatur intelligere, non est alia potentia a memoria, cujus assignatur nosse.

6. Item, videtur quod nec voluntas. Voluntas enim est principium operativum. Sed imago quaerenda est in parte suprema quae est speculativa. Ergo voluntas non pertinet ad imaginem.

7. Item, Augustinus: imago est in potentia cognoscendi, similitudo in potentia diligendi. Sed voluntas non est potentia cognoscendi, sed magis diligendi. Ergo non pertinet ad imaginem sed ad similitudinem.

8. Praeterea, illud quod imperat aliis et movet alia, est prius eis. Sed voluntas movet omnes potentias alias, ut dicit Anselmus. Ergo est prior quam memoria et intelligentia, et ita non respondet ordini personarum ista assignatio, cum voluntas spiritui sancto approprietur.

Respondeo dicendum, quod omnis proprietas consequens essentiam animae secundum suam naturam, vocatur hic potentia animae, sive sit ad operandum sive non. Cum igitur natura animae sit receptibilis in quantum habet aliquid de possibilitate, eo quod omne habens esse ab aliquo est possibile in se, ut probat Avicenna, et non sit impressa organo corporali, cum habeat operationem absolutam a corpore, scilicet intelligere; consequitur ipsam quaedam proprietas, ut impressa retineat. Unde dicitur, quod anima est locus specierum, praeter quam non tota, sed intellectus. Ista ergo virtus retinendi dicitur hic potentia memoriae. Ulterius, quia anima est immunis a materia, et omnis talis natura est intellectualis, consequitur ut id quod in ipsa tenetur ab ea intelligatur, et ita post memoriam sequitur intelligentia. Item,

quia id quod intelligitur accipitur ut conveniens intelligenti, ideo consequitur voluntas, quae tendit in ipsum conveniens: nec potest ultra procedere; quia voluntas est respectu finis, cum ejus objectum sit bonum, et rei perfectio non extendatur ultra finem. Et secundum hoc sunt tres potentiae distinctae ab invicem, memoria, intelligentia et voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod memoria, secundum quod hic sumitur, non est communis nobis et brutis, ut patet ex auctoritate philosophi inducta, in corp., art., quia sola intellectiva anima in se retinet quod accipit, sed sensitiva in organo corporali.

Ad secundum dicendum, quod aequivocatur nomen memoriae. Memoria enim, secundum quod hic accipitur, abstrahit a qualibet differentia temporis, ut in littera dicitur, quia est praesentium, praeteritorum et futurorum; unde sumitur hic pro memoria quae est potentia sensitivae partis, quae habet organum in postrema parte capitis, et est thesaurus intentionum sensibilibum cum sensu, non a sensu acceptarum, ut dicit Avicenna.

Ad tertium dicendum, quod philosophi accipiebant potentias illas tantum quae ordinantur ad aliquem actum. Proprietas autem retentiva ipsius animae non habet aliquem actum; sed loco actus habet hoc ipsum quod est tenere; et ideo de memoria sic dicta non fecerunt mentionem inter potentias animae.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris; et ideo natura animae in sui supremo attingit infimum naturae angelicae; et ideo aliquo modo participat intellectualitatem in sui summo. Et quia secundum optimum

sui assignatur imago in anima, ideo potius assignatur secundum intelligentiam, quam secundum rationem; ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata: unde inquirendo cognoscit et sub continuo tempore quod intellectui statim et plena luce confertur; et ideo dicitur esse intellectus principiorum primorum, quae statim cognitioni se offerunt.

Ad quintum dicendum, quod intelligere et nosse differunt: nosse enim est notitiam rei apud se tenere; intelligere autem dicit intueri. Quamvis autem cujuslibet potentiae sit tenere suum habitum et objectum; hoc tamen non est earum, nisi inquantum est in eis virtus memoriae, quae immediate sequitur essentiam naturae, sicut virtus prioris semper est in posteriori.

Ad sextum dicendum, quod voluntatis objectum est bonum. Bonum autem habet rationem finis. Finis autem est et contemplationis et actionis. Et ideo voluntas non tantum se habet ad partem activam, sed etiam ad contemplativam: unde pertinet ad supremam partem animae.

Ad septimum dicendum, quod Augustinus vocat large potentiam cognoscendi, sive quae ordinatur ad cognitionem, sicut memoria, sive qua cognoscitur, sicut intelligentia, sive quae cognitionem consequitur, sicut voluntas. Potentiam autem diligendi nominat habitus gratuitos, quibus Deum meritorie diligimus; et ideo dicitur quod homo per peccatum amittens Dei similitudinem abiit in regionem dissimilitudinis, sed non amisit imaginem.

Ad octavum dicendum, quod, sicut in artibus est quod illa quae considerat finem, imperat et movet artes considerantes ea quae sunt ad finem, sicut medicus imperat pigmentario, ut supra dictum est, ita etiam est in potentiis animae. Voluntas enim,

quia considerat finem, movet alias omnes potentias quae ordinantur ad finem et imperat eis actus suos. Unde quamvis prior sit movendo, non tamen sequitur quod sit prior in esse; sicut etiam finis est ultimus in esse, et tamen movet efficientem.

Articulus 2. Utrum potentiae animae sint essentia eius

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod essentia animae sit suae potentiae. Primo per hoc quod dicitur in littera: ista tria sunt una mens, una vita, una essentia.

2. Item, idem est principium essendi et operandi. Sed anima est principium essendi, cum sit forma substantialis corporis. Ergo per seipsam est principium operationum. Non oportet ergo esse potentias medias.

3. Item, forma substantialis nobilior est quam accidentalis. Sed forma accidentalis facit operationes suas sine aliqua virtute media. Ergo et forma substantialis; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, materia prima est sua potentia. Sed sicut in materia est potentia passiva, ita in forma potentia activa. Ergo etiam forma essentialis est sua potentia activa; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, omne illud quod non est de essentia rei, est accidens. Sed sensus et ratio, quae sunt potentiae quaedam, non sunt accidentia, cum sint principia differentiarum substantialium. Ergo sunt de essentia ipsius animae.

1. Contra, sicut se habet posse ad esse, ita se habet potentia ad essentiam. Sed in solo Deo verum est dicere, quod suum esse sit suum posse. Ergo in nullo alio sua essentia est sua potentia: et ita nec in anima.

2. Praeterea, omne agens quod agit per essentiam suam, est agens primum, ut dicit Avicenna. Cujus ratio est, quia omne

secundum agens agit in quantum participat aliquid; et ita agit per aliquid additum essentiae. Sed anima non est agens primum. Ergo non est agens per suam essentiam, sed per suam potentiam. Ergo sua potentia non est sua essentia.

3. Praeterea, cum perfectio et perfectibilia sint proportionata, oportet quod perfectibilia diversarum proportionum recipiant diversas perfectiones. Organa autem corporis animati diversa sunt diversarum proportionum in commixtione. Ergo diversimode perficiuntur ab anima. Non autem quantum ad esse, quia anima, cum sit forma substantialis, dat unum esse toti corpori. Ergo oportet quod diversimode perficiantur quantum ad perfectiones consequentes esse, secundum quas habent diversas operationes. Has autem perfectiones, quae sunt principia operationum animae, vocamus potentias. Ergo oportet potentias animae diversas esse ab essentia, utpote emanantes ab ipsa.

Respondeo dicendum, quod effectus proprius et immediatus oportet quod proportionetur suae causae; unde oportet quod in omnibus illis, in quibus principium operationis proximum est de genere substantiae, quod operatio sua sit substantia; et hoc solum in Deo est: et ideo ipse solus est qui non agit per potentiam mediam differentem a sua substantia. In omnibus autem aliis operatio est accidens: et ideo oportet quod proximum principium operationis sit accidens, sicut videmus in corporibus quod forma substantialis ignis nullam operationem habet, nisi mediantibus qualitibus activis et passivis, quae sunt quasi virtutes et potentiae ipsius. Similiter dico, quod ab anima, cum sit substantia, nulla operatio egreditur, nisi mediante potentia: nec etiam a potentia perfecta operatio, nisi mediante habitu. Hae autem potentiae fluunt ab essentia ipsius animae, quaedam ut perfectiones partium corporis, quarum operatio efficitur mediante corpore, ut

sensus, imaginatio et hujusmodi; et quaedam ut existentes in ipsa anima, quarum operatio non indiget corpore, ut intellectus, voluntas et hujusmodi; et ideo dico, quod sunt accidentia: non quod sint communia accidentia, quae non fluunt ex principiis speciei, sed consequuntur principia individui; sed sicut propria accidentia, quae consequuntur speciem, originata ex principiis ipsius: simul tamen sunt de integritate ipsius animae, inquantum est totum potentiale, habens quamdam perfectionem potentiae, quae conficitur ex diversis viribus.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: tres potentiae sunt una mens, non est praedicatio essentialis, sed totius potestativi de suis partibus. Unde de potentiis imaginis propinquius et prius praedicatur mens: quia mentis, inquantum hujusmodi, sunt istae potentiae in quibus consistit integritas imaginis: et minus proprie vita, quae tamen includit potentias in generali, quae sunt principium operum vitae; et adhuc minus proprie dicuntur una essentia, in qua, secundum id quod est essentia, non includuntur potentiae, nisi sicut in origine, eo quod ab essentia oriuntur potentiae, in quibus attenditur imago. Totum enim potentiale, quasi medium est inter integrale et universale. Universale enim adest cuilibet parti subjectivae secundum esse et perfectam virtutem, et ideo proprie praedicatur de parte sua. Sed totum integrale non adest cuilibet parti, neque secundum esse, neque secundum virtutem. Non enim totum esse domus est in pariete, neque tota virtus; et ideo nullo modo praedicatur de parte. Totum autem potentiale adest cuilibet parti secundum se, et secundum aliquid virtutis, sed non secundum perfectam; immo secundum perfectam virtutem adest tantum supremae potentiae; et ideo praedicatur quidem, sed non adeo proprie sicut totum universale.

Ad secundum dicendum, quod essentia ipsius animae est etiam principium operandi, sed mediante virtute. Principium autem essendi est immediate, quia esse non est accidens.

Ad tertium dicendum, quod forma accidentalis est virtus alterius, per quam producit operatio, qui est effectus proportionatus sibi, sicut causae proximae; forma autem substantialis non est hoc modo proportionata operationi, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod si per potentiam passivam intelligatur relatio vel ordo materiae ad formam, tunc materia non est sua potentia, quia essentia materiae non est relatio. Si autem intelligatur potentia, secundum quod est principium in genere substantiae, secundum quod potentia et actus sunt principia in quolibet genere, ut dicitur, in 12 Metaph., sic dico, quod materia est ipsa sua potentia. Et hoc modo se habet materia prima, quae est primum recipiens, ad potentiam passivam, sicut se habet Deus, qui est primum agens, ad potentiam activam. Et ideo materia est sua potentia passiva, sicut et Deus sua potentia activa. Omnia autem media habent utramque potentiam participative, et potentia materiae non est ad aliquam operationem, sed ad recipiendum tantum.

Ad quintum dicendum, quod sensus, secundum quod est nomen potentiae, non est principium hujus differentiae quae est sensibile; sed secundum quod nominat naturam sensitivam: et ita est de aliis.

Articulus 3. Utrum una potentia oriatur ex alia

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod una potentia non oriatur ex alia. Quaecumque enim simul sunt, unum ex altero non oritur. Sed omnes potentiae simul sunt in anima ex creatione. Ergo una non oritur ex alia.

2. Praeterea, omne accidens causatur ex suo subjecto. Sed una potentia non est subjectum alterius, quia accidens non est subjectum accidentis. Ergo una potentia non oritur ex alia.

1. Contra, potentiae determinantur secundum actus. Sed actus unius potentiae sequitur naturaliter ad actum alterius potentiae, et originatur ex ipsa; sicut intelligere sequitur ad hoc quod est tenere notitiam. Ergo ita est etiam in potentiis.

2. Si dicas, quod ordo est in actibus ratione objectorum, et non ratione potentiarum, in idem redibit: quia objecta sunt perfectiones potentiarum, et formae ipsarum. Perfectio autem proportionatur perfectibili; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod omnis numerositas, quae descendit naturaliter ab aliquo uno, oportet quod descendat secundum ordinem, quia ab uno non exit nisi unum; et ideo cum multae potentiae egrediantur ab essentia animae, dicimus, quod in potentiis animae est ordo naturalis; et cum omnes fluant ab essentia, una tamen fluit mediante alia; et inde est, quod posterior potentia supponit in definitione sui priorem, et actus posterioris dependet a priori. Si enim definiamus intellectum, definietur per suum actum, qui est intelligere, et in definitione actus ejus cadet actus prioris potentiae, et ipsa potentia. Oportet enim quod in definitione hujus actus qui est intelligere, cadat phantasma, quod est

objectum ejus, quod per actum imaginationis repraesentatur intellectui; et hoc etiam videmus in accidentibus corporum, quod omnia alia accidentia elementorum fluunt ab essentia, mediantibus primis qualitatibus.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sint simul tempore, nihilominus tamen una naturaliter prior est altera.

Ad secundum dicendum, quod accidens ex seipso non habet virtutem producendi aliud accidens; sed a substantia potest unum accidens procedere mediante alio, secundum quod illud praesupponitur in subjecto; et ita etiam accidens non potest esse per se subjectum accidentis, sed subjectum mediante uno accidente subjicitur alteri; propter quod dicitur superficies esse subjectum coloris.

Articulus 4. Utrum imago attendatur in potentiis rationalibus respectu quorumlibet objectorum

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod imago attendatur in istis potentiis respectu quorumlibet objectorum. Potentia enim ex natura potentiae se habet similiter ad omnia sua objecta. Sed per habitus diversos restringitur ad haec vel ad illa. Cum igitur assignatio primae imaginis sit secundum potentias, non secundum habitus, videtur quod sit respectu quorumlibet objectorum.

2. Praeterea, Augustinus: cum in natura mentis humanae quaerimus Trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem temporalium a contemplatione aeternorum. Omnia autem objecta vel sunt aeterna, vel temporalia. Ergo respectu quorumlibet objectorum attenditur imago.

1. Contra, ad rationem imaginis exigitur aequalitas. Sed non in omnibus objectis invenitur aequalitas: non enim quantumcumque cognosco aliquid, tantum volo illud. Ergo videtur quod non respectu omnium attendatur imago.

2. Praeterea, secundum istam assignationem imaginis, intelligentia sequitur memoriam. Sed in illis quae per acquisitionem cognoscimus, ex intelligentia sequitur memoria. Ergo videtur quod ista assignatio imaginis non attenditur respectu quorumlibet objectorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, hac distin., quaest. 3, art. 1, imago dicit expressam repraesentationem. Expressa autem repraesentatio est in ipsis potentiis propter quinque. Quorum duo se tenent ex parte ipsius animae, scilicet consubstantialitas et distinctio potentiarum, et ideo se habent

indifferenter respectu quorumlibet objectorum; alia vero tria, scilicet aequalitas, et ordo, et actualis imitatio respiciunt objecta, unde se habent diversimode respectu diversorum objectorum. Potest autem attendi in potentiis animae duplex aequalitas, scilicet potentiae ad potentiam et potentiae ad objectum. Et haec secunda aequalitas salvatur hic diversimode respectu diversorum objectorum. In illis enim quae per habitum acquisitum discuntur, non servatur ordo, ut dictum est supra, qu. 2, art. 3, quia intelligendi actus praecedit actum memorandi; et ideo non est ibi actualis repraesentatio ipsius Trinitatis, secundum quod intendit illis objectis quae non expriment Trinitatem. Servatur autem ibi aequalitas quaedam, scilicet potentiae ad potentiam: quia quaecumque comprehenduntur una potentia, comprehenduntur alia: non quod quidquid intelligimus, simpliciter velimus; sed aliquo modo in voluntate sunt, in quantum volumus nos ea intelligere: sed non servatur aequalitas potentiae ad objectum: quia res corporales sunt in anima nobiliori modo quam in seipsis, cum anima sit nobilior eis, ut dicit Augustinus. Si autem considerentur istae potentiae respectu hujus objecti quod est anima, sic salvatur ordo, cum ipsa anima naturaliter sit sibi praesens; unde ex notitia procedit intelligere, et non e converso. Servatur etiam aequalitas potentiae ad potentiam simpliciter: quia quantum se intelligit, tantum se vult et diligit: non sicut in aliis, quod velit se tantum intelligere, sed simpliciter. Servatur etiam ibi aequalitas potentiae ad objectum. Servatur etiam ibi actualis imitatio ipsius Trinitatis, in quantum scilicet ipsa anima est imago expresse ducens in Deum. Si autem considerentur respectu hujus objecti quod est Deus, tunc servatur ibi actualis imitatio. Maxime autem servatur ordo, quia ex memoria procedit intelligentia, eo quod ipse est per essentiam in anima, et tenetur ab ipsa non per acquisitionem. Servatur etiam ibi aequalitas potentiae ad potentiam simpliciter, sed non potentiae ad objectum: quia

Deus est altior quam sit anima. Unde dico, quod imago quodammodo attenditur respectu quorumlibet objectorum; verius autem respectu sui ipsius, et verissime respectu hujus objecti quod est Deus; nisi tantum quod deest aequalitas potentiae ad objectum, quae etiam non multum facit ad imaginem.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ista assignatio imaginis attendatur secundum potentias absolute, nihilominus tamen praecipue attenditur secundum id quod est altissimum in eis; et hoc est respectu eorum objectorum quae per sui essentiam sunt in anima.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus vult, quod respectu quorumlibet objectorum sit aliquo modo imago: sed praecipue respectu hujus objecti quod est Deus et quod est anima: ipse enim in multis requirit similitudinem Trinitatis, ut ad perfectam imaginem deveniat.

Ad aliud patet responsio per ea quae dicta sunt.

Articulus 5. Utrum potentiae rationales sint semper in actu respectu objectorum, in quibus attenditur imago

1. Ad quintum sic proceditur. Videtur quod istae potentiae non semper sint in suis actibus respectu horum objectorum, in quibus praecipue attenditur imago. Dicit enim philosophus, quod una potentia existente in actu, altera abstrahitur ab actu suo. Sed istae tres sunt diversae potentiae. Ergo impossibile est quod quaelibet semper sit in suo actu respectu cujuslibet objecti.

2. Item, philosophus dicit quod non contingit multa simul intelligere. Sed anima quandoque intelligit quaedam alia. Ergo tunc non intelligit simul seipsam et Deum.

3. Item, ad hoc quod anima intelligat vel videat, secundum Augustinum requiritur intentio cognoscentis, per quam species cognoscibilis in rem deducatur. Sed quandoque anima intelligit ex intentione se intelligere. Cum igitur non percipiamus nos intelligere semper animam et Deum, videtur quod intellectus noster non semper sit in actu, respectu horum objectorum.

1. Contra, philosophus dicit, quod intellectus agens semper intelligit. Maxime autem hoc videtur respectu eorum quae semper sibi sunt praesentia, sicut anima et Deus. Ergo videtur quod intellectus, horum respectu, semper sit in actu.

2. Praeterea, dicit Augustinus quod quidquid est in memoria mea, illud memini. Sed anima et Deus semper est praesens memoriae. Ergo memoria semper est in actu eorum, et similiter est in aliis.

Respondeo dicendum, quod, secundum Augustinum differunt

cogitare, discernere et intelligere. Discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis. Cogitare autem est considerare rem secundum partes et proprietates suas: unde cogitare dicitur quasi coagitare. Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile. Dico ergo, quod anima non semper cogitat et discernit de Deo, nec de se, quia sic quilibet sciret naturaliter totam naturam animae suae, ad quod vix magno studio pervenitur: ad talem enim cognitionem non sufficit praesentia rei quolibet modo; sed oportet ut sit ibi in ratione objecti, et exigitur intentio cognoscentis. Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminatus. Alio tamen modo, secundum philosophos, intelligitur quod anima semper se intelligit, eo quod omne quod intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis, et receptum in intellectu possibili. Unde sicut in omni colore videtur lumen corporale, ita in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis; non tamen in ratione objecti sed in ratione medii cognoscendi.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est intelligendum quando potentiae operantur circa diversa objecta: tunc enim una impedit aliam in actu suo, vel ex toto retrahit. Sed quando ordinantur ad idem objectum, tunc una juvat aliam; sicut illud quod videmus, facilius imaginamur.

Ad secundum dicendum, quod philosophus loquitur de intelligere, secundum quod est operatio intellectus completa distinguentis vel cogitantis, et non secundum quod hic sumitur intelligere.

Ad tertium dicendum similiter, quod intentio intelligentis non

requiritur ad tale intelligere, sicut dictum est, in corpore art.

DISTINCTIO 3. QUAESTIO 5

Articulus 1. Utrum hae partes imaginis, mens, notitia et amor differant ab aliis partibus

1. Deinde quaeritur de alia assignatione imaginis, scilicet mente, notitia et amore. Et videtur quod ista non differt a praedicta, si dicitur, quod ista assignatur secundum habitus, illa secundum potentias: imago enim attenditur in anima praecipue respectu hujus objecti quod est anima et hujus objecti quod est Deus. Sed anima non cognoscit seipsam tali modo cognitionis, de quo hic loquimur, mediante habitu, sed per suam essentiam. Ergo non videtur quod secundum aliquos habitus assignetur imago.

2. Praeterea, nullus habitus est consubstantialis, cum omnis habitus sit accidens. Sed notitia et amor sunt consubstantiales ipsi menti, ut hic dicitur. Ergo non sunt habitus.

3. Item, mens superius, quaest. 3, art. 1, fuit accepta non pro habitu, sed pro potentiarum subjecto. Cum igitur eodem modo notificetur hic, sicut supra, a Magistro, scilicet pro eo quod in anima est excellentius, videtur quod non sit habitus: et ita haec assignatio non est secundum habitus.

4. Praeterea, constat quod habitus non operatur sed est principium operandi. Cum igitur hic dicat, quod mens novit se et amat se, videtur quod non sumatur pro habitu.

5. Contra, cuilibet potentiae respondet suus habitus. Si igitur mens non sit habitus, sed ipsa essentia animae, secundum

quod hic sumitur, erunt quatuor partes imaginis, scilicet mens et tres habitus trium potentiarum; et ita non repraesentabunt Trinitatem.

Respondeo dicendum, quod mens multipliciter dicitur secundum quosdam. Quandoque enim dicitur ipsa natura intellectiva, sicut Dionysius, vocat Angelos divinas mentes. Quandoque dicitur ipse intellectus examinans res, secundum quod mens dicitur a metior metiris, et juxta hoc etiam supra sumitur, quod mens est superior pars animae. Quandoque dicitur pro memoria a reminiscendo dicta; et ita dicunt quod sumitur hic: unde dicunt quod mens hic sumitur pro habitu memoriae, et notitia pro habitu intelligentiae et amor pro habitu voluntatis. Sed quia ista opinio non procedit secundum Magistri intentionem, et nimis extorta est; ideo aliter dicendum est, quod mens sumitur hic, sicut et supra, pro ipsa superiori parte animae, quae est subjectum praedictae imaginis, et notitia est habitus memoriae, et amor habitus voluntatis; et ita haec assignatio sumitur secundum essentiam et habitus consubstantiales; praedicta autem secundum potentias. Unde in ista non est tanta conformitas sicut in praedicta, nec ita propria assignatio: propter quod etiam ultimo ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad esse habitus intellectivi duo concurrunt: scilicet species intelligibilis, et lumen intellectus agentis, quod facit eam intelligibilem in actu: unde si aliqua species esset quae in se haberet lumen, illud haberet rationem habitus, quantum pertinet ad hoc quod esset principium actus. Ita dico, quod quando ab anima cognoscitur aliquid quod est in ipsa non per sui similitudinem, sed per suam essentiam, ipsa essentia rei cognitae est loco habitus. Unde dico, quod ipsa essentia animae, prout est mota a seipsa, habet rationem habitus. Et sumitur hic notitia materialiter pro

re nota; et similiter est dicendum de amore.

Unde etiam patet solutio ad secundum: quia habitus isti erunt consubstantiales, cum sint in ipsa substantia animae, nec sunt ibi alii habitus. Si autem diceremus, quod per notitiam et amorem significantur actus et non habitus, planius esset; et tunc dicerentur consubstantiales, sicut et de potentiis supra dictum est, dist. 3, quaest. 4, art. 2.

Tertium et quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod habitus est principium elicivum operationis. Unde, quia memoria non habet per se actum qui sit simpliciter operatio, non respondet sibi aliquis habitus, sed eodem habitu notitia, memoria et intelligentia reducuntur in unam operationem.

EXPOSITIO TEXTUS

In ipsa etiam mente, antequam sit particeps Dei, ejus imago reperitur; etsi enim amissa Dei participatione, deformis sit, imago tamen Dei permanet. Contra: Psal. 72, 6: domine, in civitate tua imaginem ipsorum ad nihilum rediges. Dicendum, quod sicut dicit Glossa super illud Psal. 4: signatum est super nos lumen vultus tui, domine, triplex est imago Dei in homine: scilicet creationis, quae est ratio, inquantum appropinquat ad imitationem divinae intellectualitatis; et dicitur imago per modum quo truncus in corporalibus potest dici imago. Item alia est imago similitudinis, quae consistit in distinctione potentiarum repraesentantium Trinitatem personarum; et haec assimilatur imagini in corporalibus, secundum quod distincta est per rationes partium. Item est imago recreationis, quae consistit in habitibus gratuitis, et actu imitatur Deum; et haec assimilatur imagini in corporalibus quantum ad colores, et alia quae imaginem decorant: et sic dicta imago non remanet post peccata, sed aliis duobus modis. Eo enim ipso imago Dei est mens quo capax ejus est ejusque particeps esse potest. Videtur falsum. Omne enim quod capit aliquid, est majus vel aequale sibi, sicut Augustinus, arguit de potentiis mutuo sese capientibus. Ergo videtur quod mens nostra non possit capere Deum. Si dicas quod dicitur capere, inquantum Deus est in anima, cum ipse sit in qualibet creatura per essentiam, praesentiam et potentiam, videtur etiam quod creaturae insensibiles capiant Deum. Ad quod dicendum, quod mens nostra dicitur capere Deum sicut perfectibile suam perfectionem. Objectum enim operationis aliquo modo est perfectio operantis. Mens autem nostra habet operationem circa Deum per cognitionem et amorem quam non habent creaturae irrationales. Et ideo capitur a mente sicut a perfectibili, non tamen sicut a perfectibili proportionato; et

ideo non comprehenditur, sed attingitur; unde non sequitur quod adaequetur. Memoria vero dicitur ad aliquid non secundum esse, sed secundum dici. Ea vero tria sunt quae ad se invicem referuntur. Videtur falsum, eo quod memoria non dicitur ad voluntatem. Dicendum, quod quamvis non dicatur ad eam sub nomine voluntatis, tamen refertur ad eam inquantum voluntas est memorabilis. Vel dicendum, quod referuntur ad invicem secundum relationem originis, inquantum una habet naturalem ordinem ad aliam, ut dictum est supra, quaest. 4, art. 4. Totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini. Videtur male dicere: quia totum dicitur respectu partium: potentiae autem animae non habent partes, cum sint simplices. Dicendum, quod est duplex quantitas; scilicet molis vel mensurae, et huiusmodi totalitas attenditur respectu partium in quas dividitur. Est etiam quaedam quantitas virtutis, cuius totalitas attenditur respectu objectorum; et talis est totalitas in potentiis animae. Item, videtur quod una non sit aequalis in omnibus: quia omne totum est majus sua parte. Dicendum quod hoc verum est de totalitate quantitatis mensurae vel numerabilis, quae ejusdem rationis sunt, et non de totalitate quantitatis virtualis; potest enim contingere quod una virtus potest in tota objecta in quot aliae plures, quarum quaelibet in omnia illa objecta potest; tamen una earum non tota potest in illa objecta, sicut alia.

DISTINCTIO 4. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam probavit Trinitatem personarum in unitate essentiae, auctoritatibus, rationibus et similitudinibus, hic incipit determinare quaestiones incidentes circa praedeterminata. Dividitur autem in partes duas. Cum enim personarum Trinitas distinguatur per processionem unius personae ab alia, in prima movet quaestiones circa hanc processionem quantum ad suppositum et terminum; in secunda quantum ad principium, 6 distinct., ibi: quaeri solet, utrum pater genuerit filium voluntate, an necessitate. Sciendum est autem, quod licet Magister moveat has quaestiones de generatione filii a patre, tamen eadem quaestiones possunt fieri de processione spiritus sancti, et similiter determinantur. Prima autem pars dividitur in duas: in prima inquit utrum nomina essentialia concreta possint significari ut suppositum actus generationis, vel ut terminus; in secunda inquit de nominibus essentialibus in abstractione significantibus, 5 distinct., ibi: post hoc quaeritur, utrum concedendum sit, quod pater genuit divinam essentiam. De personalibus enim non est dubium, supposita distinctione personarum per actus notionales. Prima in duas: in prima determinat quaestionem; in secunda objicit contra determinata, ibi, nunc ad praemissam quaestionem revertamur. Circa primum inquit, utrum haec sit vera, Deus genuit Deum: et dividitur in partes duas, secundum quod duabus viis ex ista propositione procedit. Secunda incipit ibi: sed adhuc opponunt; quae dividitur in duas: in prima ponit processum ex dicta propositione ad impossibile, et solvit: et

quia in sua solutione supponit quod nomen personale possit praedicari de essentiali, ut dicatur, Deus est pater, ideo in secunda excludit errorem contradicentium per multas auctoritates, ibi: quidam tamen veritatis adversarii concedunt, patrem et filium et spiritum sanctum, sive tres personas, esse unum Deum, unam substantiam; sed tamen nolunt concedere, unum Deum, sive unam substantiam, esse tres personas. Ad intellectum hujus partis de duobus quaeritur: primo de divina generatione. Secundo de divina praedicatione. Circa primum tria quaeruntur: 1 an in divinis sit generatio; 2 supposito quod sic, an haec sit vera: Deus genuit Deum; 3 de aliis locutionibus quae ex ista littera concluduntur.

Articulus 1. Utrum generatio sit in Deo

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit generatio. Generatio enim est species mutationis, secundum philosophum. Sed a Deo removetur mutatio, Jac. 1, 17: apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. Ergo nec generatio.

2. Praeterea, quanto creaturae sunt nobiliores, magis accedunt ad divinam similitudinem. Sed in creaturis nobilioribus non invenitur generatio, sicut in Angelis et in corporibus caelestibus, sed tantum in inferioribus. Ergo videtur quod nec in Deo inveniatur.

3. Item, ubicumque est generatio, oportet quod sit aliquid in genito communicatum a generante. Sed per illud quod sibi a generante communicatur non distinguitur a generante. Ergo oportet ibi esse aliquid aliud per quod ab ipso distinguatur, cum omne genitum a generante distinctum sit. Ergo omne quod generatur, est compositum, cum sit ibi aliquid et aliquid. Sed in Deo non est compositio. Ergo nec generatio.

4. Item, generatio est actus medius inter generantem et genitum. Sed inter patrem et filium non est aliquid medium. Ergo videtur quod non sit ibi generatio.

1. Contra, Isa. ult., 9: ego qui generationem tribuo sterilis ero?

2. Item, omne quod communicat se, communicat se ratione actus qui est in ipso; quia potentia non agit nec communicat se. Sed divina essentia est primus et purus actus. Ergo videtur quod summe communicet se. Sed non communicat se summe in creaturis, cum non terminetur in eadem naturam talis

communicatio. Ergo videtur quod communicet se per generationem in filio; haec enim est maxima communicatio.

Respondeo dicendum, quod generationem esse in divinis, ratione efficaciter confirmari non potest, sicut supra dictum est, dist. 3, quaest. 1, art. 4, sed auctoritate et fide tenetur: unde simpliciter concedendum est, generationem esse in divinis. Sciendum tamen est, quod, cum omnis perfectio sit in Deo et nulla imperfectio, quidquid perfectionis invenitur in creatura, de Deo dici potest quantum ad id quod est perfectionis in ipsa, omni remota imperfectione. Si autem nomen imponitur ab eo quod imperfectionis est, sicut lapis, vel leo, tunc dicitur de Deo symbolice vel metaphorice. Si autem imponitur ab eo quod est perfectionis, dicitur proprie, quamvis secundum modum eminentiorem. Dicitur autem nomen imponi ab eo quod est quasi differentia constitutiva et non ex ratione generis; et ideo quaecumque aliquid secundum suum genus dicit imperfectionem, et secundum differentiam, perfectionem, invenitur in Deo quantum ad rationem differentiae, et non quantum ad rationem generis: sicut scientia non est in Deo quantum ad rationem habitus vel qualitatis, quia sic habet rationem accidentis; sed solum secundum id quod complet rationem scientiae, scilicet cognoscitivum certitudinaliter aliquorum. Similiter dico, quod si accipiamus genus generationis, secundum quod invenitur in inferioribus, imperfectionis est: mutatio enim, quae est genus ipsius, ponit exitum de potentia ad actum, et per consequens ponit materialitatem in genito, et per consequens divisionem essentiae: quae omnia divinae generationi non competunt. Si autem consideretur secundum differentiam suam, per quam completur ratio generationis, sic dicit aliquam perfectionem: passive enim accepta dicit acceptationem essentiae in perfecta similitudine; cujus communicationem dicit, si sumatur active: quorum neutrum imperfectionem dicit: communicatio enim

consequitur rationem actus: unde omnis forma, quantum est de se, communicabilis est; et ideo communicatio pertinet ad nobilitatem. Et hoc modo accepta generatione est per prius in Deo, et omnis generatio in creaturis descendit ab illa, et imitatur eam quantum potest, quamvis deficiat. Unde ad Ephes. 3, 15: ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur. Si autem accipiatur secundum rationem usitatam in nomine, secundum quam dicimus generationem in creaturis, sic non convenit Deo nisi transumptive, sicut et alia corporalia.

Et per hoc jam patet solutio ad primum: quia generatio, secundum suum genus, quod est mutatio, in divinis non invenitur; unde in Deo non est mutatio, sed operatio divinae naturae, secundum Damascenum. Differt autem operatio a motu, secundum philosophum, quia operatio est actus perfecti, sed motus est actus imperfecti, quia existentis in potentia.

Ad secundum dicendum, quod nulla creatura susceptibilis est generationis sine eo quod est imperfectionis in ipsa: cum enim in omni creatura differat essentia et esse, non potest essentia communicari alteri supposito, nisi secundum aliud esse, quod est actus essentiae in qua est; et ideo oportet essentiam creatam communicatione dividi, quod imperfectionis est; et ideo in perfectissimis creaturis non invenitur, sed in his quae magis removentur a divina similitudine.

Ad tertium dicendum, quod in divina generatione non est aliquid additum essentiae in genito, per quod differat a generante; sed ex hoc ipso quod accipit essentiam a generante, distinguitur ab eo relatione dantis et accipientis: quae relationes non differunt ab essentia realiter, sed tantum ratione, ut dictum est, dist. 11, quaest. 1, art. 5. Et ideo non sequitur ibi compositio: quod in aliis esse non potest, quia

nulla relatio est substantia secundum rem in creaturis. Unde oportet quod omne generatum sit compositum, et sic iterum patet quod generatio in creaturis sine imperfectione esse non potest.

Ad quartum dicendum, quod generatio realiter non est aliquid medium inter patrem et filium, cum generatio secundum rem passive accepta, sit ipsa filiatio, quae est proprietas filii, et est in filio; et cum in patre accipitur active, est ipsa paternitas quae est in patre, et est ipse pater: tamen significat proprietatem per modum actus, et ista significatio fundatur aliquo modo supra rem in acceptione unius ab altero.

Articulus 2. Utrum ista propositio, Deus genuit Deum, sit falsa

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, Deus genuit Deum. Generatio enim importat relationem distinguentem personas, ut dictum est, art. praeced. Si igitur conceditur, quod Deus genuit Deum, oportet quod concedatur quod Deus distinguitur a Deo, et quod Deus est alius a Deo, quod non conceditur.

2. Praeterea, terminus in praedicatione positus non trahit terminum in subjecto positum extra suam significationem, sed tantum restringit ipsum ratione consignificationis temporis, ut stet pro praesentibus, praeteritis, et futuris: quin potius est e converso, secundum Boetium, quod talia sunt praedicata, qualia permiserint subjecta. Sed hoc nomen Deus significat essentiam. Ergo per verbum quod praedicatur, non trahitur ad standum pro persona, sed supponit essentiam. Haec autem est falsa, essentia genuit essentiam, ut infra dicetur, dist. 5, quaest. 1, art. 1. Ergo et haec, Deus genuit Deum.

3. Item, si Deus genuit Deum, ergo Deus est generans, et Deus est genitus. Sed quidquid dicitur de singulis personis, potest dici de Deo. Sed de patre dicitur quod est generans et de filio quod non est generans. Ergo potest dici quod Deus generat et Deus non generat: quod falsum est. Ergo et prima est falsa, Deus genuit Deum.

1. Contra, in symbolo dicitur: Deum de Deo genitum. Sed non generatur de Deo, nisi sicut de generante. Ergo Deus generat Deum.

2. Praeterea, Deus dicit habentem deitatem. Ergo quidquid

dicitur de habente deitatem, potest dici de Deo. Sed potest dici: habens deitatem generat habentem deitatem. Ergo potest dici: Deus generat Deum.

Respondeo dicendum, quod ista est simpliciter vera et concedenda, Deus generat Deum. Sed circa veritatem ejus est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod hoc nomen Deus significat essentiam et supponit essentiam quantum est de se, sed propter indifferentiam essentiae ad personas in divinis, ex adjuncto notionali trahitur ad supponendum pro persona. Alii dicunt quod hoc nomen Deus significat essentiam, et supponit, quantum est de se, personam, tamen indistincte: unde potest supponere unam tantum vel plures personas: unam cum dicitur, Deus generat: plures, ut cum dicitur Deus est Trinitas. Et haec opinio videtur verior esse. Quamvis enim, ut dicitur Lib. de causis, omne nomen deficiat a significatione divini esse, propter hoc quod nullum nomen significat simul aliquid perfectum et simpliciter (quia abstracta non significant ens per se subsistens, et concreta significant ens compositum), nihilominus tamen abjicientes id quod imperfectionis est, utimur utrisque nominibus in divinis, abstractis propter simplicitatem, concretis propter perfectionem. Unde hoc nomen Deus significat per modum perfecti et per se subsistentis, sicut et hoc nomen homo: unde, sicut et hoc nomen homo in se importat non tantum essentiam, sed etiam suppositum, sed indistincte (alias non praedicaretur de individuis), ita et hoc nomen Deus. Et ideo de se habet quod possit supponere pro persona, et non habet quod supponat pro essentia ex modo significandi nominis, sed tantum ex ratione divinae simplicitatis, in qua idem est re essentia et suppositum.

Ad primum ergo dicendum, quod generari significat proprietatem per modum actus; actus autem est suppositorum

tantum: humanitas enim non generat, sed homo: et ideo cum dicitur, Deus generat Deum, locutio simpliciter est vera, quia actus non potest referri nisi ad suppositum. Sed referri et distingui non significant actus nisi grammatice loquendo; et ideo possunt referri ad essentiam et ad suppositum: et ideo non simpliciter conceditur, Deus distinguitur a Deo, ne distinctio referatur ad essentiam; et praecipue cum hoc nomen Deus importet suppositum indistinctum, quod non distinguitur nisi personali proprietate adjuncta, ut paternitate vel filiatione.

Ad secundum dicendum, quod, quamvis hoc nomen Deus significet essentiam, tamen, quantum est de se, supponit habentem essentiam, et rem naturae, etiam non intellectis personis, quas fides distinguit. Unde potest supponere pro persona, etiamsi ab alio non restringatur. Et quia supponit personam indistincte, ideo potest stare in locutione pro quacumque persona: et sic reddit locutionem veram. Unde in hac propositione, Deus generat Deum, in supposito stat pro patre, in apposito pro filio.

Ad tertium dicendum quod hoc nomen Deus, proprie loquendo, nec est universale nec singulare; sed habet aliquid de ratione universalis, scilicet quod praedicatur essentialiter de pluribus suppositis; et inde habet quod ea quae praedicantur de singulis suppositis, praedicantur de ipso: habet autem de ratione singularis hoc quod non multiplicatur ad multitudinem suppositorum: dicimus enim, quod pater et filius sunt unus Deus, sed Socrates et Plato sunt plures homines: et ex parte ista habet hoc nomen Deus quod negatio et affirmatio opponuntur contradictorie: unde sicut istae non possunt simul esse verae, Socrates currit et non currit; ita nec istae, Deus generat et non generat.

Articulus 3. Utrum Deus genuit se Deum vel alium Deum

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod genuit vel se Deum, vel alium Deum. Idem enim et diversum universaliter dividunt ens. Sed se est relativum identitatis, alius autem importat diversitatem. Ergo oportet dicere, quod genuit vel se Deum vel alium Deum.

2. Item, ut supra dictum est, art. anteced., hoc nomen Deus trahitur ad standum pro persona ex notionali adjuncto. Sed alius importat distinctionem notionalem. Ergo ly alius hoc nomen Deus facit stare pro persona. Sed haec est vera: Deus genuit aliam personam divinam. Ergo et haec: Deus genuit alium Deum.

3. Item, videtur quod haec sit vera, Deus genuit se Deum. Idem enim, ut dicit philosophus, est unum in substantia, sicut aequale unum in quantitate. Sed sicut una magnitudo est patris et filii, sic et una substantia. Ergo sicut conceditur ista, Deus genuit aequalem Deum; ita debet concedi ista, Deus genuit eundem Deum. Unde similiter et haec, Deus genuit se Deum, cum se sit relativum identitatis.

4. Item, quaeritur de aliis duabus propositionibus, scilicet, genuit Deum, qui est Deus pater, vel Deum qui non est Deus pater. Videtur enim quod haec sit falsa: genuit Deum qui est Deus pater. Qui enim cum sit relativum, facit secundam notitiam suppositorum. Sed iste terminus Deus, ad quem refertur, stabat pro persona filii. Ergo et relativum supponet personam filii. Sed haec est falsa: filius est Deus pater. Ergo et haec, Deus genuit Deum, qui est Deus pater.

5. Item, videtur quod etiam negativa sit falsa. Negatio enim respicit terminum sequentem formalem. Ergo cum dicit, Deus genuit Deum qui non est Deus pater, a filio, quem refert relativum, per negationem removetur ly Deus, qui in praedicatione ponitur, non tantum quantum ad suppositum, sed quantum ad formam; et ita divina essentia removebitur a filio, quod falsum est.

Respondeo dicendum, quod Magister in littera negat utramque praemissarum; eo quod alius, cum notet diversitatem, ponit formam suam circa terminum cui adjungitur, cum sit adjectivum, et ita designabitur diversitas in forma divinitatis. Ly se autem cum sit relativum identitatis, refert idem suppositum; et ita cum dico: genuit se Deum, ponitur indistinctio suppositi inter patrem et filium; et cum dicitur, genuit alium Deum, ponitur diversitas naturae; et ideo utraque neganda est. Sed sunt aliqui qui distinguunt istam, genuit alium Deum; quia ly alium potest teneri substantive vel adjective. Si adjective, tunc erit locutio falsa, quia ponet diversitatem circa hunc terminum Deus; si substantive, tunc erit constructio appositiva, et locutio erit vera, et erit sensus, genuit alium Deum, qui est Deus. Sed, quia non invenitur quod adjectivum in masculino genere substantivetur, et maxime cum adjungitur sibi substantivum, ideo haec distinctio non videtur multum valere; nisi forte subintelligatur hoc participium ens ut dicatur alium entem Deum. Sed hoc erit nimis extortum; et ideo dicendum cum Magistro quod utraque falsa est.

Ad primum ergo dicendum, quod idem et diversum sufficienter dividunt ens creatum, propter hoc quod ubicumque in creaturis est diversitas suppositorum, est diversitas essentiae; sed in Deo in diversis suppositis est una essentia: et ideo nec identitas competit propter diversitatem

suppositorum nec diversitas propter identitatem essentiae; sed tantum unitas.

Ad secundum dicendum, quod alius importat distinctionem in communi, non magis personalem quam essentialem: et ideo quando adjungitur termino personali, importat distinctionem personalem; quando autem adjungitur termino essentiali, importat diversitatem essentiae, secundum exigentiam formae illius termini; cum termini, praecipue substantiales, recipiant diversitatem et pluralitatem ex parte suae formae.

Ad tertium dicendum, quod idem significat unitatem in substantia; et praeter hoc, quia relativum est et habet articulationem implicitam, importat unitatem suppositi, et multo plus hoc pronomen se, quod est etiam relativum reciprocum, quod non est reperire in hoc nomine aequale: et ideo non est simile quod pro simili inducitur.

Ad quartum dicendum, quod Magister distinguit utramque illarum propositionum. Si enim cum dicitur, Deus genuit Deum, qui est Deus pater, *ly* pater construitur appositively ad *ly* Deus, locutio falsa est: quia tunc *ly* Deus restringetur ad standum pro persona patris; et sic erit sensus: genuit Deum, qui est ipse pater: et sic affirmativa falsa est, et negativa vera. Si autem intelligantur non per appositionem, sed mediate conjungi illi duo termini, scilicet Deus, et pater; ut sit sensus: genuit Deum qui est Deus et Deus est pater; tunc affirmativa vera est, et negativa falsa. Praepositivus tamen dixit, quod utraque falsa est, nec sunt contradictoriae propter diversam suppositionem hujus relativi qui: in affirmativis enim refert tantum suppositum antecedentis, et cum antecedens supponat pro persona filii, referret personam filii, de qua non est verum dicere, quod sit Deus pater. In negativa vero relativum refert non tantum suppositum, sed etiam essentiam. Unde oporteret

quod hoc praedicatum Deus pater removeretur non tantum a supposito filii, sed etiam ab essentia: et ita falsa est. Sed quia hac distinctione facta, adhuc habet locum distinctio Magistri, et praecipue in affirmativa; et iterum quia non videtur necessarium esse quod in negativis relativum referat aliter quam in affirmativis, nisi forte propter negationem, cujus est confundere terminum et facere eum teneri simpliciter (quod tamen non habet respectu praecedentis, sed tantum respectu sequentis): ideo videtur efficacior via Magistri, et secundum ipsum concedendum est, quod utraque potest esse vera et falsa; secundum cujus distinctionem patet solutio ad quartum argumentum.

Ad quintum dicendum, quod quando duo termini contrahuntur per appositionem, terminus appositus efficitur quasi forma ei cui apponitur. Unde si intelligatur appositive: genuit Deum qui non est Deus pater, negatio non removebit formam divinitatis sed paternitatis a filio.

DISTINCTIO 4. QUAESTIO 2**Prooemium**

Deinde quaeritur de divina praedicatione. Et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum possit fieri praedicatio in divinis per propositionem aliquam; 2 utrum possit persona praedicari de essentia.

Articulus 1. Utrum de divinis possit formari propositio

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis non possit aliqua formari propositio, in qua aliquid de ipso praedicetur. Veritas enim signi consistit in conformitate signi ad signatum. Sed omnis praedicatio fit per aliquam compositionem. Cum igitur in Deo nulla sit compositio, videtur quod de ipso nulla possit formari vera praedicatio.

2. Item Dionysius: in Deo negationes sunt verae affirmationes incompactae. Appellatur autem incompactum illud quod non est debito modo ordinatum, nec est competens. Sed talis inordinatio inducit falsitatem in propositionibus. Ergo videtur idem quod prius.

1. Contra; fidei non potest subesse falsum. Sed multae propositiones affirmativae enunciantur a nobis de Deo secundum fidem nostram, scilicet quod Deus est trinus et unus. Ergo videtur quod de Deo possit formari vera propositio.

2. Item, secundum Boetium, nulla propositio est verior illa in qua idem de se praedicatur. Sed quidquid est in divinis, est idem re, cum in Deo sit idem habens et habitum, et quod est et quo est, excepto quod una persona non est alia. Ergo videtur quod de Deo possint formari verissimae locutiones.

Respondeo dicendum, quod enuntiatio sequitur apprehensionem. Unde secundum quod intelligimus aliqua, oportet quod enuntiemus illa. Apprehensio autem fit secundum potestatem apprehendentis; et ideo ea quae sunt simplicia intellectus noster enuntiat per modum cujusdam compositionis; sicut e contrario Deus intelligit res compositas

modo simplici: et inde est quod intellectus noster de Deo format propositiones ad modum rerum compositarum, a quibus naturaliter cognitionem accipit.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus noster deficit a cognitione divinae majestatis, similiter etiam et enuntiatio deficit a significatione perfecta; nihilominus tamen est veritas, inquantum intellectus formans enuntiationem accipit duo quae sunt diversa secundum modum et idem secundum rem. Unde secundum diversitatem rationum format praedicatum et subjectum, et secundum identitatem componit.

Ad secundum dicendum, quod affirmativae propositiones pro tanto dicuntur incompactae in divinis, quia nihil eorum quae praedicantur de ipso significant ipsum per modum quo ipse est, sed per modum quo intellectus noster accipit ex rebus creatis informatus. Unde oportet quod nomina illa praedicata de Deo intelligantur praedicari remotis illis modis quibus de creaturis praedicantur. Unde Dionysius omnes divinas praedicationes ita docet exponere: Deus est sapiens, et non sapiens, scilicet sicut alia, ut differat in eo sapientia a sapiente; sed est supersapiens, inquantum est in ipso nobiliori modo sapientia quam significetur per nomen.

Articulus 2. Utrum persona possit praedicari de essentia

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod persona non possit praedicari de essentia. Praedicatum enim habet rationem formae. Sed persona est suppositum formae, vel naturae. Ergo persona non habet rationem quod praedicetur de natura vel essentia.
2. Item, praedicatum semper significatur inesse subjecto. Persona autem non significatur ut inhaerens essentiae, sed e converso. Ergo persona non potest praedicari de essentia.
3. Item, superius per se praedicatur de suo inferiori, sicut homo de Socrate; sed Socrates accidentali praedicatione praedicatur de homine; accidit enim homini esse Socratem. Sed sicut Socrates est suppositum humanae naturae, ita pater est suppositum naturae divinae. Ergo videtur quod haec non sit vera, Deus est pater, nisi forte per accidens.
4. Item, sicut dictum est, Sup., qu. 1, art. 2, hoc nomen Deus, quantum est de se, supponit personam. Sed haec est falsa: una persona est pater et filius et spiritus sanctus. Ergo haec etiam: unus Deus est pater et filius et spiritus sanctus.
5. Item videtur quod haec etiam sit falsa, Deus est Trinitas. Nihil enim praedicatur de homine quod non praedicetur de aliquo supposito hominis. Sed Trinitas neque praedicatur de patre neque de filio neque de spiritu sancto. Ergo per eandem rationem non potest dici quod Deus sit Trinitas.

Respondeo dicendum, quod in divinis est omnino indifferentia naturae ad suppositum; et ideo nec est ibi universale neque

particulare: et ideo sicut vere praedicatur essentia de persona, ita et e converso. Sed verum est quod quantum ad modum significandi plus habet de proprietate propositio in qua praedicatur essentia, quam in qua praedicatur persona, cum praedicatum se habeat loco formae.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis persona sit suppositum, nihilominus tamen propter indifferentiam suppositi ad naturam persona est aequalis simplicitatis cum natura; et ideo de se conversim praedicantur.

Et per hoc patet solutio ad secundum: quia in Deo habens et habitum sunt idem re.

Ad tertium dicendum, quod in divinis non est aliquid accidentale, nec est ibi universale et particulare; et ideo nihil dicitur ibi per accidens, neque per consequens, sicut in creaturis; sed tantum attenditur ibi alius et alius modus significandi.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen Deus, quantum est de se, quamvis supponat pro persona, nihilominus tamen non supponit pro aliqua persona distincte, immo indeterminate; nec forma significata per nomen Deus, a qua nomen imponitur, est proprietas personalis, sed natura communis: et ideo unitas significata per hoc adjectivum unus, refertur ad formam divinitatis, et non ad suppositum. Sed hoc nomen persona imponitur a personali proprietate, quae est forma significata per terminum; et ideo haec est falsa: una persona est pater et filius et spiritus sanctus; quia significaretur una personalitas trium personarum.

Ad quintum dicendum, quod pater supponit personam distinctam, similiter et filius et spiritus sanctus; sed hoc nomen

Deus supponit personam indeterminate; et ideo ratione indeterminationis aliquid potest praedicari de Deo quod de nulla distinctarum personarum praedicatur: sicut etiam de homine dicitur, quod nulli singularium convenit esse commune vel speciem vel aliquid hujusmodi. Quod autem plures personae hominum non possunt simul praedicari de hoc nomine homo, ratio est quia plures personae non sunt unus homo sicut plures personae sunt unus Deus et Trinitas; et ideo convenienter dicitur: Deus est tres personae.

EXPOSITIO TEXTUS

Deus pater alterum se genuit. Hoc dupliciter solvit Magister. Quia *ly se* potest esse ablativi casus, et tunc simpliciter vera est: et est sensus: genuit alterum se, idest alterum a se. Vel potest esse accusativi casus; et tunc vel facit simplicem relationem; et sic iterum vera est, refert enim identitatem naturae; tamen erit impropria: vel faciet relationem personalem et sic est falsa, quia refert idem suppositum. Potest tamen dici, quod etiam si referat idem suppositum, quodammodo erit vera, sed erit emphatica locutio, ut sit sensus: genuit alterum se, idest similem sibi; sicut dicit poeta: *dii faciant sine me ne moriatur ego.*

DISTINCTIO 5. QUAESTIO 1

Prooemium

Hic ponit Magister quaestionem de nominibus significantibus essentiam in abstracto, utrum aliquod eorum possit se habere ad generationem ut subjectum vel terminus: et circa hoc tria facit. Primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: ad quod Catholicis tractatoribus consentientes dicimus; tertio determinationem confirmat, ibi: ideo non est dicendum, quod pater genuit divinam essentiam; et haec dividitur in duas partes. In prima ostendit quod divina essentia non habet se ad generationem sicut terminus, ut dicatur generata; in secunda quod non se habet ad ipsam sicut subjectum, ut dicatur generans, ibi: ita etiam non est dicendum, quod divina essentia genuit filium. Prima in duas: in prima inducit probationem; in secunda excludit contrarietatem, ibi: huic autem videtur contrarium quod Augustinus ait. Primum ostendit tripliciter: uno modo sic. Quia omne quod in divinis generat aliquid, relative dicitur ad illud, et e converso. Si igitur pater generat divinam essentiam, essentia dicitur relative ad patrem, et ita non significaret substantiam secundum Augustinum. Secundo sic. Pater est divina essentia. Si igitur pater generaret divinam essentiam, pater generaret illud quod ipse est, quod non potest esse, secundum Augustinum, ibi: item cum Deus pater sit divina essentia, si ejus esset genitor, esset utique genitor ejus rei quae ipse est. Tertio sic. Pater habet esse per divinam essentiam. Si igitur pater generaret divinam essentiam, pater haberet esse per id quod est generatum ab ipso: cujus contrarium videtur magis; et hoc ibi: item si pater est genitor essentiae divinae, cum ipse essentia divina sit, et Deus sit; eo quod generat, et est et Deus est. Ita etiam non est dicendum.

Hic probat aliam partem quaestionis, scilicet quod essentia non sit suppositum generationis; et hoc dupliciter: scilicet quod neque essentia generet essentiam neque generet filium, et dividitur in duas: primo ponit probationes utriusque; in secunda inducit contrarietatem, ibi: praedictis autem videtur contrarium esse quod dicit Augustinus. Haec dividitur in duas: primo inducit contrarietates ostendentes quod essentia generat essentiam; in secunda ostendit quod essentia generet filium, ibi: dicitur quoque, et frequenter in Scriptura legitur, patrem de sua substantia genuisse filium. Circa primum duo facit. Primo objicit per auctoritates Augustini, secundo per auctoritates Hilarii, ibi: huic vero id etiam contrarium videtur quod Hilarius ait. Utraque dividitur in objectionem et solutionem. Similiter etiam sequens pars dividitur in objectionem et solutionem. Ad intelligentiam hujus partis de tribus quaeritur: primo utrum essentia se habeat ad generationem sicut generans. Secundo utrum se habeat sicut de quo est generatio. Tertio utrum se habeat sicut id quod est terminus generationis. Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum essentia generet; 2 dato quod non, utrum similiter sit in omnibus aliis essentialibus nominibus.

Articulus 1. Utrum essentia generet

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod essentia generet. Major enim est oppositio affirmationis et negationis, quam relationis. Sed oppositio relationis facit in divinis ut una persona non sit alia. Ergo fortius faciet hoc contradictio. Sed persona patris est generans. Si igitur essentia non generet, pater non erit essentia; quod est impossibile.

2. Praeterea, quicquid praedicatur de aliquo potest supponere illud. Sed essentia praedicatur de patre et vere. Ergo potest supponere pro patre, et ita potest recipere praedicationem patris. Ergo potest concedi quod essentia generet.

3. Item, si essentia est pater, ergo est pater filii. Sed relativa dicuntur ad convertentiam. Ergo et filius erit filius essentiae. Ergo essentia generat.

4. Item, essentia est res generans. Sed res generans est generans. Ergo essentia est generans.

5. Item, sicut se habet essentia ad personam, ita persona ad essentiam. Sed de persona praedicantur attributa essentiae, sicut potentia, bonitas, et cetera. Ergo et de essentia proprietates personae. Ergo potest dici, quod essentia est generans.

1. Contrarium ostenditur per rationes Magistri.

Respondeo dicendum, quod in creaturis actus sunt suppositorum; et essentia non agit, sed est principium actus in supposito: non enim humanitas generat, sed Socrates virtute suae naturae. In creaturis autem essentia realiter differt a

supposito; et ideo nullus actus proprie de essentia praedicatur nisi causaliter. In divinis autem essentia realiter non differt a supposito, sed solum ratione, sive quantum ad modum significandi: quia suppositum est distinctum, et essentia est communis. Et ideo in divinis quaecumque praedicantur de supposito non secundum modum quo differt ab essentia, praedicantur etiam de essentia: dicimus enim, quod essentia creat et gubernat et hujusmodi. Sed actus qui dicitur de supposito secundum modum secundum quem differt ab essentia, non potest de essentia praedicari; et hujusmodi est actus generandi, qui praedicatur de supposito patris, secundum quod distinctum est a supposito filii: unde non est concedendum quod essentia generet, sed quod pater generat virtute essentiae, vel naturae. Unde etiam dicit Damascenus, quod generatio est opus divinae naturae existens.

Ad primum ergo dicendum, quod affirmatio et negatio dicuntur maxime opponi, quia in eis non importatur aliqua convenientia: in privative enim oppositis importatur convenientia quantum ad subjectum, quia nata sunt fieri circa idem; in contrariis autem relativis etiam quantum ad genus, quia scilicet sunt in eodem genere. Unde in utraque oppositione utrumque extremorum significatur per modum entis et naturae cujusdam. Illud autem in quo invenitur aliquid non permixtum contrario, est maximum et primum in genere illo, et causa omnium aliorum; et ideo oppositio affirmationis et negationis, cui non admiscetur aliqua convenientia, est prima et maxima oppositio, et causa omnis oppositionis et distinctionis; et ideo oportet quod in qualibet alia oppositione includatur affirmatio et negatio, sicut primum in posteriori. Unde plura requiruntur ad alias oppositiones quam ad oppositionem contradictionis, quia se habent ex additione ad ipsam. Unde non oportet quod, si contrarietas non inveniatur nisi in diversis realiter, quod affirmatio et negatio inveniatur in

diversis realiter; immo sufficit etiam distinctio rationis ad affirmationem et negationem, cum quaelibet distinctio, ut dictum est, includat affirmationem et negationem: et talis distinctio, scilicet rationis, est inter essentiam et personam. Sed opposita relative aliquando requirunt diversitatem vel distinctionem realem; et talia sunt quae divinas personas distinguunt: aliquando autem distinctionem rationis tantum; ut cum dicitur idem eidem idem: et hoc melius dicetur in tractatu de relationibus, dist. 26, quaest. 2, art. 1.

Ad secundum dicendum, quod essentia non praedicatur de supposito ratione modi significandi in utroque, sed ratione indifferentiae secundum rem propter simplicitatem divinae naturae, et ideo non oportet quod supponat patrem.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur essentia est pater, est duplex locutio ex eo quod *ly* pater potest teneri quasi adjective, ut ponat formam suam circa essentiam; et sic falsa est, quia proprietates non determinant essentiam: vel potest sumi substantive, et tunc supponit pater in praedicato pro persona patris; et sic vera est, nec oportet quod fiat hoc modo conversio: ergo filius est filius essentiae; sed, ergo filius est filius patris, qui est essentia.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, essentia est res generans, *ly* res potest supponere essentiam, vel personam. Si essentiam, sic falsa est, quia sic adjectivum poneret formam suam circa essentiam; si personam, sic vera est; et tunc non sequitur: ergo essentia est generans, quia tunc non circa idem ponetur forma adjectivi.

Ad quintum dicendum, quod cum essentia et persona differant in modo significandi, illud quod praedicatur de persona ratione modi significandi secundum quod ab essentia

distinguitur, non praedicatur de essentia, ut generans et generatum: alias similiter etiam est ex parte essentiae; illud enim quod praedicatur de essentia ratione modi significandi quo differt a supposito distincto, non praedicatur de supposito; sicut essentia est communis tribus, tamen non potest dici hoc de aliqua personarum.

Articulus 2. Utrum actus generandi praedicetur de aliquo nominum essentialium

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus generandi de nullo nominum essentialium praedicetur. Sicut enim tres personae sunt una essentia, ita etiam sunt unus Deus. Sed, secundum rationem Magistri, non potest dici essentia generare, ne notetur essentiae distinctio. Ergo similiter non potest dici, Deus generat, ne sequatur deorum pluralitas.

2. Item, persona et hypostasis et substantia non dicuntur relative. Sed, secundum Magistrum, ideo essentia non potest dici generare, quia relative non dicitur. Ergo similiter nec persona vel hypostasis.

3. Item, ista nomina, natura, bonitas et hujusmodi, sunt aequalis abstractionis sicut essentia. Si igitur essentia propter modum significandi in abstracto non potest generare, ergo videtur quod nec aliquod aliorum.

1. Contrarium ostenditur per multas auctoritates in littera.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, art. praec. in corp., generare proprie convenit supposito in quantum distinctum; et ideo quanto magis appropinquat nomen ad suppositum distinctum, tanto verius potest praedicari de ipso actus generandi. Unde haec est propriissima, pater generat,

quia imponitur nomen patris a proprietate distinguente. Et similiter potest dici, persona generat, quia nomen personae imponitur a proprietate communi, quae dicitur personalitas: et consequenter minus proprie dicitur, Deus generat; quia, quamvis claudat in se suppositum, non tamen suppositum distinctum; nec imponitur nomen a proprietate distinguente, sed ab essentia communi. In omnibus autem abstractis etiam est ordo: quia quaedam ordinem dicunt ad actum, sicut virtus, bonitas, lux, natura et hujusmodi: et quia actus sunt suppositorum, ideo in istis invenitur dictum, quod sapientia generat vel natura generat; tamen hujusmodi locutiones non sunt extendendae, sed pie intelligendae. Quaedam vero nomina sunt quae non dicunt ordinem ad operationem, sed tantum imponuntur secundum rationem nominis ab actu substandi, sicut substantia. Unde hoc nomen substantia adhuc accedit ad rationem suppositi, sed hoc nomen essentia removetur omnino a ratione suppositi: et ideo minime potest dici, quod essentia generet. Si tamen inveniretur, esset exponenda, essentia generat, idest pater, qui est essentia.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen Deus includit in se suppositum indeterminate, et ratione ejus a quo nomen imponitur, includit in se naturam: unde ratione modi significandi est quasi medium inter essentiam et personam distinctam: et ideo nec repugnat sibi modus essentiae ratione indeterminationis, nec modus distinctae personae ratione suppositi: et ideo potest dici, Deus generat, et, Deus est communis tribus personis.

Ad secundum dicendum, quod relativum in divinis multipliciter dicitur; propriissime enim relativum est quod secundum suum nomen ad aliud refertur, ut pater. Aliud autem dicitur relativum quod sequitur vel causat relationem, sicut generatio et generare. Aliud autem quod implicite claudit

in se relationem, sicut Trinitas personas distinctas relatione; et hoc nomen persona includit in se relationem distinguentem. Aliud autem potest dici relativum, in quantum pro relatione ponitur, sicut Deus, et etiam quaedam nomina abstracta, cujus ratio dicta est, in corpore.

Ad tertium dicendum, quod majoris abstractionis est essentia quam bonitas vel sapientia: quia quamvis aequaliter abstrahant a supposito, tamen essentia super hoc abstrahit etiam ab actu; illa vero dicunt ordinem ad actum.

DISTINCTIO 5. QUAESTIO 2

Prooemium

Deinde quaeritur, utrum essentia se habeat ad generationem sicut id de quo est generatio; et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum filius generetur de substantia patris; 2 utrum sit ex nihilo.

Articulus 1. Utrum filius sit genitus de substantia patris

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius non sit genitus de substantia patris. Omnis enim praepositio transitiva est. Transitio autem requirit diversitatem vel distinctionem. Cum igitur filius non distinguatur ab essentia patris, non potest dici de essentia ejus natus.

2. Item, sicut se habet natura humana ad Socratem, ita divina essentia ad filium. Sed Socrates non potest dici de essentia humana. Ergo nec filius de essentia patris.

3. Item, de semper dicit ordinem. Sed inter filium et essentiam non est ordo neque temporis, neque naturae, cum essentia non sit generans, sed pater; neque causalitatis. Ergo videtur quod nullo modo sit de essentia patris.

4. Si dicas, quod hoc dicitur propter consubstantialitatem filii ad patrem, contra. Sicut essentia patris est essentia filii, ita tota essentia filii est in patre. Ergo eadem ratione potest dici pater de substantia filii, sicut e contrario.

1. Contrarium ostenditur per auctoritates in littera.

Respondeo dicendum, quod haec praepositio de proprie designat principium et consubstantialitatem; haec autem praepositio ex designat tantum ordinem principii. Unde quidquid dicitur esse de aliquo, ex illo est, sed non convertitur, sicut dicitur infra, 36 distinct. Unde haec praepositio ex quandoque notat ordinem temporis tantum, ut, ex mane fit dies; quandoque ordinem principii agentis, sicut, artificiata sunt ex artifice: quandoque principium materiale, ut, cultellus

fit ex ferro. Sed de, cum notet consubstantialitatem, semper notat vel principium materiale, sicut, cultellus est de ferro; vel agens consubstantiale, sicut dicimus quod homo filius generatur de patre suo, cum sit generatio per decisionem substantiae. Et secundum istum modum filius dicitur de patre et de essentia patris: tamen de patre sicut de generante, et de essentia sicut de principio generationis communicato. Unde etiam accedit ad similitudinem secundum materiam, si a materia removeatur totum quod est imperfectionis et remaneat haec sola de conditionibus materiae, quod est manens in re et per eam res subsistit; et praecipue res artificiata, quae est in genere substantiae propter suam materiam et non propter suam formam, ut dicit Commentator.

Ad primum ergo dicendum, quod de, ut deductum est, dicit consubstantialitatem et ordinem ad principium, et consubstantialitas respicit essentiam; et ordo, ratione cuius est transitio, respicit personam generantem: non enim dicimus quod filius sit de essentia, sed quod sit de essentia patris; et ideo non oportet esse distinctionem filii ab essentia sed a patre.

Ad secundum dicendum, quod similiter Socrates dicitur nasci de natura patris vel substantia, sicut filius Dei, tamen differenter; quia filius Dei est de tota substantia patris, sed Socrates est de parte substantiae. Item ad aliud. Quia Socrates subsistit non tantum per essentiam, sed etiam per materiam, per quam individuatur natura humanitatis in ipso. Sed filius Dei subsistit per essentiam patris, cum essentia patris non sit pars filii, sed totum quod est filius.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Ad quartum dicendum, quod non notatur ibi tantum

consubstantialitas, sed etiam ordo ad principium, qui non salvatur, si diceretur: pater est de essentia filii.

Articulus 2. Utrum filius sit ex nihilo

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod filius sit ex nihilo. Illud enim dicitur ex nihilo esse quod non est ex praejacenti materia. Sed filius est hujusmodi, quia non est de aliquo sicut de materia. Ergo et cetera.

2. Item, quidquid non habet esse nisi ab alio, quantum est in se, est non ens, cum inter esse et non esse non sit medium. Sed filius non habet esse nisi a patre. Ergo de se habet non esse. Sed omne tale, secundum Avicennam, est ex nihilo. Ergo filius est ex nihilo.

1. Contra, omne quod est ex nihilo, est creatum. Sed filius est increatus. Ergo et cetera.

2. Item, secundum Damascenum, omne quod est ex nihilo est vertibile in nihil. Sed filius non est hujusmodi. Ergo et cetera.

Respondeo dicendum, quod differt dicere aliquid non esse ex aliquo, et aliquid esse ex nihilo. Cum enim dicitur non esse ex aliquo sicut ex materia, nihil ponitur; et hoc convenit filio Dei. Cum autem dicitur esse ex nihilo, remanet ordo affirmatus ad nihil. Sed aliquid habet ordinem ad nihil dupliciter; scilicet ordinem temporis et ordinem naturae. Ordinem temporis ex eo quod prius fuit non ens, et postea est ens; et hoc nulli aeterno convenit. Ordinem naturae, quando aliquid habet esse dependens ab alio; hoc enim ex parte sui non habet nisi non esse, cum totum esse suum ad alterum dependeat; et quod est alicui ex se ipso, naturaliter praecedit id quod est ei ab altero. Et ideo, supposito quod caelum, et hujusmodi, fuerit ab aeterno, adhuc tamen est verum dicere quod est ex nihilo, sicut probat Avicenna. Neutro autem modo filius habet ordinem ad

nihil. Non enim habet ordinem temporis, quia aeternus est; non habet ordinem naturae, quia suum esse est absolutum, non dependens ab alio.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non sit de materia, non tamen sequitur quod non de aliquo, quia est de substantia patris: quo etiam remoto, adhuc non sequeretur quod esset ex nihilo, ut dictum est: quia pater non est de aliquo, et tamen non est ex nihilo. Idem autem est esse patris et filii.

Ad secundum dicendum, quod filius quamvis totum esse suum habeat ab alio, nihilominus tamen esse suum non est dependens, quia accipit a patre idem numero esse quod ipse habet: et ideo non est dependens esse suum, neque possibile, neque ex nihilo: quod necessario sequeretur, si aliud in numero esse reciperet.

DISTINCTIO 5. QUAESTIO 3

Articulus 1. Utrum essentia sit terminus generationis

1. Deinde quaeritur, utrum essentia sit terminus generationis. Videtur quod non. Generatio enim est inter duos terminos, scilicet terminum a quo et terminum ad quem. Sed generatio filii non habet terminum a quo, quia non est ex non esse. Ergo etiam non habet terminum ad quem.

2. Item, omne quod est terminus generationis, est generatum per se vel per accidens: per se, sicut ipsa res generata; per accidens, sicut forma ejus. Sed essentia nullo modo generata est, sicut nec generans: quia sequeretur distinctio. Ergo non est terminus generationis.

3. Praeterea, si esset terminus, hoc non esset nisi sicut acceptum per generationem. Sed filius non accepit essentiam. Ergo essentia est terminus generationis. Probatio mediae. Accipere enim cum non conveniat tribus personis, est actus notionalis. Sed nullus actus notionalis terminatur ad essentiam, sicut patet quod pater non generat essentiam. Ergo nec filius accepit essentiam.

1. Contra, illud in quo est generatio, est terminus generationis. Sed Hilarius, dicit, quod nativitas unigenita in naturam ingenitam subsistit. Ergo natura vel essentia est terminus generationis.

2. Praeterea, generatio invenitur in divinis, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, secundum id quod est perfectionis in ipsa. Sed tota perfectio generationis est ex termino ad quem.

Ergo in generatione divina est terminus ad quem. Sed hoc non est aliud quam essentia. Ergo et cetera.

Respondeo dicendum, quod terminus generationis in creaturis potest accipi dupliciter, sicut etiam et principium. Dicitur enim principium generationis ipsum generans; et huic principio correspondet sicut terminus ipsum genitum. Dicitur etiam principium generationis a quo incipit generatio, et hoc modo principium vel initium generationis est privatio formae inducendae; et huic principio terminus oppositus est forma per generationem inducta. Sicut etiam in dealbatione terminus a quo est nigredo et terminus ad quem est albedo; similiter in divinis terminus generationis (quamvis non sit ibi actio vel mutatio) potest accipi dupliciter: scilicet ipsum generatum, et hoc est filius; vel essentia accepta a filio per generationem.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio et quilibet motus totam imperfectionem habet ex termino a quo, quod est privatio vel contrarium includens privationem; et ideo in generatione divina non est terminus a quo, sed tantum terminus ad quem, a quo est tota perfectio generationis.

Ad secundum dicendum, quod essentia divina non est genita in filio neque per se neque per accidens: quia eadem essentia est in generante et genito. Si autem essentia esset divisa, tunc sequeretur necessario quod esset genita per accidens, quamvis non per se, sicut in rebus creatis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis accipere sit actus notionalis, potest tamen terminari ad essentiam: quod sic patet; quia in generatione divina, sicut in qualibet alia, est tria considerare, scilicet generantem et genitum et naturam communicatam per generationem. Possunt ergo verba notionalia designare comparisonem generantis ad genitum,

sicut generare vel dare; vel generantis ad essentiam, vel geniti ad essentiam, ut accipere; vel geniti ad generantem, sicut nasci. Sciendum igitur, quod, cum omne verbum notionale significet actum personae ut distincta est, oportet quod semper egrediatur a persona distincta: et ideo nullum verbum tale exit ab essentia, ut dicatur essentia generare vel dare notionaliter vel accipere vel nasci. Verba autem quae designant comparisonem generantis ad essentiam vel geniti ad essentiam, terminantur ad essentiam, quia ex parte illa non sunt distinctiva; et hujusmodi verba sunt accipere et dare. Sed verba quae designant comparisonem geniti ad generantem vel e converso, sunt distincta ex utraque parte; et ideo ex neutra parte potest eis adjungi essentia; quia nec essentia generat, nec pater generat essentiam; quod patet etiam ex significatione verborum; quia generans, inquantum generans, distinguitur a genito et e converso. Sed dans distinguitur quidem ab eo cui dat, sed non ab eo quod dat: quia aliquis potest dare seipsum. Similiter et accipiens distinguitur ab eo a quo accipit, sed non ab eo quod accipit de necessitate; aliquis enim accipere seipsum potest, sicut servus manumissus.

EXPOSITIO TEXTUS

Si autem relative diceretur ad patrem vel pro relativo poneretur, non indicaret essentiam. Videtur falsum, quia hoc nomen Deus pro relativo ponitur, et cum hoc indicat essentiam. Dicendum, quod quamvis indicet essentiam ex parte significati, tamen ex parte suppositi indicat personam; unde tota ratio diversitatis in istis rationibus est quod non concludunt. Similiter de hoc nomine Deus, sicut de hoc nomine essentia, est diversus modus supponendi. Hoc ad seipsum indicandum genuit. Contra: generatio filii, ut supra dictum est, dist. 4, qu. 1, art. 3, non est propter aliquem finem, cum finis sit dignior eo quod ad finem. Ergo non est propter manifestationem patris. Dicendum, quod ly ad hoc est consecutivum, et non finalem causam designans: manifestatio enim patris consecuta est ad generationem filii. Dicitur filius consilium de consilio. Contra: consilium est quaedam quaestio, secundum philosophum. Ubi autem non est dubitatio, ibi non est quaestio. Ergo in divinis non est consilium. Dicendum, quod consilium potest sumi passive, quantum scilicet ad illum qui petit vel accipit consilium; et hoc non potest esse in Deo, quia hoc importat dubitationem. Dicitur etiam active quantum ad illum qui dat consilium; et hoc modo est in divinis, et significat abundantiam cognitionis ipsius de rebus dubiis agibilibus, de quibus est consilium. Nihil habet filius nisi natum, idest nisi quod nascendo accepit; sed aliquid accepit nascendo sicut communicatum sibi per nativitatem, ut essentiam; et aliquid sicut consequens nativitatem secundum modum intelligendi, sicut relationem filiationis. Et geniti honoris admiratio in honore generantis est: idest, ille qui honorat filium admirando ipsum quasi adeo magnum supra se, honorat etiam patrem, et e converso. Joan. 5, 23: ut omnes honorificent filium, sicut honorificant patrem. Nativitas Dei

non potest eam ex qua profecta est, non tenere naturam. Dupliciter potest exponi: ut per nativitatem intelligamus ipsum Deum natum, vel melius possumus intelligere generationem passivam. Et dicitur generatio tenere aliquam naturam quae per generationem inducitur, sicut omnis motus et mutatio terminatur per terminum ad quem, a quo speciem habet. Vult ergo dicere Hilarius, quod, cum in omni generatione univoca oporteat idem esse principium generationis et quod per generationem communicatur (sicut in generatione ignis forma ignis est principium, et eadem est per generationem acquisita, licet non secundum numerum eadem), ita oportet quod, cum generatio divina sit virtute naturae divinae, per generationem genitus accipiat naturam divinam: et oportet quod eandem numero, quia, ut supra probatum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, divina natura non potest dividi secundum numerum. Unitatem formae servilis in naturam divinae unitatis refundimus; id est, non ponimus naturam humanam cum divina unum effectum in natura. Nec rursus corporali insinuatione patrem in filio praedicamus; id est, hoc quod dominus dicit Joan. 14, 2: ego in patre, et pater in me est, non debet intelligi hoc modo, ut pater sit in filio hoc modo quo insinuatur, id est manifestatur, corpus esse in corpore. Sed ex eo, id est ex patre, genitam naturam ejusdem generis, id est ejusdem virtutis et rationis, sicut humanitas est ejusdem generis in Socrate et Platone; id est, ipsum genitum habentem talem naturam, dicimus habuisse in se naturam gignentis, id est patris gignentis. Vel potest exponi natura genita, quia per generationem accepta in filio; et gignens, quia est principium generationis in patre. Numquid unigenito Deo contumelia est patrem sibi innascibilem Deum esse? Hoc dicit contra Arianos, qui dicebant filium minorem patre, quia non est ingenuus sicut pater. Sed non sequitur: quia ipse est unigenitus patris, et per generationem totam naturam patris accepit: et hoc est quod dicit: in naturam unigenitam subsistat. Non est aliunde, id est ab alio quam a

patre: et ideo non refertur ad aliud, idest ad aliam personam quam ad patrem, inquantum filius est: quia ad spiritum sanctum refertur, inquantum spirans est. Vel aliter: aliunde, scilicet quam de essentia patris. Ad aliud similiter quantum ad essentiam vel naturam, quasi non habens divinam naturam, sed aliam. In uno subsistit, in unitate naturae divinae: ex uno, idest ex patre, vel ex unitate naturae patris. Ac sic in generatione filii naturam suam (ut ita dicam) sequitur indemutabilis Deus indemutabilem Deum gignens. Vult ostendere quomodo filius sit in patre, et e converso, hoc modo. Pater per generationem dat naturam suam filio. Ergo, cum pater sit immutabilis, non amittit naturam, sed sequitur eam: quia ubi est natura sua, est et ipse: unde, cum natura sua sit in filio, ipse est in eo. Similiter e converso filius accepit naturam quam pater habet, et, cum ipse pater sit immutabilis, non dimittit naturam suam: unde, cum natura eadem numero quae filio datur remaneat in patre, filius manet in patre, et dicitur indemutabilis ex in et demutor, aris. In regnum filii caritatis suae: Col. 1, 13. Dupliciter exponitur. Potest enim caritas teneri essentialiter; et tunc erit sensus: filii caritatis suae, idest filii substantiae suae. Quod qualiter intelligendum sit, Magister infra, dist. 17, ostendet. Potest etiam teneri notionaliter; et tunc erit locutio emphatica: sicut consuetum est in Scriptura, quod aliquis dicatur filius alicujus, quod maxime sibi competit; sicut Isa. 5, 1: in cornu filio olei: ad litteram, ostendens locum oleo abundantem: et 1 Reg. 26, 16: filii mortis estis, idest dignissimi morte. Et similiter dicitur unigenitus Dei filius caritatis, quia in ipso maxime caritas patris quiescit. His verbis praemissis innui videtur quod divina substantia filium genuerit. Hic ex praemissis auctoritatibus elicit quatuor propositiones quae suae sententiae videntur contrariae. Quarum una est, quod natura coaeterna Deo est; in quo videtur loqui de natura genita: et hanc exponit ibi: ut tamen sine praeiudicio ac temeritate loquar, ex hoc sensu dicta possunt

accipi. Secunda est: pater genuit id quod ipse est: quam exponit ibi: ex quo sensu etiam accipiendum est illud, pater genuit id quod ipse est. Tertia est, quod substantia Dei genuit filium, quam exponit ibi: item substantia Dei genuit filium. Quarta est, quod filius natus est de substantia patris; quam exponit ibi: similiter filius natus est de substantia patris. Et addit quintam, quod filius est substantia patris; quam exponit ibi: similiter expone illud, filius substantia patris.

DISTINCTIO 6. QUAESTIO 1

Prooemium

Hic Magister inquit de generatione quantum ad principium: et dividitur in duas partes. In prima inquit quid sit principium generationis, utrum necessitas vel voluntas vel natura; in secunda inquit de communitate principii generationis, utrum scilicet potentia generandi sit communis patri et filio, in sequenti distinctione. Prima in tres: primo enim movet quaestionem, et determinat; secundo removet dubitationem, ibi: sed contra hoc opponitur sic; tertio exponit determinationem, ibi: praedicta tamen verba (...) ex tali sensu mihi videntur accipienda. Circa primum tria facit: primo ponit quaestionem; secundo determinat, ibi: nec voluntate, nec necessitate; tertio ex determinatione excludit errorem, ibi: quocirca, ut ait Augustinus, ridenda est dialectica Eunomii. Ubi primo ponit errorem; secundo excludit, ibi: propter quod mutabilis intelligitur natura: quod absit ut in Deo esse credamus. Ubi primo improbat positionem errantis; secundo confirmat rationem, ibi: acute sane quidam respondit haeretico versutissime interroganti. Ad intelligentiam hujus partis tria quaeruntur: 1 utrum pater genuit filium necessitate; 2 utrum voluntate; 3 utrum natura.

Articulus 1. Utrum pater genuit filium necessitate

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod pater genuit filium necessitate. Necessarium enim et possibile dividunt ens. Si igitur pater non genuit filium necessitate, genuit ipsum contingenter vel possibiliter: quod est impossibile.

2. Praeterea, omne aeternum est necessarium. Sed generatio filii a patre est aeterna. Ergo necessaria.

3. Praeterea, sicut Deus est per se bonus, ita est per se ens necessarium: omne enim quod est per participationem, reducitur ad id quod est per se. Sed in per se bono nihil potest esse nisi bonum. Ergo nec in per se necessario aliquid nisi necessarium. Cum igitur generatio sit in Deo, ergo erit necessaria.

1. Contra, omnis necessitas est ratione alicujus cogentis vel interioris vel exterioris. Sed Deo non potest esse aliquid fortius. Ergo ibi non potest esse necessitas.

2. Praeterea, Augustinus, dividit necessitatem in coactionem et prohibitionem. Sed neutrum Deo convenit. Ergo et cetera.

Respondeo dicendum, quod secundum philosophum, necessarium dicitur multipliciter. Est enim necessarium absolute, et necessarium ex conditione; et hoc est duplex: scilicet ex conditione finis vel ex conditione agentis. Necessarium ex conditione agentis, est necessarium per violentiam: non enim eum qui violenter currit, necesse est currere, nisi sub hac conditione, si aliquis eum cogit. Necessarium ex conditione finis est illud sine quo non potest consequi aliquis finis, vel non ita faciliter. Finis autem est

duplex: vel ad esse, et hoc modo cibus vel nutrimentum dicuntur esse necessaria, quia sine eis non potest esse homo; vel pertinens ad bene esse, et sic dicitur esse navis necessaria eunti ultra mare; quia sine ea exercere non potest actionem suam. Necessarium autem absolute dicitur quod est necessarium per id quod in essentia sua est; sive illud sit sua essentia, sicut in simplicibus; sive, sicut in compositis, illud principium sit materia, sicut dicimus, hominem mori est necessarium; sive forma, sicut dicimus, hominem esse rationalem est necessarium. Hoc autem absolute necessarium est duplex. Quoddam enim est quod habet necessitatem et esse ab alio, sicut in omnibus quae causam habent: quoddam autem est cujus necessitas non dependet ab alio, sed ipsum est causa necessitatis in omnibus necessariis, sicut Deus. Dicendum ergo, quod generatio in divinis non est ex necessitate conditionata, sive conditionetur ex fine, sive ex agente. Non ex agente; cum ipse Deus sit primum principium et ultimus finis. Sed est necessaria necessitate absoluta, sicut est necessitas primae causae.

Et per hoc patet solutio ad utramque partem: quia primae rationes procedunt de necessitate absoluta, et aliae de necessitate coactionis quae repugnat necessitati absolutae: et de ista procedebat haereticus, et secundum hoc negatur in littera.

Articulus 2. Utrum pater genuit filium voluntate

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pater genuit filium voluntate. Omne enim bonum est volitum a Deo, sicut omne verum scitum. Sed generatio filii est optimum. Ergo est volitum a Deo; et ita pater genuit filium voluntate.

2. Praeterea, in generatione humana ita est quod principium inclinans ad generandum, est voluntas. Sed generatio humana extrahitur a divina. Ergo et similiter erit in generatione divina, et ita videtur quod pater genuit filium voluntate.

3. Praeterea, Origenes dicit de patre loquens: germen proferens voluntatis factus est verbi pater. Sed illud quod est germen voluntatis, est natum voluntate generantis. Ergo pater genuit filium voluntate.

1. Contra, voluntas est principium productionis eorum quae per artem producuntur in rebus humanis. Sed filius non producitur a patre sicut artificiatum, immo sicut ars; sed creaturae sicut artificia. Ergo videtur quod pater non genuit filium voluntate; sed voluntate creaturas produxit.

2. Praeterea, Hilarius: si quis voluntate Dei filium tamquam factum dicat, anathema sit. Ergo et cetera.

Respondeo dicendum, quod voluntas potest comparari ad aliquid dupliciter: aut sicut potentia ad objectum, aut sicut principium. Si comparetur ad aliquid sicut ad objectum, tunc omne volitum a Deo, potest dici esse voluntate ejus; et sic potest dici, pater est Deus voluntate sua; vult enim se esse Deum; et similiter potest concedi quod pater genuit filium voluntate. Si autem comparetur voluntas ad aliquid sicut

principium, hoc potest esse dupliciter: quia aut illud ad quod comparatur sicut principium dicit rationem principiandi; aut dicit ipsum principiatum. Si primo modo, sic comparatur voluntas ad processionem spiritus sancti, qui procedit ut amor, in quo voluntas principiat omnia, scilicet creaturas, amore producit; et secundum hunc modum etiam intellectus in Deo se habet ad generationem filii, qui procedit ut verbum et ars. Si secundo modo, tunc principiatum voluntatis procedit a voluntate secundum voluntatis conditionem. Voluntas autem, quantum est in se, libera est: unde principiat voluntatis sunt tantum ea quae possunt esse vel non esse. Et hoc modo constat, quod voluntas divina comparatur ad creationem rerum, et non ad generationem filii. Et hinc est quod quidam distinguunt voluntatem in tria, scilicet in voluntatem accedentem, quae scilicet de novo accedit operi vel operanti, et talis non est in Deo secundum aliquem trium dictorum modorum voluntatis, quia omnis operatio ejus est a voluntate aeterna. Item in voluntatem concomitantem quae dicitur secundum comparisonem ad objectum tantum; et sic est in Deo respectu generationis filii. Item in voluntatem antecedentem; et sic dicitur comparisonem principii ad principiatum; et sic est respectu creaturarum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum comparisonem voluntatis ad objectum tantum.

Ad secundum dicendum, quod generatio humana non est aeterna, et ideo potest habere voluntatem antecedentem, quod non potest esse in divina.

Ad tertium dicendum, quod Origenes vocat germen voluntatis id in quo quiescit patris beneplacitum; et haec est filius, sicut ipse dixit Matth. 3, 17: hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui. Aliae autem rationes procedunt de voluntate

antecedente, sive secundum comparationem principii ad principiatum.

Articulus 3. Utrum pater genuit filium naturaliter

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pater non naturaliter genuit filium. Hilarius: non naturali necessitate ductus pater genuit filium. Ergo videtur quod non sit naturalis generatio.

2. Praeterea, in Deo idem est voluntas et natura. Sed pater non genuit filium voluntate. Ergo nec genuit filium natura.

3. Praeterea, sicut supra habitum est, dist. 3, quaest. 1, art. 3, philosophi per rationes creaturarum potuerunt devenire in cognitionem divinae naturae. Sed cognita natura cognoscitur operatio naturae. Ergo potuerunt devenire in cognitionem generationis aeternae, si pater naturaliter genuit filium: cujus contrarium superius est ostensum, dist. 3, quaest. 1, art. 4.

1. Contra, Hilarius: omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed filio natura dedit. Ergo videtur quod pater genuit filium natura.

2. Praeterea, Damascenus: generatio est opus divinae naturae existens. Ergo et cetera.

Respondeo dicendum, quod essentia divina, ut dictum est, dist. 3, art. 4, est principium omnium actuum divinorum; licet essentia sub ratione essentiae non dicat principium actus qui est operatio, sed qui est esse. Sed cum in essentia sit considerare diversa attributa, quae sunt realiter unum in ipsa, ratione tamen distincta; actus refertur ad essentiam secundum hoc attributum vel illud, secundum quod exigit conditio actus; sicut intelligere est ab essentia divina, inquantum ipsa est intellectus; et res volitae, quae possunt esse vel non esse,

producuntur ab essentia, inquantum ipsa est voluntas. Et quia de ratione generationis est ut producat genitum in similitudinem generantis, et hujus productionis principium pertinet ad naturam, quae est ex similibus similia procreans; ideo dicitur, quod pater natura genuit filium.

Ad primum ergo dicendum, quod Hilarius naturalem necessitatem appellat, quando virtute naturae aliquid agitur quod est contrarium voluntati, sicut fames et sitis in nobis; unde voluntas patitur quasi quamdam violentiam a natura; et talis necessitas non est in Deo.

Ad secundum dicendum, quod quamvis natura et voluntas sint idem re, differunt tamen ratione, ut dictum est. Et ideo essentia divina in ratione naturae est principium alicujus, cujus principium non est ipsa eadem, prout habet rationem voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod naturam contingit cognoscere dupliciter. Vel perfecte comprehendendo ipsam; et sic philosophi non cognoverunt naturam divinam: quia sic cognovissent omnia opera divina, et quaecumque sunt in ipsa. Vel per effectus; et ita philosophi cognoverunt. Quia vero creatura non perfecte repraesentat naturam divinam, secundum quod est principium generationis aeternae et consubstantialis; ideo generationem divinam, quae est ejus operatio, non cognoverunt philosophi.

EXPOSITIO TEXTUS

Voluntas sapientiam praeire non potest. Hoc dicit, quia sapientia filio appropriatur. Sed contra. Voluntas est motor aliarum virium: intelligimus enim, quia volumus. Ergo voluntas videtur praecedere cognitionem sapientiae. Dicendum, quod voluntatem oportet quod praecedat aliqua cognitio. Est enim duplex actus voluntatis. Unus imperfectus, scilicet appetere; et iste actus praecedit cognitionem perfectam eorum quae acquiruntur in cognitione. Per appetitum enim sciendi aliquid movetur aliquis ad considerationem alicujus, cujus cognitionem considerando accipit; sed tamen hunc actum voluntatis praecedit cognitio indeterminata qua res scitur in universali, et per illam cognitionem imperfectam tendit appetitus in perfectionem ipsius: si enim esset omnino ignotum, non quaereretur. Est et alius actus voluntatis perfectus, quo voluntas quiescit et placet sibi in re jam habita; et ita voluntas sciendi sequitur cognitionem perfectam. Utrum Deus filium volens aut nolens genuit. Videtur quod necessarium sit alterum dare, cum fiat divisio per affirmationem et negationem. Dicendum, quod nolens et volens non opponuntur contradictorie; sed volens et non volens. Differt enim nolo et non volo; quia cum dicitur: non volo, negatur actus; et ideo opponitur sicut negatio ad affirmationem: sed in hoc verbo nolo et in toto condeclinio ejus remanet actus voluntatis affirmatus, et negatio fertur ad nolitum. Unde sensus est: nolo hoc; id est, volo hoc non esse. Unde non oportet dici nolens vel volens, quia lapis nec volens est nec nolens. Et similiter in proposito neutrum dandum est. Sed danda est ista, non volens, si volens dicat voluntatem accedentem vel antecedentem. Si autem dicat voluntatem concomitantem danda est ista, volens genuit.

DISTINCTIO 7. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam ostendit principium divinae generationis proprium, quod est natura et non voluntas; hic inquit de communitate principii, utrum scilicet generandi potentia sit communis patri et filio; et dividitur in duas: in prima inquit de communitate potentiae generativae sumptae in concreto; in secunda de communitate ejusdem sumptae in abstracto, ibi: item quaeritur a quibusdam, si pater potens sit natura gignere filium, et an hoc sit aliqua potentia quae sit in filio. Prima in tres: primo determinat quaestionem; secundo movet dubitationem, ibi: sed vehementer nos movet quod Augustinus ait; tertio ponit solutionem, ibi: quomodo ergo accipietur quod supra dictum est? Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo ponit determinationem, ibi: cui versutiae facile respondemus; tertio confirmat per similitudinem, ibi: ex simili quoque hoc videre possumus. Sed vehementer nos movet quod Augustinus ait. Hic ponit dubitationem: et primo ponit ad unam partem auctoritatem Augustini; secundo ad partem contrariam inducit quorundam rationem, ibi: hoc autem videtur quibusdam non posse stare. Quomodo ergo accipietur quod supra dictum est? Hic solvit: et primo insinuat solvendi difficultatem; secundo prosequitur solutionem, ibi: potest ergo sic intelligi. Hic quaeruntur duo: primo de potentia generandi in Deo. Secundo de communitate ipsius. Circa primum tria quaeruntur: 1 utrum in Deo sit potentia ad generandum; 2 quid sit illa potentia, an sit absolutum aliquid vel ad aliquid; 3 de comparatione ipsius ad potentiam creandi.

Articulus 1. Utrum potentia generativa sit in Deo

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit potentia ad generandum. Quidquid enim exit ab aliqua potentia, sive sit potentia agentis sive materiae, prius est in potentia quam sit in actu. Sed generatio filii a patre non est hujusmodi, cum sit aeterna. Ergo non exit ab aliqua potentia. Ergo in Deo non est potentia ad generandum.

2. Praeterea, illud quod per se est naturae, non exit ab ea mediante aliqua potentia, sicut anima dat tale esse corpori nullo mediante. Sed generatio est per se opus naturae, ut dicit Damascenus. Ergo non est opus potentiae; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, omnis potentia vel est activa vel passiva. Sed in patre non est potentia passiva ad generandum filium, quia secundum eam magis diceretur mater quam pater. Nec est etiam in eo potentia activa; quia, secundum philosophum, potentia activa est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud: unde potentia activa exigit materiam in quam agat. Generatio autem filii non est ex materia. Ergo videtur quod in Deo non sit potentia ad generandum.

1. Contra, Augustinus arguit: si pater non potuit generare filium aequalem et coaeternum sibi, impotens fuit. Ergo ex hoc videtur quod potentia divina etiam se extendat ad generationem filii.

2. Praeterea, omnis operatio demonstrat potentiam ipsius operantis. Cum igitur actus generationis in infinitum transcendat productionem creaturarum, quae tamen divinam omnipotentiam manifestat, videtur quod multo fortius

generatio filii sit manifestativa divinae potentiae, et non nisi sicut actus ejus. Ergo videtur quod in Deo sit potentia generandi.

Respondeo dicendum, quod in creaturis aliquid producitur per potentiam naturalem, et hoc producitur per similitudinem naturae ipsius producentis, sicut homo generat hominem: producitur etiam aliquid per potentiam rationalem, et hoc producitur in similitudinem producentis quantum ad speciem, non naturae, sed in ratione existentem; cum omne agens agat sibi simile aliquo modo; sicut domus producitur ab artifice, et recipit similitudinem speciei quam artifex habet in mente. Et secundum hos duos modos aliquid producitur a Deo. Procedit enim aliquid a Deo in similitudinem naturae, recipiens totam naturam; nec eandem specie tantum, sed eandem numero; et sic filius procedit a patre per actum generationis. Unde in Deo est potentia ad generandum similis potentiae naturali. Procedit etiam aliquid a Deo in similitudinem ideae existentis in mente divina, quod non recipit naturam divinam, sicut creaturae. Unde potentia operandi in creaturis est sicut potentia rationalis in Deo; et secundum istam potentiam attenditur omnipotentia in Deo. Persona enim divina, quae procedit per potentiam quasi naturalem, non est aliquid connumeratum omnibus. Unde potentia generandi non continetur sub omnipotentia.

Ad primum ergo dicendum, quod illud est verum, quando actus differt realiter a potentia a qua exit: tunc enim oportet quod prius sit in potentia quam in actu vel tempore vel natura. Sed in Deo est omnino idem re essentia, potentia et operatio, sed differunt tantum ratione; et ideo in divinis non valet. Vel dicendum, quod in divinis personis est tantum ordo naturae, quo, secundum Augustinum, aliquis est ex alio, et non prior alio. Unde non potest concludi aliqua prioritas per hoc quod

filius generatur ex potentia patris.

Ad secundum dicendum, quod natura vel essentia comparatur ad duo: ad habentem, et ad id cujus natura est principium. Inter essentiam igitur et habentem essentiam non cadit aliqua potentia media quantum ad actum ipsius essentiae in habentem, qui est esse; sed ipsa essentia dat esse habenti: et iste actus est quasi actus primus. Egreditur etiam ab essentia alius actus, qui est etiam actus habentis essentiam sicut agentis, et essentiae sicut principii agendi: et iste est actus secundus, et dicitur operatio: et inter essentiam et talem operationem cadit virtus media differens ab utroque, in creaturis etiam realiter, in Deo ratione tantum; et talis actus est generare; et ideo, secundum modum intelligendi, natura non est principium ipsius nisi mediante potentia.

Ad tertium dicendum, quod potentia divina nullo modo passiva est, nec etiam vere activa; sed superactiva: actio enim ejus non est per modum motus, sed per modum operationis: quae differt a motu, secundum philosophum, sicut perfectum ab imperfecto, et ideo non requirit materiam in quam agat; quod non potest esse in actione quae est cum motu, cum omnis motus sit per exitum de potentia in actum: et ideo non oportet quod creatio sit ex materia, et multo minus quod generatio divina; unde Avicenna dicit, quod agens divinum differt a naturali: agens enim naturale est causa motus; sed agens divinum est dans esse totum, sicut creator mundi.

Articulus 2. Utrum potentia generativa sit ad aliquid

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod potentia generandi sit ad aliquid. Remoto enim intellectu distinctarum personarum a divinis, adhuc manet intellectus omnium quae absolute dicuntur, sicut bonitas, sapientia et hujusmodi. Sed remoto intellectu personarum, non remanet potentia generandi: quia remotis personis removetur generatio, et remota generatione removetur potentia generandi; non enim potest in divinis esse aliquid in potentia quod non sit actu; alias Deus esset mutabilis. Ergo non est de absolutis, sed de ad aliquid dictis.

2. Praeterea, potentiae distinguuntur per actus. Sed generare in divinis est ad aliquid dictum: quia generatio est proprietas ipsa relativa, ut supra dictum est, dist. 4, qu. 1, art. 2. Ergo et potentia generandi.

3. Praeterea, omnis operatio propria alicujus rei egreditur a forma propria ejusdem, sicut comburere a forma ignis. Sed generare filium in divinis, est propria operatio patris. Ergo principium illius erit propria forma patris. Hoc autem est paternitas, quae relatio quaedam est. Cum igitur principium operationis sit potentia, videtur quod potentia generandi sit ad aliquid.

1. Contra, cujus est actus, ejus est potentia, secundum philosophum. Sed, secundum Damascenum, generatio est actus naturae. Ergo et potentia generandi est ipsius naturae. Natura autem est absolute dictum. Ergo et potentia.

2. Praeterea, in qualibet generatione univoca idem est principium generationis et terminus; sicut homo generat

hominem. Sed terminus generationis in divinis est essentia, quae communicatur per generationem, ut supra dictum est, dist. 5, qu. 1, art. 1. Ergo essentia etiam est principium generationis; et sic videtur quod potentia generandi sit essentiale.

Respondeo, quidam dixerunt, quod potentia generandi simpliciter est ad aliquid non tantum ex parte actus, sed etiam ex parte ipsius potentiae: potentia enim dicit relationem principii. Sed hoc nihil est: quia potentia non est relativum secundum suum esse, sed solum secundum dici: immo potentia significat etiam illud quod est principium, et non tantum relationem principii. Sic enim quaerimus hic de potentia generandi. Principium autem cujuslibet operationis divinae, ut supra dictum est, dist. 4, qu. 1, art. 1, est essentia divina. Sed ab essentia egreditur aliquis actus, secundum quod essentia est sapientia; et aliquis, secundum quod est voluntas; et sic de aliis attributis. Similiter dico, quod cum proprietas realiter sit essentia, essentia secundum quod est ipsa paternitas, est principium hujus actus qui est generare, non sicut agens, sed sicut quo agitur: unde principium generationis est essentiale sub ratione relationis: unde est quasi medium inter essentiale et personale; ex parte enim illa qua potentia, quae est media inter essentiam et operationem, radicatur in essentia, est absolutum; ex parte autem illa qua conjungitur operationi, est relativum.

Ad primum ergo dicendum, quod, remoto intellectu personarum, remanent ea quae sunt pure absoluta. Sed hujusmodi est potentia generandi, ut dictum est, in corp. art., et ideo non remanet, subtractis personis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis potentiae innotescant per actus, non tamen oportet quod in eodem genere ponantur

potentiae et actus, praecipue de potentiis activis: unde quamvis generare sit ad aliquid, non tamen oportet quod potentia generandi sit ad aliquid; sed verum est quod posse generare est posse ad aliquid accusativi casus.

Ad tertium dicendum, quod natura communis in unoquoque operatur secundum conditionem ipsius: unde anima sensibilis habet in diversis animalibus diversas operationes, et etiam in diversis organis sentiendi. Et hoc ideo est, quia natura communis determinatur et contrahitur in unoquoque, secundum proprietates inventas in illo. Divina autem natura non contrahitur neque determinatur per proprietates suppositorum; tamen natura divina in patre est proprietas patris, et in filio est proprietas filii. Ideo autem non contrahitur, quia proprietas non est aliud ab essentia vel ipsa natura, ut adveniat sibi quasi dispositio contrahens. Ideo etiam natura non determinatur vel distinguitur, quia relatio non distinguitur secundum id quod est (sed secundum hoc tantum comparatur ad essentiam, cum qua est idem re) sed secundum quod ad alterum est, et sic respicit personam, et distinguit eam: et ideo in patre est principium operationis secundum proprietatem patris et in filio secundum proprietatem filii. Unde eadem operatio est et naturae communis, et propriae formae ipsius patris: et ideo potentia generandi, ut dictum est, in corp. art., est medium inter absolutum et relatum. Et hoc voluerunt quidam dicere, dicentes potentiam generandi absolutum, si consideretur potentia remota, vel indisposita; quamvis improprie locuti sint, quia proprietas non disponit essentiam, sed suppositum.

Et per ea quae dicta sunt, patet etiam solutio ad sequentia.

Articulus 3. Utrum potentia dicatur univoce de potentia generandi et potentia creandi

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod potentia non dicitur univoce de potentia generandi et creandi. Potentiae enim distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed filius Dei et creaturae non univocantur in aliquo. Ergo nec generatio et creatio. Igitur ulterius nec potentia generandi et creandi.

2. Praeterea, potentia creandi est simpliciter absoluta. Sed potentia generandi est quodammodo ad aliquid. Cum igitur nihil univocetur ad absolutum et relatum, cum sint in diversis praedicamentis, videtur quod potentia non univoce dicatur de utraque.

3. Contra, sicut dictum est, art. antec., potentia generandi est ipsa divina essentia; similiter etiam potentia creandi, cum Deus sit primum agens, et omnis sua operatio sit per suam essentiam. Ergo videtur quod utraque sit una potentia.

4. Supposito quod potentia aliquo modo de eis dicatur secundum prius et posterius, quaeritur quae istarum potentiarum sit prior, et videtur quod potentia creandi. Commune enim est ante proprium, et essenziale ante personale, secundum rationem intelligendi. Sed potentia creandi est communis tribus personis; potentia autem generandi videtur proprie pertinere ad personam patris. Ergo videtur quod potentia creandi sit prior.

5. Contra, secundum ordinem actuum est ordo potentiarum. Sed generatio est prior creatione, sicut aeternum temporali. Ergo et potentia generandi est prior.

Respondeo dicendum, quod potentia est medium, secundum rationem intelligendi, inter essentiam et operationem naturae. Possunt ergo considerari potentia creandi et potentia generandi secundum quod radicanter in essentia divina: et sic est una numero potentia, nedum univoce dicta. Possunt etiam considerari ex parte qua conjunguntur operationi, et secundum hoc potentia dicitur de eis non univoce, sed secundum prius et posterius, et potentia generandi erit prior secundum rationem intelligendi quam potentia creandi, sicut generatio est prior creatione.

Et per hoc patet solutio ad primum, quod procedit de potentia comparata ad actum.

Et similiter ad secundum, quia potentia generandi non est ad aliquid nisi ex parte illa qua conjungitur actui.

Et similiter ad tertium, quod procedit e contrario de potentia secundum quod se tenet a parte essentiae.

Ad quartum dicendum, quod commune in divinis est ante proprium, quando commune per se accipitur secundum rationem intelligendi; sed quando commune accipitur cum respectu ad creaturas, ratione respectus adjuncti, est posterius quam proprium alicujus personae, secundum rationem intelligendi.

Quintum concedimus.

DISTINCTIO 7. QUAESTIO 2**Prooemium**

Deinde quaeritur de communitate hujus potentiae; et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum potentia generandi sit in filio; 2 utrum filius possit generare.

Articulus 1. Utrum potentia generandi sit in filio

1. Ad primum sic proceditur. Sicut supra dictum est, in corp. art. 2, qu. praeced., potentia generandi includit in se rationem paternitatis. Sed paternitas non est in filio. Ergo nec potentia generandi.

2. Praeterea, cum potentia dicat rationem principii, potentia generandi dicit principium generationis. Sed filio nullo modo competit esse principium generationis: esset enim principium suiipsius. Ergo in filio nullo modo est potentia generandi.

3. Contra, sicut supra dictum est, in hac dist. qu. 1, art. 2, potentia generandi est ipsa divina essentia. Sed essentia patris tota est in filio. Ergo videtur quod etiam potentia generandi sit in filio.

4. Praeterea, nulla scientia vel voluntas est patris, quae non sit filii. Ergo nec etiam aliqua potentia, cum potentia illis duobus condividatur. Sed potentia generandi est in patre. Ergo et in filio.

Respondeo dicendum, quod potentia generandi dicitur tripliciter, secundum quod generandi potest esse gerundium verbi impersonalis, vel verbi personalis activi, vel verbi personalis passivi. Si sit gerundium verbi impersonalis, tunc potentia generandi est potentia qua ab aliquo generatur; et ita est in filio potentia generandi, idest qua a patre generatur. Si sit gerundium verbi personalis activi, tunc potentia generandi dicitur potentia ut generet; et sic non est in filio. Si sit gerundium verbi personalis passivi, tunc potentia generandi dicitur potentia ut generetur; et ita est in filio, quia eadem potentia quae in patre est ut generet, est in filio ut generetur.

Et ista distinctio fundatur super id quod dictum est, in corp., art. 2, quaest. praeced., quod potentia generandi est essentia divina, a qua, prout in patre est paternitas, est generatio activa; et prout in filio est filiatio, erit generatio passiva.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia generandi ex parte qua conjungitur actui includit in se paternitatem; et secundum hoc non convenit filio: sed ex parte illa qua radicatur in essentia, non includit; et ita convenit filio, secundum quod generandi est gerundium verbi impersonalis, ut sit sensus: potentia generandi est in filio, idest, essentia divina per quam a patre fit generatio.

Ad secundum dicendum, quod potentia generandi non est nisi in patre, secundum quod habet rationem principii in se inclusam per modum paternitatis. Sed alio modo potest esse in filio, sicut dictum est.

Et ex his etiam quae dicta sunt patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod voluntas et scientia non habent rationem principii respectu generationis filii, qui procedit per modum naturae, sed tantum respectu creaturarum, quae producuntur a Deo sicut artificiata; sed potentia etiam habet rationem principii ad generationem divinam, et ideo magis potest trahi ad personale, ut sit proprium alicujus personae, quam scientia et voluntas.

Articulus 2. Utrum filius possit generare alium filium

Quaestiuncula 1

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius possit generare filium alium. Secundum enim potentiam non impeditam est aliquid potens operari. Sed in filio est aliquo modo potentia generandi, ut dictum est, art. anteced. Cum igitur potentia Dei non possit impediri, videtur quod filius possit generare alium filium.

2. Praeterea, filius est imago patris perfecte repraesentans ipsum, secundum perfectam similitudinem. Sed pater potest generare. Ergo videtur quod etiam filius; alias non perfecte assimilatur sibi.

3. Praeterea, quaecumque operatio est alicujus naturae communis, si est in uno suorum suppositorum, est et in alio: sicut intelligere et ratiocinari est operatio naturae humanae in Socrate et Platone. Sed generatio est operatio divinae naturae in patre. Ergo et in filio. Videtur ergo quod filius possit generare filium.

4. Item, posse generare est aliquid dignitatis patris; alias non esset proprietas personalis. Sed nulla dignitas est in patre quae non sit in filio, cum sint omnino aequales in dignitate. Ergo filius potest generare.

1. Contra, secundum Augustinum, minimum inconveniens Deo est impossibile. Sed si filius generaret filium, sequeretur in Deo inconveniens, quia ille filius generaret alium, et sic in infinitum. Ergo videtur quod filius non possit generare.

2. Praeterea, non esset ibi summa unio et indistantia aequalis, quia filius Deus propinquius se haberet ad filium quam ad patrem, et hoc non videtur in divinis competere.

3. Praeterea, qui non potest esse pater, non potest generare. Sed filius non potest esse pater, quia sequeretur confusio personarum. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 2

1. Ulterius quaeritur, utrum pater possit generare alium filium: et videtur quod sic. Quia per generationem in nullo diminuitur ejus potentia. Ergo qua ratione potest generare unum, potest et generare plures.

Quaestiuncula 1

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod filius potest generare alium filium, sed ista potentia nunquam reducetur in actum propter inconueniens, quod Augustinus inducit in littera. Sed hoc nihil est: quia in perpetuis, secundum philosophum, non differt esse et posse, et multo minus in divinis: unde quidquid non est in Deo non potest esse ibi, alias Deus esset mutabilis. Unde dicendum simpliciter, quod filius non potest generare filium. Et ratio hujus est, quia ille filius in nullo distingueretur ab alio. Cum enim personae divinae non distinguantur secundum divisionem materiae, quia non sunt materiales, non remanet ibi alia distinctio nisi per relationes originis. Impossibile est autem quod una relatio originis, sicut filiatio, multiplicetur secundum numerum, quia talis multiplicatio esset materialis. Unde in Deo non potest esse nisi

una filiatio, et una filiatione non constituitur nisi unus filius; et ita in divinis non possunt esse plures filii, nec plures patres; et hoc pertinet ad perfectionem filii, quia nihil de filiatione est extra ipsum in divinis, unde est perfectus filius.

Ad primum ergo dicendum, quod in filio non est potentia generandi; nisi secundum quod radicatur in essentia, et non ex parte qua conjungitur actui generandi: et ideo non sequitur quod sit actus ibi.

Ad secundum dicendum, quod ubicumque est similitudo, oportet quod ibi sit aliqua distinctio: quia, secundum Boetium, similitudo est rerum differentium eadem qualitas, alias non esset similitudo, sed identitas. Unde inter filium et patrem salvatur perfecta similitudo. Sed remanente distinctione, in omnibus attributis conveniunt. Si autem filius generaret non remaneret distinctio inter patrem et filium, cum non sit ibi distinctio, nisi per relationes originis; et non possit ibi esse nisi una paternitas tantum, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod generare non est actus divinae naturae, nisi secundum quod natura divina est ipsa paternitas; et sub tali ratione natura divina non est in filio.

Ad quartum dicendum, quod dignitas est de absolute dictis: et ideo eadem est dignitas patris et filii numero, sicut eadem essentia. Unde sicut paternitas in patre est essentia, et eadem essentia est in filio non paternitas, sed filiatio; ita eadem dignitas numero quae in patre est paternitas, in filio est filiatio.

Quaestiuncula 2

Ad id quod ulterius quaeritur, patet solutio etiam per

praedicta; quia impossibile est in divinis plures esse filios: hoc enim non est ex defectu potentiae patris, sed ex distinctione suppositorum divinae naturae, quae tolleretur, ut dictum est, in corp. art.

EXPOSITIO TEXTUS

Immoderata enim esset divina generatio, si genitus filius nepotem gigneret patri. Videtur enim non esse inconueniens, si genitus semper alium gigneret, immo maximum bonum: quia quaelibet generatio esset infinitum bonum. Et potest dici, quod esset triplex inconueniens: primo, quia si hoc in infinitum procederet; cum omne infinitum sit imperfectum, generatio divina nunquam esset perfecta; et hoc sumitur ex littera. Secundo, quia non posset esse distinctio inter plures genitos, ut dictum est, in corp., art. praec. Tertio, quia quamvis communicatio sit de nobilitate et simplicitate naturae, tamen infinita communicatio non est nisi ex defectu naturae; quia enim natura non potest conservari secundum aeternum esse in uno individuo, intendit per infinitam successionem individuorum conservare perpetuitatem suam, saltem secundum idem in specie; et hoc nullo modo Deo convenit. Non enim non potuit, sed non oportuit; id est, non ex impotentia sui fuit quod filius non genuit; sed ei non conveniebat. Videtur ista expositio nimis esse extorta, et non posse accipi ex verbis Augustini. Sed dicendum, quod Magister accipit istam expositionem ex eo quod ly non potuit potest sumi negative tantum; et sic procedebat objectio. Vel potest sumi quasi privative, ut non potuit sit quasi terminus infinitus: et tunc per hoc quod dicit: non enim non potuit, negatur impotentia. Sed videtur iterum quod ex impotentia filii sit quod non generet. Ita enim arguit Augustinus: si pater non potuit generare filium coaeternum et coaequalem sibi, impotens fuit. Ergo videtur similiter quod si filius non potuit, impotens sit. Dicendum, quod generare filium est de his quae pertinent ad rationem patris; et ideo nihil posset deesse de his quae sunt vel pertinent ad perfectionem generationis, quin redundaret in impotentiam patris. Sed generare non pertinet

ad rationem filii, immo potius est oppositum filiationi: et ideo ex hoc non ostenditur filius impotens, sicut homo non dicitur impotens, nisi ex eo quod non potest ea quae ad ipsum pertinent.

DISTINCTIO 8. QUAESTIO 1

Prooemium

Ostensa Trinitate personarum in unitate essentiae, hic incipit prosequi determinationem suam de his quae pertinent ad utrumque. Sunt autem in divinis tria, scilicet essentia communis, persona distincta, proprietates distinguens. Dividitur ergo haec pars in duas: in prima determinat de istis secundum se; in secunda, quomodo ad invicem comparantur, 33 dist., ibi: post supradicta, interius considerari, atque subtiliter inquiri oportet. Prima in tres: in prima determinat de essentia; in secunda de personis, 9 dist., ibi: nunc ad trium personarum distinctionem accedamus; in tertia determinat de proprietatibus, 26 dist., ibi: nunc de proprietatibus personarum (...) aliquid loqui nos oportet. Prima in tres, secundum tria attributa essentiae, quae prosequitur: primo enim determinat de essentiae unitate; secundo de incommutabilitate, ibi: Dei etiam solius essentia incommutabilis dicitur proprie; tertio de simplicitate, ibi: eademque sola proprie ac vere simplex est. Circa primum duo facit: primo ostendit veritatem divinae essentiae; secundo removet dubitationem, ibi: hic diligenter advertendum est quomodo intelligi debeant illa verba Hieronymi. Circa primam partem distinctionis, in qua agitur de proprietate divini esse, duo quaeruntur: primo de ipso esse divino. Secundo de mensura ejus, scilicet aeternitate. In primo tria quaeruntur: 1 utrum esse Deo proprie conveniat; 2 utrum suum esse sit esse cujuslibet creaturae; 3 de ordine hujus nominis, qui est, ad alia divina nomina.

Articulus 1. Utrum esse proprie dicatur de Deo

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse non proprie dicatur de Deo. Illud enim est proprium alicui quod sibi soli convenit. Sed esse non solum convenit Deo, immo etiam creaturis. Ergo videtur quod esse non proprie Deo conveniat.

2. Praeterea, non possumus nominare Deum, nisi secundum quod ipsum cognoscimus; unde Damascenus: verbum est Angelus, idest nuntius intellectus. Sed nos non possumus cognoscere Deum in statu viae immediate, sed tantum ex creaturis. Ergo nec nominare. Cum igitur qui est non dicat aliquem respectum ad creaturas, videtur quod non proprie nomet Deum.

3. Praeterea, sicut sapientia creata deficit a sapientia increata, ita et esse creatum ab esse increato. Sed propter hoc nomen sapientiae dicitur deficere a perfecta significatione divinae sapientiae, quia est impositum a nobis secundum apprehensionem creatae sapientiae. Ergo videtur quod eadem ratione nec hoc nomen qui est, proprie significet Deum esse: et ita non oportet dici magis proprium nomen ejus quam alia nomina.

4. Item, Damascenus dicit, quod qui est non significat quid est Deus, sed quoddam pelagus substantiae infinitum. Sed infinitum non est comprehensibile, et per consequens non nominabile sed ignotum. Ergo videtur quod qui est non sit divinum nomen.

1. Contra, Exod. 3, 14, dominus dixit ad Moysen: si quaesierint nomen meum, sic dices filiis Israel: qui est, misit me ad vos. Hoc idem videtur per Damascenum, dicentem quod qui est,

maxime est proprium nomen Dei: et per Rabbi Moysen, qui dicit, hoc nomen esse nomen Dei ineffabile, quod dignissimum habebatur.

Respondeo dicendum, quod qui est, est maxime proprium nomen Dei inter alia nomina. Et ratio hujus potest esse quadruplex: prima sumitur ex littera ex verbis Hieronymi secundum perfectionem divini esse. Illud enim est perfectum cujus nihil est extra ipsum. Esse autem nostrum habet aliquid sui extra se: deest enim aliquid quod jam de ipso praeteriit, et quod futurum est. Sed in divino esse nihil praeteriit nec futurum est: et ideo totum esse suum habet perfectum, et propter hoc sibi proprie respectu aliorum convenit esse. Secunda ratio sumitur ex verbis Damasceni, qui dicit, quod qui est significat esse indeterminate, et non quid est: et quia in statu viae hoc tantum de ipso cognoscimus, quia est, et non quid est, nisi per negationem, et non possumus nominare nisi secundum quod cognoscimus, ideo propriissime nominatur a nobis qui est. Tertia ratio sumitur ex verbis Dionysii, qui dicit, quod esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, sicut vivere et intelligere et hujusmodi, primum est, et quasi principium aliorum, praehabens in se omnia praedicta, secundum quemdam modum unita; et ita etiam Deus est principium divinum, et omnia sunt unum in ipso. Quarta ratio potest sumi ex verbis Avicennae, in hunc modum, quod, cum in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen res imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam, hoc nomen qui est vel ens imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie

nominat ipsum, et est proprium nomen ejus: sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur aliquid proprie convenire alicui, hoc potest intelligi dupliciter: aut quod per proprietatem excludatur omne extraneum a natura subjecti, ut cum dicitur proprium hominis esse risibile, quia nulli extraneo a natura hominis convenit; et sic esse non dicitur proprium Deo, quia convenit etiam creaturis. Aut secundum quod excluditur omne extraneum a natura praedicati, ut cum dicitur, hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli, et hoc modo esse dicitur proprium Deo, quia non habet admixtionem divinum esse alicujus privationis vel potentialitatis, sicut esse creaturae. Et ideo pro eodem in littera sumitur proprietas et veritas: verum enim aurum dicimus esse quod est extraneo impermixtum.

Ad secundum dicendum, quod ex creaturis contingit Deum nominari tripliciter. Uno modo quando nomen ipsum actualiter connotat effectum in creatura propter relationem ad creaturam importatam in nomine, sicut creator et dominus. Alio modo quando ipsum nomen nominat secundum suam rationem principium alicujus actus divini in creaturis, sicut sapientia, potentia et voluntas. Alio modo quando ipsum nomen dicit aliquid repraesentatum in creaturis, sicut vivens: omnis enim vita exemplata est a vita divina. Et similiter hoc nomen qui est nominat Deum per esse inventum in creaturis, quod exemplariter deductum est ab ipso.

Ad tertium dicendum, quod cum esse creaturae imperfecte repraesentet divinum esse, et hoc nomen qui est imperfecte significat ipsum, quia significat per modum cujusdam concretionis et compositionis; sed adhuc imperfectius significatur per alia nomina: cum enim dico, Deum esse

sapientem, tunc, cum in hoc dicto includatur esse, significatur ibi duplex imperfectio: una est ex parte ipsius esse concreti, sicut in hoc nomine qui est; et superadditur alia ex propria ratione sapientiae. Ipsa enim sapientia creata deficit a ratione divinae sapientiae: et propter hoc major imperfectio est in aliis nominibus quam in hoc nomine qui est; et ideo hoc est dignius et magis Deo proprium.

Ad quartum dicendum, quod alia omnia nomina dicunt esse determinatum et particulatum; sicut sapiens dicit aliquid esse; sed hoc nomen qui est dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius, et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur.

Articulus 2. Utrum Deus sit esse omnium rerum

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus sit esse omnium rerum per id quod dicit Dionysius 4 capit. Caelest. Hierar.: esse omnium est superesse divinitatis. Hoc etiam idem dicit 5 capit. de divinis nominibus: ipse Deus est esse existentibus.

2. Praeterea, nulla creatura est per se sed per aliud. Esse autem

non est per aliud, quia si esset per aliud esse, iterum eadem quaestio esset de illo, et sic in infinitum procederet, et ita videtur quod esse non sit quid causatum, et ita est Deus.

3. Praeterea, ea quae sunt et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et esse rei sunt et nullo modo differunt. Ergo sunt idem. Probatio mediae. Quod sint manifestum est; quod autem non differant, videtur. Quaecumque enim differunt, aliqua differentia differunt. Sed quaecumque differunt aliqua differentia, in se habent aliquam differentiam, et ita sunt composita; sicut homo habet in se rationale. Cum igitur esse sit simplex, et similiter Deus, videtur quod non differant.

1. Contra, nihil est magis in re quod sit unitum sibi quam esse suum. Sed Deus non unitur rebus, quod patet etiam per philosophum Lib. de causis: causa prima regit omnes res, praeterquam commisceatur cum eis. Ergo Deus non est omnium esse.

2. Praeterea, nihil habet esse, nisi in quantum participat divinum esse, quia ipsum est primum ens, quare causa est omnis entis. Sed omne quod est participatum in aliquo, est in eo per modum participantis: quia nihil potest recipere ultra mensuram suam. Cum igitur modus cuiuslibet rei creatae sit finitus, quaelibet res creata recipit esse finitum et inferius divino esse quod est perfectissimum. Ergo constat quod esse creaturae, quo est formaliter, non est divinum esse.

Respondeo, sicut dicit Bernardus, Deus est esse omnium non essentialiter, sed causaliter. Quod sic patet. Invenimus enim tres modos causae agentis. Scilicet causam aequivoce agentem, et hoc est quando effectus non convenit cum causa nec nomine nec ratione: sicut sol facit calorem qui non est calidus. Item causam univoce agentem, quando effectus convenit in nomine

et ratione cum causa, sicut homo generat hominem et calor facit calorem. Neutro istorum modorum Deus agit. (Non univoce) quia nihil univoce convenit cum ipso. Non aequivoce, cum effectus et causa aliquo modo conveniant in nomine et ratione secundum prius et posterius; sicut Deus sua sapientia facit nos sapientes, ita tamen quod sapientia nostra semper deficit a ratione sapientiae suae, sicut accidens a ratione entis, secundum quod est in substantia. Unde est tertius modus causae agentis analogice. Unde patet quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat.

Et per hoc patet solutio ad dictum Dionysii, quod ita intelligendum est, ut patet ex hoc quod dicit superesse: si enim Deus esset essentialiter esse creaturae, non esset superesse creatum.

Ad secundum dicendum, quod esse creatum non est per aliquid aliud, si ly per dicat causam formalem intrinsecam; immo ipso formaliter est creatura; si autem dicat causam formalem extra rem, vel causam effectivam, sic est per divinum esse et non per se.

Ad tertium dicendum, quod prima non sunt diversa nisi per seipsa: sed ea quae sunt ex primis, differunt per diversitatem primorum; sicut homo et asinus differunt istis differentiis diversis, rationale et irrationale, quae non diversificantur aliis differentiis, sed seipsis: ita etiam Deus et esse creatum non differunt aliquibus differentiis utrique superadditis, sed seipsis: unde nec proprie dicuntur differre, sed diversa esse: diversum enim est absolutum, sed differens est relatum, secundum philosophum 10 Metaph. Omne enim differens, aliquo differt; sed non omne diversum, aliquo diversum est.

Articulus 3. Utrum hoc nomen qui est sit primum inter nomina divina

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur enim quod hoc nomen qui est non sit primum inter divina nomina. De prioribus enim prius est agendum. Sed Dionysius prius agit de bono in Lib. de divinis nominibus, quam de existente. Ergo videtur bonum prius esse ente.

2. Praeterea, illud quod est communius videtur esse prius. Sed bonum est communius quam ens: quia divinum esse extendit se tantum ad entia quae esse participant; bonum autem extendit se ad non entia, quae etiam in esse vocat: dicitur enim bonum a boare, quod est vocare, ut Commentator dicit super Lib. de Divin. Nominib. Ergo bonum est prius quam ens.

3. Praeterea, quaecumque sunt aequalis simplicitatis, unum non est prius altero. Sed ens, verum, bonum, et unum sunt aequalis simplicitatis: quod patet ex hoc quod ad invicem convertuntur. Ergo unum non est altero prius.

1. Contra, secundum Dionysium, divina attributa non innotescunt nobis nisi ex eorum participationibus, quibus a creaturis participantur. Sed inter omnes alias participationes esse prius est, ut dicitur 5 cap. de Div. Nom. his verbis: ante alias ipsius, scilicet Dei, participationes, esse positum est. Cui etiam dictum philosophi consonat Lib. de causis: prima rerum creaturarum est esse. Ergo videtur quod, secundum rationem intelligendi, in Deo esse sit ante alia attributa, et qui est inter alia nomina.

2. Praeterea, illud quod est ultimum in resolutione, est primum in esse. Sed ens, ultimum est in resolutione intellectus: quia

remotis omnibus aliis, ultimo remanet ens. Ergo est primum naturaliter.

Respondeo dicendum, quod ista nomina, ens et bonum, unum et verum, simpliciter secundum rationem intelligendi praecedunt alia divina nomina: quod patet ex eorum communitate. Si autem comparemus ea ad invicem, hoc potest esse dupliciter: vel secundum suppositum; et sic convertuntur ad invicem, et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se; vel secundum intentiones eorum; et sic simpliciter et absolute ens est prius aliis. Cujus ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum, et non e converso. Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio; ex quo etiam habet quamdam decentiam ut sit propriiissimum divinum nomen. Alia vero quae diximus, scilicet bonum, verum et unum, addunt super ens, non quidem naturam aliquam, sed rationem: sed unum addit rationem indivisionis; et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem: verum autem et bonum addunt relationem quamdam; sed bonum relationem ad finem, verum relationem ad formam exemplarem; ex hoc enim unumquodque verum dicitur quod imitatur exemplar divinum, vel relationem ad virtutem cognoscitivam; dicimus enim verum aurum esse, ex eo quod habet formam auri quam demonstrat, et sic fit verum iudicium de ipso. Si autem considerentur secundum rationem causalitatis, sic bonum est prius: quia bonum habet rationem causae finalis, esse autem rationem causae exemplaris et effectivae tantum in Deo: finis autem est prima causa in ratione causalitatis.

Ad primum dicendum, quod Dionysius tractat de divinis nominibus secundum quod habent rationem causalitatis, prout scilicet manifestantur in participatione creaturarum; et ideo bonum ante existens determinat.

Ad secundum dicendum, quod bonum est communius non secundum ambitum praedicationis, quia sic convertitur cum ente, sed secundum rationem causalitatis; causalitas enim efficiens exemplaris extenditur tantum ad ea quae participant formam actu suae causae exemplaris; et ideo causalitas entis, secundum quod est divinum nomen, extenditur tantum ad entia, et vitae ad viventia; sed causalitas finis extenditur etiam ad ea quae nondum participant formam, quia etiam imperfecta desiderant et tendunt in finem nondum participantia rationem finis, quia sunt in via ad eum. Vocat enim Dionysius non ens materiam propter privationem adjunctam; unde etiam dicit 4 cap. de Div. Nom., quod ipsum non ens desiderat bonum.

Ad tertium dicendum, quod convertuntur secundum suppositum considerata; sed tamen secundum intentionem, ens est simplicius et prius aliis, ut dictum est.

DISTINCTIO 8. QUAESTIO 2**Prooemium**

Deinde quaeritur de mensura divini esse, quae est aeternitas; et circa hoc tria quaeruntur: 1 quid est aeternitas; 2 cui conveniat; 3 utrum de aeterno verba diversorum temporum praedicari possint.

Articulus 1. Utrum definitio aeternitatis a Boetio posita, sit conveniens

1. Ad primum sic proceditur. Et ponitur definitio aeternitatis a Boetio, 5 de Consol.: aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Sed videtur quod ista definitio inconvenienter assignetur. Interminabile enim dicit negationem. Sed negatio non certificat aliquid. Ergo videtur quod in definitione aeternitatis poni non debeat.

2. Item, prima mensura respondet primo mensurato. Sed primum inter mensurata est esse. Ergo videtur quod aeternitas, quae est prima mensura, non debet definiri per vitam sed per esse.

3. Item, simplex non habet mensuram, immo simplicissimo mesurantur omnia alia, secundum philosophum. Sed vita divina est simplicissima. Ergo non respondet aliquid sibi in ratione mensurae, sed ipsa habet rationem mensurae: et ita nec aeternitas, quae rationem mensurae dicit.

4. Item, totum dicitur respectu partium. Sed de ratione durationis est quod partes ejus non sint simul: quia impossibile est simul esse duas durationes, nisi una includat aliam, sicut Augustinus dicit. Ergo videtur duo opposita dicere, cum dicit, tota simul.

5. Item, totum includit in se rationem perfectionis. Ergo videtur quod perfecta superfluit.

6. Item, aeternitas habet rationem durationis. Sed possessio nihil dicit ad durationem pertinens. Ergo videtur quod non debet poni in definitione aeternitatis, ad minus in recto, et

sicut genus: quia quod sic ponitur in definitione alicujus, debet dicere quid sit definitum.

Respondeo dicendum, quod aeternitas dicitur quasi ens extra terminos. Esse autem aliquod potest dici terminatum tripliciter: vel secundum durationem totam, et hoc modo dicitur terminatum quod habet principium et finem; vel ratione partium durationis, et hoc modo dicitur terminatum illud cujus quaelibet pars accepta terminata est ad praecedens et sequens; sicut est accipere in motu; vel ratione suppositi in quo esse recipitur: esse enim recipitur in aliquo secundum modum ipsius, et ideo terminatur, sicut et quaelibet alia forma, quae de se communis est, et secundum quod recipitur in aliquo, terminatur ad illud; et hoc modo solum divinum esse non est terminatum, quia non est receptum in aliquo, quod sit diversum ab eo. Dico ergo, quod ad excludendam primam terminationem, quae est principii et finis totius durationis, ponitur, interminabilis vitae; et per hoc dividitur aeternum ab his quae generantur et corrumpuntur. Ad excludendum autem secundam terminationem, scilicet partium durationis, additur, tota simul: per hoc enim excluditur successio partium, pro qua unaquaeque pars finita est et transit: et per hoc dividitur aeternum a motu et tempore, etiam si semper fuissent et futura essent, sicut quidam posuerunt. Ad excludendum tertiam terminationem, quae est ex parte recipientis, additur, perfecta: illud enim in quo non est esse absolutum, sed terminatum per recipientem, non habet esse perfectum sed illud solum quod est suum esse: et per hoc dividitur esse aeternum ab esse rerum immobilium creaturarum, quae habent esse participatum, sicut spirituales creaturae.

Ad primum ergo dicendum, quod simplicia, et praecipue divina, nullo modo melius manifestantur quam per remotionem, ut dicit Dionysius. Cujus ratio est, quia ipsorum

esse intellectus perfecte non potest comprehendere; et ideo ex negationibus eorum quae ab ipso removentur, manuducitur intellectus ad ea aliquo modo cognoscenda. Unde et punctus negatione definitur. Et praeterea in ratione aeternitatis est quaedam negatio, in quantum aeternitas est unitas, et unitas est indivisio, et huiusmodi non possunt sine negatione definiri.

Ad secundum dicendum, quod vivere hic large sumitur ad omne esse secundum etiam quod Augustinus dicit, quod quaelibet mutatio creaturae, aliqua mors ejus est. Vel dicendum, quod quia in illo qui solus habet aeternitatem, esse et vivere sunt omnino idem; ideo ratione actus, in quo est aeternitas, posuit aeternitatem mensuram vitae.

Ad tertium dicendum, quod vivere et esse dicuntur per modum actus; et quia cuilibet actui respondet mensura sua, ideo oportet ut divino esse et vitae divinae intelligatur adjacere aeternitas, quasi mensura; quamvis realiter non sit aliud a divino esse; et quia vivere magis habet rationem actus quam esse, ideo forte definit aeternitatem per vitam potius quam per esse.

Ad quartum dicendum, quod in successivis est duplex imperfectio: una ratione divisionis, alia ratione successionis, quia una pars non est cum alia parte; unde non habent esse nisi secundum aliquid sui. Ut autem excludatur omnis imperfectio a divino esse, oportet ipsum intelligere sine aliqua divisione partium perfectum, et hoc dicit nomen tota: non enim dicit rationem partium. Item oportet ipsum intelligere sine successione, et hoc importatur per adverbium simul.

Ad quintum dicendum, quod imperfectio esse potest considerari dupliciter. Vel quantum ad durationem; et sic dicitur esse imperfectum cui deest aliquid de spatio durationis

debitae; sicut dicimus vitam hominis qui moritur in pueritia, imperfectam vitam; et talis imperfectio tollitur per ly tota. Est etiam quaedam imperfectio quantum ad modum habendi, sicut omnis creatura habet imperfectum esse; et talis imperfectio tollitur per ly perfecta unde non superfluit.

Ad sextum dicendum, quod duratio dicit quamdam distensionem ex ratione nominis: et quia in divino esse non debet intelligi aliqua talis distensio, ideo Boetius non posuit durationem, sed possessionem, metaphorice loquens ad significandum quietem divini esse; illud enim dicimus possidere, quod quiete et plene habemus; et sic Deus possidere vitam suam dicitur, quia nulla inquietudine molestatur.

Articulus 2. Utrum aeternitas tantum Deo conveniat

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aeternitas non tantum Deo conveniat. Aeternitas enim non est nobilior quam bonitas. Sed bonitas communicatur cum creaturis, ita quod a bono Deo creatura sit bona. Ergo videtur quod similiter aeternitas, ut alia ab ipso sint aeterna.

2. Praeterea, Dan. 12, 3: qui ad justitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellae in perpetuas aeternitates. Sed plures aeternitates non sunt unius aeterni. Ergo videtur quod sint plura aeterna, et non tantum Deus.

3. Praeterea, in Psal. 75, 5: illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis. Sed montes sunt creaturae. Ergo etiam creaturae sunt aeternae.

4. Similiter etiam ignis Inferni dicitur aeternus, Matth. 25, 41: ite maledicti in ignem aeternum. Ergo et cetera.

5. Item, philosophus dicit, quod omne necessarium est aeternum. Sed multa sunt necessaria. Ergo et cetera. Huic etiam consonat quod dicit Augustinus, quod veritas aeterna est.

1. Contra, aeternum est esse interminatum, ut dictum est, art. praec. Sed solus Deus est hujusmodi. Ergo et cetera.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedicta definitione patet, aeternitas non potest nisi Deo convenire simpliciter et absolute secundum perfectam rationem aeternitatis. Sed secundum quod aliqua participant de interminabilitate aeternitatis, aliquo modo dicuntur aeterna participative. Quod

vero nullo modo interminabilitatem participat, nullo modo aeternum dicitur, sicut temporale, quod incipit et finitur. Dico ergo, quod quibusdam communicatur interminabilitas, secundum quod excludit terminum durationis ex parte post; et hoc modo ignis Inferni dicitur aeternus, quia nunquam finietur. Utrum autem aliquod aeternum possit esse, quod non habeat principium durationis, quaeretur in principio secundi. Aliquibus autem creaturis communicatur interminabilitas, secundum quod excludit terminationem quae est ex successione partium; et istae sunt spirituales creaturae, quarum esse est totum simul. Sed interminabilitas quae excludit omnem imperfectionem, non communicatur alicui creaturae, cum nulla creatura possit esse perfecta simpliciter; sed communicatur sibi perfectio quaedam, scilicet quam nota est creatura attingere, ut sit perfecta secundum suam naturam: et sic Angeli et homines beati sunt perfecti, quia totum habent id ad quod eorum natura capax est: unde Angeli beati, magis sunt in participatione aeternitatis quam in naturalibus tantum considerati. Ex hoc potest colligi differentia inter aeternitatem, aevum et tempus. Illud enim quod habet potentiam non recipientem actum totum simul, mensuratur tempore: huiusmodi enim habet esse terminatum et quantum ad modum participandi, quia esse recipitur in aliqua potentia, et non est absolutum quantum ad partes durationis. Illud autem quod habet potentiam differentem ab actu, sed quae totum actum simul suscipiat, mensuratur aevo: hoc enim non habet nisi unum modum terminationis, scilicet quia esse ejus est receptum in alio a se, ut dictum est, hac dist., quaest. 1, art. 1. Illud vero quod non habet potentiam differentem ab esse, mensuratur aeternitate; huiusmodi enim esse est omni modo interminatum. Unde patet etiam quod aevum non est nisi quaedam aeternitas participata.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis divina bonitas sit

communicabilis, non tamen secundum modum altissimum, prout est in Deo: unde summa bonitas non communicatur. Et quia aeternitas dicit esse secundum altissimum modum, qui est in Deo, ideo non communicatur; sed esse absolute sumptum communicatur, sicut et bonum.

Ad secundum dicendum, quod Daniel accipit ibi aeternitates participatas in beatis, quae erunt plures secundum plures beatos.

Ad tertium dicendum, quod montes aeterni possunt dici ipsi Angeli, qui dicuntur aeterni participative, ut dictum est, in corp. art. Vel dicendum, quod potest intelligi etiam ad litteram de montibus corporalibus; et dicuntur aeterni propter longaevitatem durationis.

Ad quartum dicendum, quod ignis Inferni dicitur etiam aeternus, inquantum participat aliquam conditionem aeternitatis, scilicet non habere finem.

Ad quintum dicendum, quod necessaria sunt aeterna tantum in mente divina, sicut etiam veritates enuntiabilium fuerunt ab aeterno in Deo, et non aliter: nisi ponerentur creaturae ab aeterno, sicut philosophi posuerunt.

Articulus 3. Utrum verba temporalia possint dici de Deo

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod verba temporalia non possint dici de Deo. Unicuique enim respondet propria mensura. Sed tempus est propria mensura motus. Cum igitur in Deo nullus sit motus, videtur quod de Deo nullum temporale dici possit.

2. Item, quodcumque aliquid importans aliquam conditionem corporalem dicitur de Deo, metaphoricè vel symbolice dicitur. Sed tempus est conditio consequens ipsa corpora, quia sequitur motum, et motus magnitudinem, secundum philosophum. Ergo videtur quod quodcumque aliquod verbum temporale dicitur de Deo, sit metaphoricè dictum.

3. Item, videtur quod tantum praesens de Deo debeat dici. Aeternitas enim, quae est mensura divini esse secundum rationem intelligendi, caret successione. Sed solum praesens non includit successione; praeteritum enim et futurum dicuntur per relationem ad praesens, et non e converso; et relatio illa est in ordine successionis. Ergo solum praesens de Deo debet dici.

4. Item, videtur quod praeteritum. Divinum enim esse est perfectum. Sed inter alia tempora praeteritum magis sonat perfectionem. Ergo de Deo maxime dici debet.

5. Item, videtur quod praeteritum imperfectum. Quia Joannes in principio Evangelii sui altissime de Deo locutus est. Sed ipse ibi utitur verbis praeteriti imperfecti temporis ad designandum divinam aeternitatem, dicens: in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum. Ergo videtur quod ista verba maxime competant ad significandum divinam aeternitatem.

6. Item, videtur quod futurum. Divinum enim esse maxime distat a defectu. Cum igitur futurum remotius sit inter alia a deficiendo, videtur quod maxime competat in divinis.

Respondeo dicendum, quod enuntiatio non potest fieri de aliquo nisi secundum quod cadit in cognitionem. Omne autem

cognoscens cognoscit secundum modum suum, ut dicit Boetius; et ideo, quia ratio nostra connaturale habet secundum statum viae accipere cum tempore, propter hoc quod ejus cognitio oritur a sensibilibus, quae in tempore sunt, ideo non potest formare enuntiationes nisi per verba temporalia: unde cogitur de Deo enuntians, verbis temporalibus uti, quamvis intelligat eum supra tempus esse: nihilominus tamen istae locutiones non sunt falsae. Divinum enim esse, ut dicit Dionysius, praeaccipit sicut causa in se omne esse quantum ad id quod est perfectionis in omnibus; et ideo enuntiamus de ipso verba omnium temporum, propter id quod ipse nulli tempori deest, et quidquid est perfectionis in omnibus temporibus, ipse habet.

Ad primum ergo dicendum, quod quando verba temporalia dicuntur de Deo, intellectus noster non attribuit divino esse illud quod est imperfectionis in singulis temporibus, sed quod est perfectionis in omnibus; aeternitas enim includit in se omnem perfectionem modo simplici, quae est in temporalibus divisa et temporibus diversis; cum tempus imitetur perfectionem aeternitatis, quantum potest.

Ad secundum dicendum, quod aliqua dictio potest importare conditionem corporalem dupliciter. Vel quantum ad rem significatam principaliter in nomine; et tale quid non dicitur de Deo nisi symbolice, sicut leo et agnus et ira et hujusmodi. Vel quantum ad modum significandi, et non quantum ad rem significatam; et ista proprie dicuntur de Deo, quamvis non perfecte ipsum repraesentent: alias omnia nomina dicta de Deo essent symbolica, quia modus significandi ipsorum est secundum quod de creaturis dicuntur; et de talibus haec sunt verba, fuit et erit quae significant essentiam per modum actus, et consignant tempus.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad id quod praesens non implicat successionem nec habet aliquid de non esse inclusum, inter alia proprius Deo competit; nihilominus tamen verba aliorum temporum dicuntur de Deo secundum id quod perfectionis est in ipsis, et non ratione successionis vel alicujus defectus.

Ad quartum dicendum, quod nomine perfectionis praeteritum de Deo dicitur, et quia non est novum, secundum quod ipse praeteritis non defuit. Nihilominus tamen intelligendum est, quod aliquando per praesens magis designatur perfectio quam per praeteritum: quaedam enim sunt quorum esse est in fieri, et horum perfectio non est nisi quando venit ad terminum, et horum perfectio magis significatur per praeteritum, sicut sunt motus, et hujusmodi successiva. Quaedam autem sunt quorum esse consistit in permanendo; et horum perfectio designatur magis per praesens quam per praeteritum: quia in hoc quod sunt, habent perfectionem; et praeteritum dicitur secundum recessum ab esse. Unde etiam in divinis ea quae dicuntur per modum rei permanentis verius signantur per praesens, ut, Deus est bonus, ut hujusmodi; quae autem signantur per modum actus, verius signantur per praeteritum, sicut infra, dist. 9, dicit Gregorius quod magis proprie dicimus filium natum, quam nasci.

Ad quintum dicendum, quod quo ad aliquid magis proprie dicitur de ipso Deo praeteritum imperfectum quam praeteritum perfectum, eo scilicet quod terminationem non includit, sicut verbum praeteriti perfecti; unde in illis quae significantur per modum actus, verius dicitur praeteritum perfectum, quia horum perfectio non potest significari nisi ex termino; quae autem significantur non per modum operationis, verius significantur per praeteritum imperfectum, quia horum perfectio non dependet ex termino.

Ad sextum dicendum, quod futurum maxime removetur a divina praedicatione, propter hoc quod nondum est, nisi in potentia. Nihilominus tamen secundum id quod est perfectionis in ipso, scilicet quod longius distat a deficiendo, de Deo dicitur, abjecta imperfectione.

DISTINCTIO 8. QUAESTIO 3

Prooemium

Dei etiam solius essentia incommutabilis dicitur proprie. Hic prosequitur de secundo attributo, scilicet immutabilitate, dicens solum Deum incommutabilem esse, alias autem omnes creaturas aliquo modo mutabiles; et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum Deus sit omnino immutabilis; 2 utrum omnis creatura sit mutabilis; 3 de modis mutationum, quos Augustinus assignat in littera.

Articulus 1. Utrum Deus aliquo modo sit mutabilis

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit aliquo modo mutabilis. Sap. 7, 24: omnibus mobilibus mobilior est sapientia. Sed sapientia divina, de qua loquitur, est ipse Deus. Ergo et cetera.

2. Praeterea, quidquid movet seipsum, movetur a seipso. Sed, sicut dicit Augustinus super Genes. ad litteram: spiritus creator movet se nec per tempus nec per locum. Ergo videtur quod moveatur.

3. Item, omne quod est per alterum, reducit ad illud quod est per se. Sed invenimus multa quae moventur per alios motores. Ergo oportet esse aliquid quod moveatur a seipso. Sed omnis creatura mota movetur ab alio, quia a Deo. Ergo Deus est motus a se.

4. Praeterea, omne quod exit de otio in actum, aliquo modo movetur, secundum philosophum, quia omnis operatio quae est ab operante non moto est semper. Sed Deus quandoque creat in actu, vel infundendo gratiam, cum prius hoc non fecerit. Ergo videtur quod ad minus sit in eo mutatio de habitu in actum.

1. Contra, Malach. 3, 6: ego Deus, et non mutor; et Jacob. 1, 17: apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.

2. Praeterea, sicut probat philosophus, omne quod movetur, ab alio movetur. Si igitur illud a quo movetur mobile ipsum, etiam movetur, oportet quod ab aliquo motore moveatur. Sed impossibile est ire in infinitum. Ergo oportet devenire ad

primum motorem, qui movet et nullo modo movetur; et hic est Deus. Ergo omnino est immutabilis.

Respondeo dicendum, quod omnis motus vel mutatio, quocumque modo dicatur, consequitur aliquam possibilitatem, cum motus sit actus existentis in potentia. Cum igitur Deus sit actus purus, nihil habens de potentia admixtum, non potest in eo esse aliqua mutatio.

Ad primum ergo dicendum, quod divina sapientia non dicitur mobilis quia in se moveatur, sed in quantum procedit in effectus; et ista processio non est proprie motus, sed quamdam similitudinem motus habet. In motu enim locali processivo, illud quod est in uno loco, fit postmodum in alio, et deinde in alio, et sic deinceps quousque compleatur motus. Similiter autem divina sapientia, quae est exemplar rerum, facit similitudinem suam in creatura secundum ordinem: quia prius efficiuntur in participatione divinae similitudinis creaturae superiores, et posterius inferiores. Unde in hoc habet similitudinem motus: quia ipsa divina sapientia secundum similitudinem suam efficitur in creatura. In duobus autem deficit a ratione motus: primo quia non est idem numero quod est in hoc et in illo; sed similitudo ejus; secundo, quia non est ibi ordo temporis, secundum quod procedit in diversas creaturas, sed tantum ordo naturae: quia per prius naturaliter sunt in participatione divinae bonitatis creaturae nobiliores, et si non tempore, saltem natura, et sic etiam intelligitur quod Dionysius dicit in principio Cael. Hierar.: sed et patre luminum moto etc., et quod frequenter dicit, divinam bonitatem vel sapientiam procedere in creaturas.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus accipit large moveri, secundum quod ipsum intelligere est moveri quoddam et velle, quae proprie non sunt motus sed operationes. In hoc

enim verificatur dictum Platonis qui dicit: Deus movet se; sicut dicit Commentator, qui dicit quod Deus intelligit se et vult se: sicut etiam dicimus, quod finis movet efficientem. Vel dicendum, quod movet se in creaturarum productione, ut dictum est, hac dist., quaest. 1, art. 1.

Ad tertium dicendum, quod impossibile est aliquid movere seipsum nisi secundum diversas partes, ita quod una pars sit movens et alia mota; sicut etiam in animali est anima movens et corpus motum. Cujus ratio est, quia nihil movet nisi secundum quod est in actu, nec movetur nisi secundum quod est in potentia, et haec duo non possunt simul eidem inesse respectu ejusdem. Et quia Deus est simplex, non potest esse quod seipsum moveat, proprie loquendo. Quod ergo objicitur quod omne mobile per aliud reducitur ad mobile per se, verum est de reductione quae est ad primum in genere illo. Unde secundum philosophos, omnia mobilia reducuntur ad primum mobile, quod dicebant motum ex se, quia est compositum ex motore et moto. Sed hoc ulterius oportet reducere in primum simplex, quod est omnino immobile.

Ad quartum dicendum, quod in omnibus in quibus operatio differt a substantia, oportet esse aliquem modum motus ex hoc quod exit de novo in operationem; quia acquiritur in ipso operatio, quae prius non erat. In Deo autem operatio sua est sua substantia: unde sicut substantia est aeterna, ita et operatio. Sed non sequitur operationem operatum ab aeterno, sed secundum ordinem sapientiae, quae est principium operandi.

Articulus 2. Utrum omnis creatura sit mutabilis

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis creatura sit mutabilis. Omnis enim mutatio ut dicitur in 5 physicorum, est generatio vel corruptio vel motus. Sed quaedam sunt in quibus nullum horum est, sicut Angeli, et hujusmodi, quae sunt separata a materia et motu secundum philosophos. Ergo non omnis creatura mutabilis est.

2. Praeterea, quidquid est mutabile, pertinet ad considerationem naturalis, cujus est considerare motum. Sed substantiae separatae a materia non considerantur a naturali. Ergo non sunt mutabiles.

3. Praeterea, quidquid mutatur, subjicitur mutationi. Sed formae simplices non possunt esse subjectum ut dicit Boet. Ergo non possunt mutari.

4. Praeterea, sicut in littera dicitur, omnis creatura movetur per tempus vel per locum. Sed quaedam sunt creaturae quorum non est locus et tempus; sicut universale, quod, secundum philosophum, est ubique et semper; et sicut materia prima, de qua dicit Augustinus, quod successiones temporum non habet. Ergo non omnis creatura mutatur.

1. Contra, Psalm., 101, 28: mutabis eos, et mutabuntur.

2. Praeterea, Damascenus dicit: omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihil; quod enim a mutatione inceptit, subjacere mutationi necesse est. Sed omnis creatura est hujusmodi. Ergo et cetera.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 1, motus,

quocumque modo dicatur, sequitur potentiam. Cum igitur omnis creatura habeat aliquam potentiam, vel aliquid de potentia, quia solus Deus est purus actus, oportet omnes creaturas mutabiles esse, et solum Deum immutabilem. Est autem considerare duplicem possibilitatem: unam secundum id quod habet res; alteram secundum id quod nata est habere. Prima consequitur naturam secundum quod habet esse ab alio; omne enim quod esse suum ab alio habet, non est per se necesse esse, ut probat Avicenna; unde, quantum est in se, est possibile, et ista possibilitas dicit dependentiam ad id a quo est. Haec autem possibilitas est duplex. Quaedam secundum dependentiam totius esse ad id a quo est res secundum totum esse suum, et hujusmodi est Deus; et hanc dependentiam sive possibilitatem consequitur mutabilitas quaedam, quae est vertibilitas in nihil, secundum Damascenum. Tamen haec non proprie mutabilitas dicitur, nec creatura secundum hoc proprio mutabilis est; et ideo Augustinus de hoc non facit mentionem in littera. Et hujus ratio est duplex, quia in omni mutabili est invenire aliquid quod substernitur ei quod per mutationem amovetur, et de hoc dicitur quod potest mutari. Sed si accipiamus totum esse creaturae quod dependet a Deo, non inveniemus aliquid substratum de quo possit dici quod potest mutari. Alia ratio est, quia nihil dicitur possibile cujus contrarium est necessarium, vel quod non potest esse, nisi impossibili posito. Esse autem creaturae omnino deficere non potest, nisi retrahatur inde fluxus divinae bonitatis in creaturis, et hoc est impossibile ex immutabilitate divinae voluntatis, et contrarium necessarium; et ideo ex hoc creatura non potest dici simpliciter corruptibilis vel mutabilis sed sub conditione si sibi relinquatur; et hoc est quod dicit Gregorius in homilia: in nihilum omnia deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret. Est etiam quaedam dependentia sive possibilitas rei secundum partem sui esse, scilicet formam, praesupposita materia, vel eo quod est loco materiae; et hanc

possibilitatem sequitur mutatio variabilitatis, ex eo quod id quod habet ab alio, potest amittere, quantum est in se, nisi forte impediatur ex immutabilitate causae, ut dictum est, art. praeced.; et hoc modo sancti in gloria sunt immutabiles in esse gloriae propter immutabilitatem divinae voluntatis. Secunda possibilitas consequitur creaturam secundum quod non est perfecta simpliciter; secundum hoc enim semper possibilis est ad receptionem. Unde secundum hoc etiam dicitur omnis creatura mutabilis, accipiendo large mutationem, secundum quod omne recipere dicitur pati quoddam et moveri, sicut dicit philosophus in Lib. 3 de anima: intelligere quoddam pati est.

Ad primum ergo dicendum, quod philosophi consideraverunt tantum illam mutationem quae est secundum variationem formae substantialis vel accidentalis cujus causa non est immutabilis; et hanc diviserunt per generationem et corruptionem et motum. Talem autem mutationem non est possibile in Angelis esse quantum ad id quod in natura eorum est.

Et per hoc patet solutio ad secundum, quia naturalis non considerat nisi dictam mutationem.

Ad tertium dicendum, quod Magister et Augustinus loquuntur hic de creaturis quae habent esse perfectum; formae autem non habent esse perfectum, cum non subsistant in se, sed in alio. Vel dicendum, quod dupliciter dicitur aliquid mutabile; vel quia subijcitur mutationi, et hoc modo id tantum quod est in potentia, mutatur; aut sicut id quod removetur vel abjicitur in mutatione; et sic formae, quae sunt actus, mutabiles sunt. Non hoc tamen videtur esse de intentione Augustini.

Ad quartum dicendum similiter, quod materia prima et universale non habent in se esse completum; sed esse eorum

est in particularibus compositis: et ideo esse non mutant per se, sed tantum per accidens, sicut est de formis.

Articulus 3. Utrum modi mutationis creaturarum convenienter assignentur ab Augustino

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Augustinus inconvenienter assignet modos mutationis creaturarum. Secundum illud enim est mutatio in quo invenitur motus, sicut secundum quantitatem vel qualitatem. Sed in quando non est motus, ut dicit philosophus. Ergo videtur quod nihil dicat creaturas moveri per tempora.

2. Praeterea, in nulla divisione debet unum membrum contineri sub alio. Sed omnis motus qui est per locum, est per tempus. Ergo videtur inconvenienter dividere mutationem in mutationem loci et temporis.

3. Praeterea, motus, secundum philosophum est in tribus generibus, scilicet quantitate, qualitate, et ubi: et adhuc est in substantia generatio et corruptio simpliciter, et in omnibus generibus generatio et corruptio secundum quid: qui omnes inveniuntur in creatura corporali. Ergo videtur quod diminute assignet mutationem creaturarum corporalium per ubi, sive per locum tantum.

4. Praeterea, tempus est mensura primi mobilis. Ergo quod non habet ordinem ad motum primi mobilis, non habet relationem ad tempus. Sed affectiones animarum non ordinantur ad motum caeli nec subjacent sibi. Ergo inconvenienter dicit, quod moveri per tempus est per affectiones mutari.

Respondeo dicendum, quod in motu proprie accepto est duo reperire, scilicet continuitatem et successionem: et secundum quod habet continuitatem, sic proprie mensuratur per locum,

quia ex continuitate magnitudinis est continuitas motus; secundum autem quod habet successionem, sic proprie mensuratur per tempus; unde tempus dicitur numerus motus secundum prius et posterius. Quia autem inveniuntur aliqui motus habentes continuitatem et successionem, aliqui autem habentes successionem tantum, sicut motus affectionum, et etiam cogitationum, quando scilicet anima transit de una cogitatione in aliam (inter enim illas duas intentiones cogitatas non est aliqua continuitas) ideo dividit mutationem creaturae per locum et tempus.

Ad primum ergo dicendum, quod in genere quando non est motus, sicut in terminante motum; nullus enim motus terminatur ad quando sicut ad ubi: est tamen motus in quando, sicut in mensurante.

Ad secundum dicendum, quod divisio intelligenda est cum praecisione, ut sic scilicet intelligatur, quod quaedam mutatio est per locum et tempus; quaedam autem per tempus tantum; quod patet ex his quae dicta sunt.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in corporalibus sint plures motus, omnes tamen ordinantur ad motum localem caeli, qui est causa omnis motus corporalis; et ideo per motum localem tanguntur omnes. Vel potest dici, quod alii motus a motu locali tanguntur per mutationem quae est per tempus: quia, sicut Commentator probat, nullus alius motus est simpliciter continuus nisi motus localis; et ipse Augustinus dicit in littera, quod Deus creaturam corporalem movet et per tempus et per locum.

Ad quartum dicendum, quod tempus dupliciter dicitur: uno modo numerus prioris et posterioris inventorum in motu caeli; et istud tempus continuitatem habet a motu, et motus a

magnitudine, et hoc tempore mesurantur omnia quae habent ordinem ad motum caeli, sive per se, sicut motus corporales, sive per accidens, sicut aliquae operationes animae, secundum quod habent aliquam relationem ad corpus. Et hoc modo tantum accipitur a philosophis. Alio modo, dicitur tempus magis communiter numerus ejus quod habet quocumque modo prius et posterius: et sic dicimus esse tempus mensurans simplices conceptiones intellectus, quae sunt sibi succedentes: et istud tempus non oportet quod habeat continuitatem, cum illud secundum quod attenditur motus, non sit continuum. Et sic accipitur hic tempus, et frequenter a theologis.

EXPOSITIO TEXTUS

Nunc de veritate sive proprietate sive incommutabilitate atque simplicitate divinae naturae sive substantiae sive essentiae agendum est. Quaeritur: cum multa sint attributa essentialia, quare tantum de his tribus facit mentionem? Et dicendum, quod Magister intendit tantum ea tangere quae pertinent ad perfectionem divini esse, in quantum est esse perfectum. Perfectio autem esse potest attendi tripliciter: vel secundum quod excluditur privatio vel non esse; et ista perfectio tangitur per veritatem vel proprietatem, quae pro eodem sumuntur, ut dictum est, art. anteced. Vel secundum quod excluditur potentialitas; et quantum ad hoc ponitur immutabilitas. Vel quantum ad integritatem ipsius esse; et quantum ad hoc ponitur simplicitas: quia quidquid est in simplici, est ipsum suum esse. Natura vel substantia sive essentia. Sciendum, quod ista tria sumuntur hic pro eodem. Non enim sumitur hic natura secundum quod nominat principium alicujus actus, sed prout dicit formam consequentem totum, sicut humanitas est natura hominis. Similiter substantia non sumitur hic pro individuo subsistente in genere substantiae, sed secundum quod nominat esse praedicati primi, prout dividitur contra accidens; et hoc idem est quod essentia non existens in aliquo, sicut in subjecto. Sicut enim ab eo quod est sapere, dicta est sapientia (...) ita ab eo quod est esse, dicta est essentia. Videtur e contrario debere dici, quod sapere procedit a sapientia. Dicendum quod non loquitur secundum ordinem rei, sed secundum ordinem cognitionis nostrae, quae in habitus ex actibus venit. Et quis magis est quam ille qui dixit famulo suo: ego sum qui sum? Videtur inconvenienter loqui: quia esse non suscipit magis et minus. Dicendum, quod magis et minus potest dici aliquid dupliciter: vel quantum ad ipsam naturam participatam, quae secundum se intenditur et remittitur

secundum accessum ad terminum vel recessum; et hoc non est nisi in accidentibus; vel quantum ad modum participandi; et sic etiam in essentialibus dicitur magis et minus secundum diversum modum participandi, sicut Angelus dicitur magis intellectualis quam homo. Deus autem tantum est, qui non novit fuisse vel futurum esse, notitia quasi experimentalis, ut scilicet successiones temporum in suo esse experiatur. Cujus essentiae comparatum nostrum esse non est. Videtur esse falsum: quia esse nostrum nihil est nisi per comparisonem ad ipsum Deum: quia, secundum Gregorium, omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret. Dicendum, quod esse nostrum potest ad Deum comparari dupliciter: vel sicut ad principium a quo est; et sic esse nostrum est solum per hoc quod ad Deum comparatur; vel secundum comparisonem proportionis vel aequiparantiae, et sic esse nostrum comparatum ad divinum quasi nihil est, quia in infinitum ab eo distat. Esse non est accidens Deo. Videtur quod nec alicui creaturae, cum nihil sit essentialius rei quam suum esse. Ad quod dicendum, quod accidens dicitur hic quod non est de intellectu alicujus, sicut rationale dicitur animali accidere; et ita cuilibet quidditati creatae accidit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis; potest enim intelligi humanitas, et tamen dubitari, utrum homo habeat esse. Sed subsistens veritas. Excludit Hilarius triplicem imperfectionem a divino esse. Esse enim creaturae non est aliquid per se subsistens, immo est actus subsistentis; sed in Deo suum esse est ipse Deus subsistens: et ideo dicit, quod est subsistens veritas. Item esse creaturae est causatum ab alio, et habet, quantum in se est, potentialitatem et mutabilitatem; sed esse divinum est causa omnis esse, immutabiliter permanens; et ideo dicit quod est manens causa. Item esse creaturae differt a quidditate sua, unde per esse suum homo non ponitur in genere humano, sed per quidditatem suam; sed esse divinum est sua quidditas, et ideo per esse suum ponitur Deus in genere divino; et ideo

dicitur, quod est naturalis generis proprietas.

DISTINCTIO 8. QUAESTIO 4

Prooemium

Eademque sola proprie ac vere simplex est. Haec est secunda pars distinctionis, in qua Magister determinat de divina simplicitate, et dividitur in partes duas: in prima proponit quod intendit; in secunda probat propositum, ibi: ut autem scias quod simplex sit illa substantia, te docet Augustinus; quae dividitur in duas: in prima ostendit creaturae multipliciter; in secunda divinam simplicitatem, ibi: Deus vero etsi multiplex dicatur, vere tamen et summe simplex est. Prima in duas: in prima excludit simplicitatem a creatura corporali; in secunda a spirituali, ibi: creatura quoque spiritualis, ut est anima, in comparatione quidem corporis est simplex; sine comparatione vero corporis est multiplex. Deus vero etsi multiplex dicatur, vere tamen et summe simplex est. Hic ostendit divinam simplicitatem, et dividitur in partes duas: in prima ostendit simplicitatem; in secunda excludit omnem compositionem ab ipso, ibi: quod autem in natura divina nulla sit accidentium diversitas (...) ostendit Augustinus. Prima in duas: in prima ostendit veritatem; in secunda excludit dubitationem, ibi: hic diligenter attendendum est. Quod autem in natura divina nulla sit accidentium diversitas, nullaque penitus mutabilitas, sed perfecta simplicitas, ostendit Augustinus. Hic excludit a Deo omnem compositionem vel multipliciter; et circa hoc duo facit: primo ostendit specialiter quod in Deo non est compositio accidentis ad subjectum; secundo ostendit universaliter quod in ipso nulla est compositio, ibi: hujus autem essentiae simplicitas ac

sinceritas tanta est quod non est in ea aliquid quod non sit ipsa. Circa primum duo facit: primo excludit a Deo accidentium praedicationem; secundo concludit, quod nec etiam substantia de eo proprie praedicatur, ibi: unde nec proprie dicitur substantia. Ad intellectum hujus partis duo quaeruntur: primo de divina simplicitate. Secundo de simplicitate creaturae. Circa primum tria quaeruntur: 1 si in Deo sit omnimoda simplicitas; 2 an contineatur in praedicamento substantiae; 3 si alia praedicamenta de ipso dicantur.

Articulus 1. Utrum Deus sit omnino simplex

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit simplex omnino. Ens enim cui non fit additio, est ens commune praedicatum de omnibus de quo nihil potest vere negari. Sed Deus non est huiusmodi. Ergo ad esse suum fit aliqua additio. Non est ergo simplex.

2. Praeterea, Boetius: omne quod est esse participat ut sit; alio autem participat, ut aliquid sit. Sed Deus verissime est ens et est aliquid, quia bonus et sapiens et huiusmodi. Ergo Deus habet esse suum quo est, et super hoc habet aliquid aliud quo aliquid est. Ergo non est simplex.

3. Item, de quocumque praedicatur aliquid quod non est de substantia sua, illud non est simplex. Sed quidquid praedicatur de aliquo postquam non praedicabatur, illud non est de substantia sua, cum nulli rei substantia sua de novo adveniat. Cum igitur de Deo praedicetur aliquid postquam non praedicabatur, ut esse dominum et creatorem quae dicuntur de ipso ex tempore, videtur quod ipse non sit simplex.

4. Praeterea, ubicumque sunt plures res in uno, ibi oportet esse aliquem modum compositionis. Sed in divina natura sunt tres personae realiter distinctae, convenientes in una essentia. Ergo videtur ibi esse aliquis modus compositionis.

1. Contra, omne compositum est posterius suis componentibus: quia simplicius est prius in se, quam addatur sibi aliquid ad compositionem tertii. Sed primo simpliciter nihil est prius. Cum igitur Deus sit primum principium, non est compositus.

2. Praeterea, illud quod est primum dans omnibus esse, habet esse non dependens ab alio: quod enim habet esse dependens ab alio, habet esse ab alio, et nullum tale est primum dans esse. Sed Deus est primum dans omnibus esse. Ergo suum esse non dependet ab alio. Sed cujuslibet compositi esse dependet ex componentibus, quibus remotis, et esse compositi tollitur et secundum rem et secundum intellectum. Ergo Deus non est compositus.

3. Item, illud quod est primum principium essendi, nobilissimo modo habet esse, cum semper sit aliquid nobilius in causa quam in causato. Sed nobilissimus modus habendi esse, est quo totum aliquid est suum esse. Ergo Deus est suum esse. Sed nullum compositum totum est suum esse, quia esse ipsius sequitur componentia, quae non sunt ipsum esse. Ergo Deus non est compositus. Et hoc simpliciter concedendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid esse sine additione dicitur dupliciter. Aut de cujus ratione est ut nihil sibi addatur: et sic dicitur de Deo: hoc enim oportet perfectum esse in se ex quo additionem non recipit; nec potest esse commune, quia omne commune salvatur in proprio, ubi sibi fit additio. Aut ita quod non sit de ratione ejus quod fiat sibi additio, neque quod non fiat, et hoc modo ens commune est sine additione. In intellectu enim entis non includitur ista conditio, sine additione; alias nunquam posset sibi fieri additio, quia esset contra rationem ejus; et ideo commune est, quia in sui ratione non dicit aliquam additionem, sed potest sibi fieri additio ut determinetur ad proprium; sicut etiam animal commune dicitur esse sine ratione, quia de intellectu ejus non est habere rationem, neque non habere; asinus autem dicitur sine ratione esse, quia in intellectu ejus includitur negatio rationis, et per hoc determinatur secundum differentiam propriam. Ita etiam divinum esse est determinatum in se et ab omnibus aliis

divisum, per hoc quod sibi nulla additio fieri potest. Unde patet quod negationes dictae de Deo, non designant in ipso aliquam compositionem.

Ad secundum dicendum, quod in rebus creatis res determinatur ut sit aliquid, tripliciter: aut per additionem alicujus differentiae, quae potentialiter in genere erat; aut ex eo quod natura communis recipitur in aliquo, et fit hoc aliquid; aut ex eo quod alicui additur accidens, per quod dicitur esse vel sciens vel albus. Nullus istorum modorum potest esse in Deo, quia ipse non est commune aliquid, cum de intellectu suo sit quod non addatur sibi aliquid; nec etiam ejus natura est recepta in aliquo, cum sit actus purus; nec etiam recipit aliquid extra essentiam suam, eo quod essentia sua continet omnem perfectionem. Remanet autem quod sit aliquid determinatum per conditionem negandi ab ipso omnem additionem vel conditionem, et per hoc removetur ab eo omne illud quod possibile est additionem recipere. Unde per suum esse absolutum non tantum est, sed aliquid est. Nec differt in eo quo est et aliquid esse, nisi per modum significandi, vel ratione, ut supra dictum est, dist. 2, qu. unica, art. 2, de attributis. Dictum autem Boetii intelligitur de participantibus esse, et non Deo qui essentialiter est suum esse. Ex quo patet quod attributa nullam compositionem in ipso faciunt. Sapientia enim secundum suam rationem non facit compositionem, sed secundum suum esse, prout in subjecto realiter differens est ab ipso; qualiter in Deo non est, ut dictum est, in hac dist. qu. 1, art. 1.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi relationes quae dicuntur de Deo ex tempore, non ponunt aliquid in ipso realiter, sed tantum in creatura. Contingit enim, ut dicit philosophus, aliquid dici relative, non quod ipsum referatur, sed quia aliquid refertur ad ipsum; sicut est in omnibus

quorum unum dependet ab altero, et non e contrario; sicut scibile non est relativum, nisi quia scientia refertur ad ipsum; scibile enim non dependet a scientia, sed e converso. Sed quia intellectus noster non potest accipere relationem in uno extremorum, quin intelligatur in illo ad quod refertur, ideo ponit relationem quamdam circa ipsum scibile, et significat ipsum relative. Unde illa relatio quae significatur in scibili, non est realiter in ipso, sed secundum rationem tantum; in scientia autem realiter. Ita etiam relatio importata per hoc nomen Deus, vel creator, cum de Deo dicatur, non ponit aliquid in Deo nisi secundum intellectum, sed tantum in creatura. Ex quo patet quod diversitas relationum ipsius Dei ad creaturas non ponit compositionem in ipso.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 2, qu. unica, art. 5, proprietas personalis comparata ad essentiam, non differt re ab ipsa, et ideo non facit compositionem cum ea; sed comparata ad suum correlativum, facit distinctionem realem; sed ex illa parte non est aliqua unio, et ideo nec compositio. Unde relinquitur ibi tres esse res et tamen nullam compositionem. Ex hoc patet nomina personalia nullam in Deo compositionem significare.

Articulus 2. Utrum Deus sit in praedicamento substantiae

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus sit in praedicamento substantiae. Omne enim quod est, vel est substantia vel accidens. Sed Deus non est accidens, ergo est substantia. Cum igitur substantia praedicetur de ipso sicut praedicatum substantiale, et non conversim, quia non omnis substantia est Deus, videtur quod de ipso praedicetur sicut genus, et ita Deus est in genere substantiae.

2. Praeterea, substantia est quod non est in subjecto, sed est ens per se. Cum igitur Deo hoc maxime conveniat, videtur quod ipse sit in genere substantiae.

3. Praeterea, secundum philosophum, unumquodque mensuratur minimo sui generis, et dicit ibi Commentator quod illud ad quod mensurantur omnes substantiae est primus motor, qui, secundum ipsum, est Deus. Ergo Deus est in genere substantiae.

1. Contra, quidquid est in genere substantiae, aut est sicut generalissimum, aut est sicut contentum sub ipso. Sed Deus non est in genere substantiae sicut generalissimum, quia praedicaretur de omnibus substantiis; nec etiam sicut contentum substantiae, quia adderet aliquid, scilicet genus, et ita non esset divina essentia simplicissima. Ergo Deus non est in genere substantiae.

2. Praeterea, quidquid est in genere, habet esse suum determinatum ad illud genus. Sed esse divinum nullo modo terminatum est ad aliquod genus; quinimmo comprehendit in se nobilitates omnium generum, ut dicit philosophus et

Commentator. Ergo Deus non est in genere substantiae. Quod simpliciter concedendum est. Hujus autem ratio quadruplex assignatur, prima ponitur in littera ex parte nominis sumpta. Nomen enim substantiae imponitur a substando, Deus autem nulli substat. Secunda sumitur ex ratione ejus quod est in genere. Omne enim hujusmodi addit aliquid supra genus, et ideo illud quod est summe simplex, non potest esse in genere. Tertia ratio subtilior est Avicennae. Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo; humanitati enim ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu; potest enim cogitari humanitas et tamen ignorari an aliquis homo sit. Et ratio hujus est, quia commune, quod praedicatur de his quae sunt in genere, praedicat quidditatem, cum genus et species praedicentur in eo quod quid est. Illi autem quidditati non debetur esse nisi per hoc quod suscepta est in hoc vel in illo. Et ideo quidditas generis vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam rationem communem. Unde constat quod esse suum non est quidditas sua. In Deo autem esse suum est quidditas sua aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio, et non haberet esse per essentiam suam. Et ideo Deus non potest esse in aliquo genere. Quarta causa est ex perfectione divini esse, quae colligit omnes nobilitates omnium generum. Unde ad nullum genus determinatur, ut objectum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus simpliciter non est accidens, nec tamen omnino proprie potest dici substantia; tum quia nomen substantiae dicitur a substando, tum quia substantia quidditatem nominat, quae est aliud ab esse ejus. Unde illa est divisio entis creati. Si tamen non fieret in hoc vis, largo modo potest dici substantia, quae tamen intelligitur supra omnem substantiam creatam, quantum ad id quod est perfectionis in substantia, ut non esse in alio et hujusmodi, et

tunc est idem in praedicatione et in subjecto, sicut in omnibus quae de Deo praedicantur; et ideo non sequitur quod omne quod est substantia, sit Deus; quia nihil aliud ab ipso recipit praedicationem substantiae sic acceptae, secundum quod dicitur de ipso; et ita propter diversum modum praedicandi non dicitur substantia de Deo et creaturis univoce, sed analogice. Et haec potest esse alia ratio quare Deus non est in aliquo genere, quia scilicet nihil de ipso et de aliis univoce praedicatur.

Ad secundum dicendum, quod ista definitio, secundum Avicennam, non potest esse substantiae: substantia est quae non est in subjecto. Ens enim non est genus. Haec autem negatio non in subjecto nihil ponit; unde hoc quod dico, ens non est in subjecto, non dicit aliquod genus: quia in quolibet genere oportet significare quidditatem aliquam, ut dictum est, de cuius intellectu non est esse. Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum; et ideo non sequitur: est non in subjecto: ergo est in genere substantiae. Sed hoc Deo non convenit, ut dictum est, loc. cit.

Ad tertium dicendum, quod mensura proprie dicitur in quantitatibus: dicitur enim mensura illud per quod innotescit quantitas rei, et hoc est minimum in genere quantitatis vel simpliciter, ut in numeris, quae mesurantur unitate, quae est minimum simpliciter; aut minimum secundum positionem nostram, sicut in continuis, in quibus non est minimum simpliciter; unde ponimus palmum loco minimi ad mensurandum pannos, vel stadium ad mensurandum viam. Exinde transumptum est nomen mensurae ad omnia genera, ut illud quod est primum in quolibet genere et simplicissimum et perfectissimum dicatur mensura omnium quae sunt in genere illo; eo quod unumquodque cognoscitur habere de

veritate generis plus et minus, secundum quod magis accedit ad ipsum vel recedit, ut album in genere colorum. Ita etiam in genere substantiae illud quod habet esse perfectissimum et simplicissimum, dicitur mensura omnium substantiarum, sicut Deus. Unde non oportet quod sit in genere substantiae sicut contentum, sed solum sicut principium, habens in se omnem perfectionem generis sicut unitas in numeris, sed diversimode; quia unitate non mesurantur nisi numeri; sed Deus est mensura non tantum substantialium perfectionum, sed omnium quae sunt in omnibus generibus, sicut sapientiae, virtutis et huiusmodi. Et ideo quamvis unitas contineatur in uno genere determinato sicut principium, non tamen Deus.

Articulus 3. Utrum alia praedicamenta de Deo dicantur

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur etiam quod alia praedicamenta de Deo dicantur. De quocumque enim praedicatur species, et genus. Sed scientia, quae est species qualitatis, invenitur in Deo, et magnitudo, quae est species quantitatis. Ergo et quantitas et qualitas.

2. Praeterea, philosophus dicit: unum in substantia facit idem, in quantitate aequale, in qualitate simile. Sed in Deo dicitur vere aequalitas et similitudo. Ergo oportet de eo dici aliquid per modum qualitatis et quantitatis, sicut scientiam vel magnitudinem.

3. Praeterea, natura generis propriissime reperitur in eo in quo primo est. Sed Deus est primum agens. Ergo in eo actio praecipue invenitur.

4. Praeterea, quanto aliquid est debilioris esse, tanto magis repugnat summae perfectioni. Sed inter omnia alia entia relatio habet debilissimum esse, ut dicit Commentator, unde etiam fundatur super alia omnia entia, sicut supra quantitatem aequalitas, et sic de aliis. Cum igitur in divinis inveniatur relatio, multo fortius alia praedicamenta.

1. Contra, Augustinus: omne quod de Deo dicitur, aut secundum substantiam aut secundum relationem dicitur; et ita alia praedicamenta non erunt in divinis. Hoc etiam habetur ex auctoritate Augustini in littera.

Respondeo dicendum, quod quidquid inventum in creaturis, de Deo praedicatur, praedicatur eminenter, ut dicit Dionysius,

sicut etiam est in omnibus aliis causis et causatis. Unde oportet omnem imperfectionem removeri ab eo quod in divinam praedicationem venit. Sed in unoquoque novem praedicamentorum duo invenio; scilicet rationem accidentis et rationem propriam illius generis, sicut quantitatis vel qualitatis. Ratio autem accidentis imperfectionem continet: quia esse accidentis est inesse et dependere, et compositionem facere cum subjecto per consequens. Unde secundum rationem accidentis nihil potest de Deo praedicari. Si autem consideremus propriam rationem cujuslibet generis, quodlibet aliorum generum, praeter ad aliquid, importat imperfectionem; quantitas enim habet propriam rationem in comparatione ad subjectum; est enim quantitas mensura substantiae, qualitas dispositio substantiae, et sic patet in omnibus aliis. Unde eadem ratione removentur a divina praedicatione secundum rationem generis, sicut removebantur per rationem accidentis. Si autem consideremus species ipsarum, tunc aliqua secundum differentias completivas important aliquid perfectionis, ut scientia, virtus et hujusmodi. Et ideo ista praedicantur de Deo secundum propriam rationem speciei et non secundum rationem generis. Ad aliquid autem, etiam secundum rationem generis, non importat aliquam dependentiam ad subjectum; immo refertur ad aliquid extra: et ideo etiam secundum rationem generis in divinis invenitur. Et propter hoc tantum remanent duo modi praedicandi in divinis, scilicet secundum substantiam et secundum relationem; non enim speciei contentae in genere debetur aliquis modus praedicandi, sed ipsi generi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est, in corp. art., scientia non praedicatur de Deo secundum rationem generis, sed secundum propriam differentiam, quae complet rationem ipsius. Unde non praedicatur univoce de Deo et de aliis; sed secundum prius et posterius.

Ad secundum dicendum, quod in divinis quaedam dicuntur habere modum quantitatis vel qualitatis; non quia secundum talem modum praedicentur de Deo, sed secundum modum quo inveniuntur in creaturis, prout nomina quae a nobis imposita sunt, modum habent qualitatis et quantitatis: sicut etiam Damascenus dicit, quod quaedam dicuntur de Deo sicut assequeantur substantiam, cum tamen, prout in ipso est, nihil sit assequens.

Ad tertium dicendum, quod actio, secundum quod est praedicamentum, dicit aliquid fluens ab agente, et cum motu; sed in Deo non est aliquid medium secundum rem inter ipsum et opus suum, et ideo non dicitur agens actione quae est praedicamentum, sed actio sua est substantia. De hoc tamen plenius dicetur in principio secundi, dist. 1, qu. unica, art. 2.

Ad quartum dicendum, quod debilitas esse relationis consideratur secundum inhaerentiam sui ad subjectum: quia non ponit aliquid absolutum in subjecto, sed tantum per respectum ad aliud. Unde ex hoc habet magis quod veniat in divinam praedicationem: quia quanto minus addit, tanto minus repugnat simplicitati.

DISTINCTIO 8. QUAESTIO 5**Prooemium**

Deinde quaeritur de simplicitate ex parte creaturae; et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum aliqua creatura sit simplex; 2 utrum anima sit simplex, quia hoc habet specialem difficultatem; 3 utrum sit tota in qualibet parte corporis.

Articulus 1. Utrum aliqua creatura sit simplex

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod aliqua creatura simplex sit. Forma enim est compositioni contingens, simplici et invariabili essentia consistens. Sed forma est creatura. Ergo et cetera.

2. Praeterea, resolutio intellectus non stat quousque invenit compositionem, sive sint separabilia secundum rem, sive non; multa enim separantur intellectu quae non separantur actu, secundum Boetium. Illud ergo in quo ultima stat resolutio intellectus est omnino simplex. Sed ens commune est huiusmodi. Ergo et cetera.

3. Praeterea, si omnis creatura est composita, constat quod non est composita nisi ex creaturis. Ergo et componentia sua erunt composita. Igitur universaliter in infinitum (quod natura et intellectus non patitur); vel erit devenire ad prima componentia simplicia, quae tamen creaturae sunt. Ergo et cetera.

4. Si dicatur, quod illa componentia non possunt esse simplicia, quia habent habitudinem concretam, quod sint ab alio: contra, illud quod est extrinsecum rei, non facit compositionem cum re ipsa. Sed agens est extrinsecum a re. Ergo per hoc quod res est ab aliquo agente, non inducitur in ipsam aliqua compositio.

1. Contra, Boetius: in omni eo quod est citra primum, differt et quod est et quo est. Sed omnis creatura est citra primum. Ergo est composita ex esse et quod est.

2. Praeterea, omnis creatura habet esse finitum. Sed esse non

receptum in aliquo, non est finitum, immo absolutum. Ergo omnis creatura habet esse receptum in aliquo; et ita oportet quod habeat duo ad minus, scilicet esse, et id quod esse recipit.

Respondeo dicendum, quod omne quod procedit a Deo in diversitate essentiae, deficit a simplicitate ejus. Ex hoc autem quod deficit a simplicitate, non oportet quod incidat in compositionem; sicut ex hoc quod deficit a summa bonitate, non oportet quod incidat in ipsam aliqua malitia. Dico ergo quod creatura est duplex. Quaedam enim est quae habet esse completum in se, sicut homo et hujusmodi, et talis creatura ita deficit a simplicitate divina quod incidit in compositionem. Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet creatura, vel in corporali vel in spirituali, inveniatur quidditas vel natura sua, et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cujus essentia est suum esse; et ita componitur ex esse, vel quo est, et quod est. Est etiam quaedam creatura quae non habet esse in se, sed tantum in alio, sicut materia prima, sicut forma quaelibet, sicut universale; non enim est esse alicujus, nisi particularis subsistentis in natura; et talis creatura non deficit a simplicitate, ita quod sit composita. Si enim dicatur, quod componitur ex ipsa sua natura et habitudinibus quibus refertur ad Deum vel ad illud cum quo componitur, item quaeritur de illis habitudinibus utrum sint res, vel non: et si non sunt res, non faciunt compositionem; si autem sunt res, ipsae non referuntur habitudinibus aliis, sed se ipsis: quia illud quod per se est relatio, non refertur per aliam relationem. Unde oportebit devenire ad aliquid quod non est compositum, sed tamen deficit a simplicitate primi: et defectus iste perpenditur ex duobus: vel quia est divisibile in potentia vel per accidens, sicut materia prima, et forma, et universale; vel quia est componibile alteri, quod divina simplicitas non patitur.

Et per hoc patet solutio ad ea quae objecta sunt. Primae enim rationes procedebant de illis creaturis quae non habent esse completum, quae non componuntur ex aliis sicut ex partibus; et aliae duae procedebant de creaturis quae habent esse completum.

Articulus 2. Utrum anima sit simplex

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima sit simplex. Sicut enim dicit philosophus, anima est forma corporis. Sed ibidem dicit, quod forma neque est materia neque compositum. Ergo anima non est composita.

2. Praeterea, omne quod est compositum, habet esse ex suis componentibus. Si igitur anima sit composita, tunc ipsa in se habet aliquod esse, et illud esse nunquam removetur ab ea. Sed ex conjunctione animae ad corpus relinquitur esse hominis. Ergo esse hominis est esse duplex, scilicet esse animae, et esse conjuncti: quod non potest esse, cum unius rei sit unicum esse.

3. Praeterea, omnis compositio quae advenit rei post suum esse completum, est sibi accidentalis. Si igitur anima est composita ex suis principiis, habens in se esse perfectum, compositio ipsius ad corpus erit sibi accidentalis. Sed compositio accidentalis terminatur ad unum per accidens. Ergo ex anima et corpore non efficitur nisi unum per accidens; et ita homo non est ens per se, sed per accidens.

4. Contra, Boetius: nulla forma simplex potest esse subjectum. Sed anima est subjectum et potentiarum et habituum et specierum intelligibilium. Ergo non est forma simplex.

5. Praeterea, forma simplex non habet esse per se, ut dictum est, art. praec., in corp. Sed illud quod non habet esse nisi per hoc quod est in altero, non potest remanere post illud, nec etiam potest esse motor, quamvis possit esse principium motus, quia movens est ens perfectum in se; unde forma ignis non est motor ut dicitur 8 Physic. Anima autem manet post corpus, et est motor corporis. Ergo non est forma simplex.

6. Praeterea, nulla forma simplex habet in se unde individuetur, cum omnis forma sit de se communis. Si igitur anima est forma simplex, non habebit in se unde individuetur; sed tantum individuabitur per corpus. Remoto autem eo quod est causa individuationis, tollitur individuatō. Ergo remoto corpore, non remanebunt animae diversae secundum individua; et ita non remanebit nisi una anima quae erit ipsa natura animae.

Respondeo dicendum, quod hic est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod anima est composita ex materia et forma; quorum etiam sunt quidam dicentes, eandem esse materiam animae et aliorum corporalium et spiritualium. Sed hoc non videtur esse verum, quia nulla forma efficitur intelligibilis, nisi per hoc quod separatur a materia et ab appendentiis materiae. Hoc autem non est in quantum est materia corporalis perfecta corporeitate, cum ipsa forma corporeitatis sit intelligibilis per separationem a materia. Unde illae substantiae quae sunt intelligibiles per naturam, non videntur esse materiales: alias species rerum in ipsis non essent secundum esse intelligibile. Unde Avicenna dicit, quod aliquid dicitur esse intellectivum, quia est immune a materia. Et propterea materia prima, prout consideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diversitatem, nec efficitur diversa per aliqua accidentia ante adventum formae substantialis, cum esse accidentale non praecedat substantiale. Uni autem perfectibili debetur una perfectio. Ergo oportet quod prima forma substantialis perficiat totam materiam. Sed prima forma quae recipitur in materia, est corporeitas, a qua nunquam denudatur, ut dicit Comment. Ergo forma corporeitatis est in tota materia, et ita materia non erit nisi in corporibus. Si enim diceres, quod quidditas substantiae esset prima forma recepta in materia, adhuc redibit in idem; quia ex quidditate substantiae materia

non habet divisionem, sed ex corporeitate, quam consequuntur dimensiones quantitatis in actu; et postea per divisionem materiae, secundum quod disponitur diversis sitibus, acquiruntur in ipsa diversae formae. Ordo enim nobilitatis in corporibus videtur esse secundum ordinem situs ipsorum, sicut ignis est super aerem; et ideo non videtur quod anima habeat materiam, nisi materia aequivoce sumatur. Alii dicunt, quod anima est composita ex quo est et quod est. Differt autem quod est a materia; quia quod est, dicit ipsum suppositum habens esse; materia autem non habet esse, sed compositum ex materia et forma; unde materia non est quod est, sed compositum. Unde in omnibus illis in quibus est compositio ex materia et forma, est etiam compositio ex quo est et quod est. In compositis autem ex materia et forma quo est potest dici tripliciter. Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur, est actus currendi. Potest etiam dici quo est ipsa natura quae relinquitur ex conjunctione formae cum materia, ut humanitas; praecipue secundum ponentes quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna. Cum autem de ratione quidditatis, vel essentiae, non sit quod sit composita vel compositum; consequens poterit inveniri et intelligi aliqua quidditas simplex, non consequens compositionem formae et materiae. Si autem inveniamus aliquam quidditatem quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata. Et quia haec quidditas posita est non subsistere in materia, non acquireretur sibi esse in altero, sicut quidditatibus compositis, immo acquireretur sibi esse in se; et ita ipsa quidditas erit hoc quod est, et ipsum esse suum erit quo est. Et quia omne quod non habet aliquid a se,

est possibile respectu illius; huiusmodi quidditas cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse, et respectu ejus a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia; et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et esse suum est actus ejus. Et hoc modo intelligo in Angelis compositionem potentiae et actus, et de quo est et quod est, et similiter in anima. Unde Angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, inquantum eorum quidditas non componitur ex diversis; tamen advenit sibi compositio horum duorum, scilicet quidditatis et esse.

Ad primum ergo dicendum, quod anima non est composita ex aliquibus quae sint partes quidditatis ipsius, sicut nec quaelibet alia forma; sed quia anima est forma absoluta, non dependens a materia, quod convenit sibi propter assimilationem et propinquitatem ad Deum, ipsa habet esse per se, quod non habent aliae formae corporales. Unde in anima invenitur compositio esse et quod est, et non in aliis formis: quia ipsum esse non est formarum corporalium absolute, sicut eorum quae sunt, sed compositi.

Ad secundum dicendum, quod anima sine dubio habet in se esse perfectum, quamvis hoc esse non resultet ex partibus componentibus quidditatem ipsius, nec per conjunctionem corporis efficitur ibi aliquod aliud esse; immo hoc ipsum esse quod est animae per se, fit esse conjuncti: esse enim conjuncti non est nisi esse ipsius formae. Sed verum est quod aliae formae materiales, propter earum imperfectionem, non sunt per illud esse, sed sunt tantum principia essendi.

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium: quia compositio quae advenit animae post esse completum, secundum modum intelligendi, non facit aliud esse, quia sine dubio illud esse

esset accidentale, et ideo non sequitur quod homo sit ens per accidens.

Ad quartum dicendum, quod si Boetius loquitur de subjecto respectu quorumcumque accidentium, dictum est verum de forma quae est ita simplex quod etiam est suum esse, sicut est Deus: et talis simplicitas nec in anima nec in Angelo est. Si autem loquitur de subjecto respectu accidentium quae habent esse firmum in natura, et quae sunt accidentia individui; tunc est verum dictum suum etiam de forma simplici, cujus quidditas non componitur ex partibus. Sunt enim quaedam accidentia quae non habent esse vere, sed tantum sunt intentiones rerum naturalium; et huiusmodi sunt species rerum, quae sunt in anima, item accidentium habentium esse naturae quoniam consequuntur naturam individui, scilicet materiam, per quam natura individuatur, sicut album et nigrum in homine; unde etiam non consequuntur totam speciem: et talibus accidentibus non potest subijci anima. Quaedam autem habent esse naturae, sed consequuntur ex principiis speciei, sicut sunt proprietates consequentes speciem; et talibus accidentibus potest forma simplex subijci, quae tamen non est suum esse ratione possibilitatis quae est in quidditate ejus, ut dictum est, in corp. art., et talia accidentia sunt potentiae animae; sic enim et punctus et unitas habent suas proprietates.

Ad quintum dicendum, quod omnis forma est aliqua similitudo primi principii, qui est actus purus: unde quanto forma magis accedit ad similitudinem ipsius, plures participat de perfectionibus ejus. Inter formas autem corporum magis appropinquat ad similitudinem Dei, anima rationalis; et ideo participat de nobilitatibus Dei, scilicet quod intelligit, et quod potest movere, et, quod habet esse per se; et anima sensibilis minus, et vegetabilis adhuc minus et sic deinceps. Dico igitur,

quod animae non convenit movere, vel habere esse absolutum, inquantum est forma; sed inquantum est similitudo Dei.

Ad sextum dicendum, quod, secundum praedicta, in anima non est aliquid quo ipsa individuetur, et hoc intellexerunt qui negaverunt eam esse hoc aliquid, et non quod non habeat per se absolutum esse. Et dico quod non individuatur nisi ex corpore. Unde impossibilis est error ponentium animas prius creatas, et postea incorporatas: quia non efficiuntur plures nisi secundum quod infunduntur pluribus corporibus. Sed quamvis individuatio animarum dependeat a corpore quantum ad sui principium, non tamen quantum ad sui finem, ita scilicet quod cessantibus corporibus, cesset individuatio animarum. Cujus ratio est quod cum omnis perfectio infundatur materiae secundum capacitatem suam, natura animae ita infundetur diversis corporibus, non secundum eandem nobilitatem et puritatem: unde in unoquoque corpore habebit esse terminatum secundum mensuram corporis. Hoc autem esse terminatum, quamvis acquiratur animae in corpore, non tamen ex corpore, nec per dependentiam ad corpus. Unde, remotis corporibus, adhuc remanebit unicuique animae esse suum terminatum secundum affectiones vel dispositiones quae consecutae sunt ipsam prout fuit perfectio talis corporis. Et haec est solutio Avicennae, et potest manifestari per exemplum sensibile. Si enim aliquid unum non retinens figuram distinguatur per diversa vasa, sicut aqua; quando vasa removebuntur, non remanebunt proprie figurae distinctae; sed remanebit una tantum aqua. Ita est de formis materialibus, quae non retinent esse per se. Si autem sit aliquid retinens figuram quod distinguatur secundum diversas figuras per diversa instrumenta, etiam remotis illis, remanebit distinctio figurarum, ut patet in cera; et ita est de anima, quae retinet esse suum post corporis destructionem, quod etiam manet in ipsa esse individuum et distinctum.

Articulus 3. Utrum anima sit tota in toto, et tota in qualibet parte

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis. Cum enim anima sit forma simplex, totalitas ejus attenditur secundum potentias. Sed non in qualibet parte corporis sunt omnes ejus potentiae. Ergo non est tota in qualibet parte corporis.

2. Praeterea, animal est quod est compositum ex anima et corpore. Si igitur anima esset in qualibet parte corporis tota, quaelibet pars corporis esset animal, sicut quaelibet pars ignis est ignis. Ergo et cetera.

3. Praeterea, constat quod anima influit vitam corpori. Si igitur anima esset tota in qualibet parte corporis, quaelibet pars corporis immediate acciperet vitam ab anima; et ita vita unius partis non dependeret ab alia: quod videtur falsum, quia vita totius corporis dependet ex corde. Ergo et cetera.

4. Praeterea, corpus habet diversas partes distinctas. Si igitur anima esset in qualibet parte corporis tota, tota esset in pluribus locis simul. Hoc autem non videtur convenire nisi Deo. Ergo et cetera.

1. Contra, forma substantialis adest cuilibet parti materiae: non enim perficit tantum totum, sed singulas partes. Sed anima est forma substantialis corporis animati. Ergo est in qualibet parte ejus tota.

2. Praeterea, videmus quod anima aequaliter cito sentit laesionem in qualibet parte corporis. Hoc autem non esset, nisi anima adesset cuilibet parti. Ergo anima est tota in qualibet

parte corporis.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt animam dupliciter posse considerari: aut secundum suam essentiam, aut secundum quod est quoddam totum potentiale. Si primo modo, sic dicebant, ipsam non esse in toto corpore, sed in aliqua parte ejus, scilicet corde, et per cor vivificare totum corpus per spiritus vitales procedentes a corde. Si secundo modo, sic anima consideratur ut quaedam potentia integrata ex omnibus particularibus potentiis; et sic tota anima est in toto corpore, et non tota in qualibet parte corporis: immo, sicut dicit philosophus, partes animae se habent ad partes corporis sicut tota anima ad corpus totum; unde si pupilla esset animal, visus esset anima ejus. Hujus autem positionis causa, fuit duplex falsa imaginatio: una est, quia imaginati sunt animam esse in corpore sicut in loco, ac si tantum esset motor, et non forma, sicut est nauta in navi; alia est, quia imaginati sunt simplicitatem animae esse ad modum puncti, ut sit aliquid indivisibile habens situm indivisibilem. Et utrumque horum stultum est. Et ideo dicendum cum Augustino, quod anima secundum essentiam suam considerata, tota est in qualibet parte corporis. Idem dicit Albertus. Non tamen tota, si accipiatur secundum totalitatem potentiarum; sic enim est tota in toto animali. Et ratio hujus est, quia nulli substantiae simplici debetur locus, nisi secundum relationem quam habet ad corpus. Anima autem comparatur ad corpus ut ejus formatio a qua totum corpus et quaelibet pars ejus habet esse, sicut a forma substantiali. Et tamen potentias ejus, non omnes partes corporis participant; immo sunt aliquae potentiae quibus non est possibile perfici aliquid corporeum, sicut potentiae intellectivae; aliae autem sunt, quae possunt esse perfectiones corporum, non tamen eas omnes influit anima in qualibet parte corporis, cum non quaelibet pars corporis sit ejusdem harmoniae et commixtionis; et nihil recipitur in

aliquo nisi secundum proportionem recipientis; et ideo non eandem perfectionem recipit ab anima auris et oculus, cum tamen quaelibet pars recipiat esse. Unde si consideretur anima prout est forma et essentia, est in qualibet parte corporis tota; si autem prout est motor secundum potentias suas, sic est tota in toto, et in diversis partibus secundum diversas potentias.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicimus totam animam esse in qualibet parte corporis, intelligimus per totum perfectionem naturae suae, et non aliquam totalitatem partium; totum enim et perfectum est idem, ut dicit philosophus.

Ad secundum dicendum, quod perfectibile debet esse proportionatum suae perfectioni. Anima autem quamvis sit forma simplex, est tamen multiplex in virtute, secundum quod ex ejus essentia oriuntur diversae potentiae; et ideo oportet corpus proportionatum sibi habere partes distinctas ad recipiendum diversas potentias; unde etiam anima dicitur esse actus corporis organici. Et quia non quaelibet pars animalis habet talem distinctionem, non potest dici animal. Sed animae minus nobiles quae habent parvam diversitatem in potentiis, perficiunt etiam corpus quod est quasi uniforme in toto et partibus; et ideo ad divisionem partium efficiuntur diversae animae actu in partibus, sicut etiam in animalibus annulosis et plantis. Non tamen ante divisionem in hujusmodi animalibus quaelibet pars dicitur animal, nisi in potentia; sicut nullius continui pars est nisi in potentia: unde nec pars ignis est aliquid actu, nisi post divisionem.

Ad tertium dicendum, quod vivere in animali dicitur dupliciter: uno modo vivere est ipsum esse viventis, sicut dicit philosophus: vivere viventibus est esse; et hoc modo anima immediate facit vivere quamlibet partem corporis, inquantum

est ejus forma; alio modo dicitur vivere pro operatione animae quam facit in corde prout est motor; et talis est vita quae defertur per spiritus vitales; et talem vitam influit primo in cor, et postea in omnes alias partes. Et inde est quod laeso corde perit operatio animae in omnibus partibus corporis, et per consequens esse ipsarum partium, quod conservatur per operationem animae.

Ad quartum dicendum, quod anima non est in corpore vel in partibus corporis, sicut in loco, sed sicut forma in materia, et ideo non sequitur quod sit in pluribus locis.

EXPOSITIO TEXTUS

Aliud timor, aliud laetitia, aliud tristitia. Videtur per hoc non designari compositio animae, cum ista, secundum philosophum sint passiones conjuncti. Et dicendum, quod amor et timor et hujusmodi omnia dicuntur dupliciter: vel secundum corporalem passionem; et sic sunt passiones conjuncti, nec remanent in anima separata; vel secundum quod consistunt in apprehensione et affectione intellectiva; et sic accidunt ipsi animae secundum se, et sunt in ipsa post separationem a corpore. Unde etiam philosophus, ponit delectationem etiam in natura divina. Sine indigentia creatorem. Hoc ideo dicit, quia omnia alia agentia ab ipso agunt propter finem alium a se, et ideo acquisitione illius finis indigent; ipse autem Deus propter seipsum omnia facit, ut dicitur Proverb. 16, 4: universa propter seipsum operatus est dominus; et ideo agit sine indigentia. Sine habitu omnia continentem. Hoc ideo dicit, quia habitus est eorum quae circa corpus adjacent, in quibus quodammodo ipsum corpus est, sicut in vestimento. Cum autem continere dicatur alio modo in corporalibus quam in spiritualibus (quia in corporalibus, quod inest, continetur ab eo in quo est, sicut aqua a vase; in spiritualibus autem quod inest, continet illud in quo est, sicut anima corpus) Deus, qui est in rebus sicut continens ipsas, non dicitur in eis esse sicut habens habitum est in habitu, ut includatur ab eis: est enim intra omnia non inclusus. Et ideo quamvis sit in omnibus sicut continens, non tamen omnia se habent ad ipsum per modum habitus. Non enim ex compositis Deus, qui vita est, subsistit. Ad intellectum hujus litterae sciendum est, quod quando aliquid substantialiter componitur ex partibus, perfectio est ipsius compositi, et non alicujus partium: sicut forma non habet esse, nec materia, sed totum compositum. In Deo autem invenitur perfectio et quantum ad

esse, et quantum ad bene esse. Quantum ad esse, quia vita est: unde si vita divina esset alicujus ut compositi, oporteret quod ea ex quibus illud componeretur, non essent viventia. Et quia vita non habet aliquid admixtum quod non sit vita, sicut nec esse, ut dicit Boetius, ideo non potest esse ut Deus, qui non tantum vivit per vitam, sed ipsemet est vita, sit ex aliquibus compositis ad invicem ad constitutionem alicujus tertii. Quantum ad bene esse consideratur divina perfectio quantum ad tria. Primo quantum ad potestatem, et secundum hoc ipse Deus dicitur virtus et non tantum habens virtutem. Unde non potest esse quod componatur ex aliquibus, quia in componentibus non esset virtus illa, et ita componeretur ex infirmis, idest carentibus virtute quae est totius. Virtus autem non habet aliquid admixtum, sicut nec esse; sed habens virtutem potest habere infirmitatem admixtam. Secundo quantum ad pulcritudinem, et sic Deus dicitur lux. Si autem ista lux sequeretur compositionem aliquam, componentia non essent lucentia; sicut videmus quia ex congregatione diaphani efficitur corpus lucidum, ut chrySTALLUS, cum tamen partes quas dispersit, non haberent prius luciditatem. Nihil autem obscurum in Deo potest esse, qui est lux, sicut nec non esse in esse. Tertio quantum ad naturae subtilitatem, dicitur enim spiritus essentialiter. Unde formalitas sua, sive quidditas, non est ex aliquibus disparibus, id est dissimiliter se habentibus ad formalitatem, sicut humanitas ex anima et corpore, per quam homo formaliter est. Vivens per totum: quia nihil est in eo nisi vita.

DISTINCTIO 9. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam determinavit Magister ea quae pertinent ad unitatem essentiae, hic determinat ea quae pertinent ad distinctionem personarum, et dividitur in partes duas: in prima determinat de personis distinctis; in secunda de nominibus, quibus et personarum distinctio et essentiae unitas designatur, 22 dist.: post praedicta, disserendum videtur de nominum diversitate. Prima in duas: in prima determinat de personis quantum ad ipsarum distinctionem; in secunda quantum ad earum aequalitatem, 19 dist.: nunc postquam coaeternitatem trium personarum pro modulo facultatis nostrae insinuavimus, jam de earumdem aequalitate aliquid eloqui superest. Prima in duas: in prima determinat de generatione filii, per quam distinguitur a patre; in secunda de processione spiritus sancti, per quam distinguitur ab utroque, 10 distinct.: nunc vero post filii aeternitatem, de spiritu sancto (...) disseramus. Prima in duas: in prima asserit veritatem; in secunda excludit errorem, ibi: sed contra hoc inquit haereticus. Est autem error Arii, qui posuit, generationem non esse ab aeterno: unde sequebatur quod per eam distinguitur filius a patre essentialiter. Sed contra hoc inquit haereticus, haec pars dividitur in duas. In prima ponit errorem, et rationem erroris, quae talis est. Omne quod nascitur, aliquando non fuit; ad hoc enim nascitur ut sit. Sed filius est natus a patre. Ergo aliquando non fuit; et ita non est coaeternus patri. In secunda excludit, ibi: qui hoc dicit, non intelligit etiam natum esse de Deo, sempiternum esse; et dividitur in tres partes: primo obviat per rationes Augustini; secundo per Ambrosii rationes,

ibi: eidem quoque Arianicae quaestioni Ambrosius in hunc modum respondet; tertio per rationes Hilarii, ibi: et, ut ait Hilarius in 12 Lib. de Trinit., aliud est sine auctore semper esse aeternum, aliud patri, idest auctori, esse coaeternum. Circa primum duo facit: primo Augustinus solvit rationem, secundo improbat positionem, ibi: item si Dei filius, inquit Augustinus, virtus et sapientia Dei est, nec unquam fuit Deus sine virtute et sapientia, coaeternus est ergo Deo patri filius. Solvit autem rationem interimendo hanc: omne quod natum est, aliquando non fuit; quod manifestatur per simile in corporalibus; quia splendor oritur ab igne, nec ignis est prius tempore quam splendor. Improbat autem positionem tali argumento. Christus est Dei virtus et sapientia, 1 Corinth., 1. Sed Deus pater nunquam fuit sine virtute et sapientia. Ergo Deus pater nunquam fuit sine filio. Eidem quoque Arianicae quaestioni Ambrosius in hunc modum respondet. Hic excludit praedictum errorem per verba Ambrosii, et dividitur in duas: in prima excludendo errorem, astruit divinae generationis aeternitatem; in secunda inquit quibus verbis aeternitas convenientius designetur, ibi: hic quaeri potest (...) utrum debeat dici: filius semper gignitur vel semper genitus est, vel semper gignetur. Prima in duas: in prima probat positionem; secundo respondet ad rationem, ibi: sed quaeris a me, inquit Ambrosius, quomodo si filius sit, non priorem habeat patrem. Improbat autem positionem duabus viis. Prima est per auctoritatem Isa. 43, 10: ante me non est formatus Deus, et post me non erit; et patet in littera. Secunda est per rationem, ibi: item dic, inquam, mihi, haeretice, fuitne quando omnipotens Deus pater non erat, et Deus erat? Et talis est. Quandocumque est pater, est filius. Si igitur non semper fuit filius, Deus omnipotens non semper fuit pater, et aliquando factus est pater. Hoc autem non potest esse sine sui mutatione. Ergo ipse mutatus est: quod haeticus non concessit. Sed quaeris a me, inquit Ambrosius, quomodo si filius sit, non

priorem habeat patrem. Hic solvit objectionem, et circa hoc duo facit: primo obviat, ostendendo incomprehensibilitatem divinae generationis; in secunda arguit Magister praesumptionem quorundam nitentium comprehendere, et solvit auctoritatem quam pro se inducunt, ibi: quidam tamen de ingenio suo praesumentes, dicunt illam generationem posse intelligi. Obviatio Ambrosii habet hunc modum. Illa probatio nihil valet quae non magis se habet ad unam partem quam ad aliam. Sed ratio haeretici innitebatur huic quod non poterat inveniri ab homine modus generationis divinae, si ponatur ab aeterno esse. Sed eadem dubitatio remanet, si ponatur non ab aeterno esse, quia generatio illa est inenarrabilis et incomprehensibilis. Ergo objectio haeretici nihil probat. Hic quaeri potest (...) utrum debeat dici: filius semper gignitur, vel semper genitus est, vel semper gignetur. Hic ostendit quibus verbis aeternitas generationis designari debeat, et circa hoc quatuor facit: primo probat per auctoritatem Gregorii et Augustini, quod debet signari per verba praeteriti temporis, propter perfectionem ipsius; secundo inducit contrarietatem per verba Origenis, ibi: Origenes vero super Hieremiam ait; tertio solvit, ibi: sed ne tanti auctores sibi contradicere in re tanta videantur, illa verba Gregorii benigne interpretemur; quarto confirmat solutionem per verba Hilarii, ibi: Hilarius quoque dicit filium natum ex patre; et ultimo concludit quaestionis veritatem, ibi: dicamus ergo filium natum de patre ante tempora. Et, ut ait Hilarius in 12 Lib. de Trinit., aliud est sine auctore semper esse aeternum, aliud patri, idest auctori, esse coaeternum. Hic excludit errorem per verba Hilarii, et duo facit: primo improbat positionem; secundo solvit objectionem, ibi: sed inquiet haereticus. Improbat autem hoc modo. Sicut pater se habet ad generationem, ita pater aeternus ad aeternam generationem. Sed Deus est pater aeternus, ut haeretici concedunt. Ergo et generatio qua generat, fuit semper, et ab aeterno. Sed ab aeterno generare est aeternum

nasci. Ergo et filius ab aeterno est natus. Et per hoc etiam respondet ad rationem ipsorum, distinguendo hanc: omne quod natum est, coepit esse. Si enim intelligatur de eo quod nascitur a non semper gignente, sicut est in creaturis, verum est; si de eo quod nascitur a semper gignente, falsum est. Circa hanc partem quaeruntur duo: primo de distinctione filii a patre. Secundo de aeternitate. Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum propter distinctionem possit dici filius alius a patre; 2 utrum pater et filius propter eandem distinctionem possint dici plures aeterni.

Articulus 1. Utrum filius sit alius a patre

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius non sit alius a patre. Alius enim, secundum Priscianum est relativum diversitatis substantiae. Sed pater et filius sunt unius substantiae. Ergo filius non potest dici alius a patre.

2. Item, unitas substantiae impedit quod filius non potest dici aliud esse a patre, propter diversitatem significatam per *ly* aliud. Sed alius et aliud non differunt nisi secundum modum significandi: quia alius masculine, aliud neutraliter significat. Cum igitur modus significandi non variet significationem, videtur quod nec etiam alius a patre dici possit.

3. Praeterea, si filius dicitur alius a patre, hoc non est nisi quia filius est a patre. Sed pater est a seipso. Ergo pater erit alius a seipso.

4. Praeterea, proprietas secundum Porphyrium, non facit alietatem, sed magis alteritatem. Pater autem non distinguitur a filio nisi per proprietatem relationis. Ergo pater non potest dici alius a filio, sed alter.

1. Contra, quaecumque distinguuntur realiter, unum eorum est alia res ab alio. Sed pater et filius, ut supra dictum est, dist. 2, quaest. unica, art. 5, distinguuntur realiter. Ergo pater est alia res a filio; et eodem modo potest dici esse alius a filio. Hoc etiam videtur per verbum Augustini in littera.

Respondeo dicendum, quod in divinis invenimus tria, scilicet essentiam, personam, proprietatem, quibus aptantur tria genera. Essentiae enim, quia communis est et indistincta, aptatur neutrum genus, quod est informe non importans sexus

distinctionem. Personae vero, quae est distincta et significatur ut aliquid existens in natura divina, aptatur masculinum genus quod est genus distinctum, et non femininum propter imperfectionem. Proprietati autem, quae significatur per modum formae, aptatur genus femininum; sic etiam essentiae aptari potest, inquantum essentia significatur ut forma; et ideo propter unitatem essentiae non potest dici pater alius a filio, sed propter distinctionem personae dicitur alius. Istud autem videtur magis esse adaptatio, quam expressio proprietatis locutionis. Unde dicendum aliter, quod hoc contingit, quia neutrum genus substantivatur; et ideo importat diversitatem simpliciter et absolute, quae est diversitas essentiae; sed masculinum genus et femininum tenentur adjective; unde ponunt diversitatem circa terminos personales qui in locutione ponuntur, cum dicitur: filius est alius a patre; et hoc explicabitur in solutionibus argumentorum.

Ad primum ergo dicendum, quod alius semper significat diversitatem substantiae. Sed substantia dicitur dupliciter: quandoque enim sumitur pro essentia, sicut est in usu Latinorum; quandoque pro supposito essentiae, vel pro re naturae primi praedicamenti, quae dicitur hypostasis apud Graecos; et hoc secundo modo non est eadem substantia patris et filii: quia sic substantia significat personam; et hac ratione potest dici alius.

Ad secundum dicendum, quod neutrum genus substantivatur, et non masculinum. Substantivum autem significationem suam habet absolutam; sed adjectivum ponit significationem suam circa subjectum. Quando autem aliquid dicitur absolute, intelligitur de eo quod simpliciter est, sicut ens, absolute dictum, significat substantiam; et ideo quia alietas essentiae est simpliciter alietas, ideo neutrum genus substantivatum importat alietatem essentiae. Sed genus masculinum, quia

adjective tenetur, ponit alietatem circa suum subjectum. Unde si terminus personalis est suum substantivum, designat distinctionem personarum. Et ideo haec est vera: pater est alius a filio. Si autem sit terminus essentialis, designat diversitatem substantiae; unde haec est falsa: pater est alius Deus a filio. Et similiter neutrum adjective sumptum, quando adjungitur termino personali, importat alietatem personae, ut cum dicitur: pater est aliud suppositum a filio. Unde hoc non contingit ex variata significatione, sed ex eo quod alietas significata in masculino et neutro, non ad idem refertur.

Ad tertium dicendum, quod haec est impropria: pater est a se; et exponenda est per negationem; id est, non est ab alio. Ista autem est propria: filius est a patre. Unde non est simile.

Ad quartum dicendum, quod proprietas in divinis non tantum est proprietas, sed etiam subsistens: paternitas enim est ipse pater; et ideo proprietas facit alium magis proprie, quam alterum. De hoc tamen infra plenius habebitur, dist. 26, quaest. 2, art. 2.

Articulus 2. Utrum pater et filius possint dici plures aeterni

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pater et filius non possint dici plures aeterni, per id quod habetur in symbolo Athanasii: et tamen non tres aeterni.

2. Praeterea, Augustinus: quidquid in divinis ad se dicitur, singulariter de tribus, et non pluraliter praedicatur. Sed aeternus ad se dicitur: non enim est relativum. Ergo singulariter de tribus dicitur, et non pluraliter.

3. Praeterea, sicut una deitas est trium personarum, ita etiam est una aeternitas, cum aeternitas sit ipsa divina substantia. Sed non potest dici: pater et filius sunt plures dii; propter unitatem divinitatis. Ergo nec etiam propter unitatem aeternitatis potest dici: pater et filius sunt plures aeterni.

4. Sed contra est quod habetur in symbolo Athanasii, quod tres personae sunt sibi coaeternae. Si dicas, quod hoc est, quia Deus est substantivum, sed aeternus est adjectivum, et ideo aeternus recipit pluralem numerum, secundum numerum suppositorum. Contra, adjectivum significatur per modum accidentis. Sed in Deo non potest esse aliquod accidens, quia, sicut dicit Boetius, cetera praedicamenta cum in divinam venerint praedicationem mutantur in substantiam. Ergo non potest ibi esse adjectivum.

5. Praeterea, adjectivum trahit numerum a substantivo. Sed aeternus est adjectivum. Cum ergo pater et filius sint plures quidam, videtur quod debeant dici aeterni.

Respondeo dicendum, quod haec est differentia inter adjectiva

et substantiva: quia substantiva significant per modum substantiae, et ideo significant rem suam absolute; et ideo substantivum non dicitur in plurali numero, nisi formatio sua numeretur; adjectivum autem significat per modum accidentis, quod non habet esse absolutum, nec unitatem: sed esse suum et unitas sua dependet ex eo cui inhaeret. Unde etiam non multiplicatur secundum numerum per divisionem alicujus quod sit pars sui, sicut species substantiarum multiplicantur per individua, secundum divisionem materiae. Sed accidens multiplicatur secundum divisionem subjecti in quo est; unde haec albedo est alia ab illa, inquantum haec est hujus, et illa illius; et ideo adjectivum non habet numerum pluralem, nisi ex parte suppositorum. Dicendum igitur, quod omnes termini significantes substantiam per modum substantiae, sicut sunt substantiva, non praedicantur in plurali de tribus personis, eo quod formatio significata, scilicet ipsa essentia divina, non dividitur. Termini vero significantes substantiam adjective per modum inhaerentis, vel assequentis substantiam, ut dicit Damascenus, praedicantur in plurali de tribus personis, propter pluralitatem suppositorum. Sed tamen in talibus terminis, qui significant substantiam adjective, est ordo. Quaedam enim significant ut inhaerenter, non significantes substantiam quantum ad modum significandi quem grammatici considerant dicentes, nomen significare substantiam cum qualitate, sicut verba et participia: et ista nullo modo debent praedicari in singulari, quia significant per modum actus, qui non significatur nisi ut inhaerens. Quaedam autem significant substantiam quantum ad modum consideratum a grammaticis, sicut nomina adjectiva. Omne enim nomen significat substantiam et qualitatem. Sed forma quae est qualitas, significat ut inhaerentem; et talia possunt magis praedicari singulariter, et praecipue quia possunt substantiari, sicut aeternus, et hujusmodi. Quando tamen talibus adjectivis additur per compositionem aliqua

praepositio denotans habitudinem personae ad personam, magis trahuntur ad suppositum; et tunc nunquam debent praedicari in singulari, sed tantum in plurali, sicut coaeternus.

Dico igitur ad primum, quod si aeternus substantive sumatur, tunc praedicatur in singulari de tribus; et sic accipit Athanasius. Si adjective, tunc praedicatur pluraliter. Sed coaeternus semper debet pluraliter praedicari, propter habitudinem personae ad personam, quam importat.

Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est, in corp. art., adjectiva non habent numerum ex seipsis, sed ex suis suppositis; et ideo aeternus, quamvis non numeretur ex seipso, quia absolutum est, tamen praedicatur in plurali propter pluralitatem suppositorum, quae relativa sunt.

Et per hoc patet solutio ad tertium: quia Deus non est adjectivum, ut recipiat numerum ab alio, sicut aeternus. Unde non posset pluraliter praedicari nisi propter pluralitatem suae formae: quam pluralitatem non est in Deo ponere.

Ad quartum dicendum, quod quamvis secundum rem non sit accidens in divinis, tamen quantum ad modum significandi potest aliquid ut adjacens significari, vel assequens substantiam; et inde sunt adjectiva in divinis.

DISTINCTIO 9. QUAESTIO 2**Prooemium**

Deinde quaeritur de coaeternitate filii ad patrem; et quaeruntur duo: 1 utrum pater aliquo modo sit prior filio; 2 si non, sed generatio est aeterna, quibus verbis significari debeat.

Articulus 1. Utrum pater sit prior filio

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod pater sit prior filio. Sicut enim se habet corruptio ad desitionem, ita se habet generatio ad inceptionem. Sed omne quod corrumpitur, desinit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse per generationem. Ergo filius coepit esse; et ita est posterior patre.

2. Praeterea, nihil accipit aliquid, nisi quod non habet. Sed omne quod generatur, accipit esse a generante. Ergo omne quod generatur, ante generationem non habet esse; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, principium naturaliter prius est eo cuius est principium. Sed pater est principium filii. Ergo etsi non tempore, saltem natura est prior ipso.

4. Item, dare esse est aliqua dignitas. Sed pater dat esse suum filio. Ergo ad minus dignitate pater est prior filio.

1. Contra, omne illud quo aliquid est prius, non est simpliciter primum. Si ergo filio esset pater prior, filius non esset simpliciter primum. Sed omnes dicunt Deum esse primum principium, sicut dicit philosophus. Ergo filius non esset Deus: quod Ariani concedunt.

Respondeo dicendum, quod pater nullo modo est prior filio, neque duratione, neque natura, neque intellectu, neque dignitate: in patre enim et filio non possumus nisi duo considerare. Vel id quod absolutum est: et hoc utrique commune est: unde ex hoc unus non habet prioritatem ad alium, cum essentia divina non sit divisibilis, ut supra ostensum est, in hac dist., qu. 1, art. 1. Vel id quod est ad

aliquid. Relativorum autem est simul esse natura, secundum philosophum, et etiam tempore: quia posita se ponunt, et perempta se perimunt: et etiam intellectu, cum unum per alterum definiatur: quamvis enim in hominibus ille qui est pater, sit prior eo qui est filius, ut Socrates Platone; nihilominus tamen ista duo relativa, inquantum relativa sunt, pater et filius simul sunt omnibus modis praedictis. Unde patet quod pater nullo modo potest esse prior filio; neque secundum id quod absolutum, neque secundum id quod ad aliquid est.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio quae opponitur corruptioni, est mutatio; et tali generationi semper annexa est inceptio. Sed generatio, prout est in divinis, non est mutatio, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, sed operatio naturae divinae prout est in patre. Et quia naturalis operatio semper sequitur id cuius est, cum natura divina in patre sit aeterna, et generatio erit aeterna.

Ad secundum dicendum, quod illud quod accipit aliquid, non habet illud a se, non tamen sequitur quod non habeat illud simpliciter: quia potest esse quod illud accipere nunquam inceperit; et ita filius accepit esse a patre, nec habet esse a se, sed ab aeterno a patre accepit esse.

Ad tertium dicendum, quod principium potest dupliciter considerari: vel id quod est principium, et hoc est prius naturaliter eo cuius est principium; vel secundum relationem principii, et sic est simul naturaliter cum principiato. Si igitur esset aliquis ab eodem habens quod sit aliquis et quod sit ad aliquid; omnino simul esset naturaliter cum eo ad quod diceretur. Et quia in divinis pater ab eodem habet quod sit aliquis et quod sit pater; est simul natura cum filio, non solum inquantum est pater, sed simpliciter.

Ad quartum dicendum, quod proprietas qua pater dat esse, est dignitas sua. Sed quia dignitas est de absolutis, ideo eadem dignitas est in patre et filio, et eadem dignitas quae in patre est paternitas, in filio est filiatio; sicut paternitas in patre est divina essentia vel divina bonitas, et eadem essentia in numero vel bonitas, est filiatio in filio.

Articulus 2. Utrum generatio divina debeat significari per tempus praesens

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod generatio divina debeat significari per praesens tempus. Praesens enim maxime aeternitati competit, eo quod non habet successionem. Sed generatio divina est aeterna. Ergo debet significari per praesens tempus.

2. Praeterea, Avicenna distinguit duplex agens: quoddam quod est causa fiendi tantum, et istud non influit in rem nisi dum est in fieri; quoddam autem quod est principium essendi, et hoc agens non cessat ab influendo in causatum suum quamdiu habet esse. Constat autem quod pater non est principium filii sicut principium fiendi, quia filius non est factus; sed sicut principium essendi, quia dat sibi esse. Ergo quamdiu filius habet esse, pater dat sibi esse, quae datio est generatio. Cum igitur filius verissime dicatur semper esse, et magis quam fuisse, verius diceretur semper nasci quam semper natus.

3. Contra, illud quod est semper in fieri, est imperfectum. Sed quod semper nascitur, significatur semper ut in fieri. Ergo significatur ut imperfectum. Ergo non proprie dicitur filius semper nasci, cum ab eo secludatur omnis imperfectio.

4. Praeterea, omne illud quod consequitur generationem secundum modum intelligendi, est quasi terminus generationis. Sed relatio filiationis consequitur generationem secundum modum intelligendi. Ergo se tenet ex parte termini generationis. Sed terminus generationis non significatur per praesens, sed per praeteritum. Ergo filius verius dicitur natus quam nascens.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est superius, dist. 8, qu. 2, art. 3, nullum verbum alicujus temporis perfecte aeternitatem repraesentat. Unde cum generatio filii sit aeterna, ut dictum est, dist. 4, qu. 1, art. 1, non sufficienter exprimitur per verbum alicujus temporis; unde per diversorum temporum verba significari potest, ut quidquid est perfectionis in quolibet tempore, divinae generationi attribuat, et omnis imperfectio excludatur. Cum igitur in omni inferiori generatione vel in quocumque fieri, ipsum esse sit imperfectum, quia hujusmodi non sunt nisi in fieri, et perfectio non est nisi quando fieri terminatur, et tunc esse non retinet generatio creaturae, sicut etiam in termino motus non est motus; in divina tamen generatione invenitur simul et perfectio et esse. Unde ad significandum esse divinae generationis, quod nunquam transit, possumus uti verbo praesentis temporis, ut dicamus filium generari a patre; ad significandum vero generationis perfectionem possumus verbo praeteriti temporis uti, ut dicamus filium natum; ut autem utrumque concludatur simul, scilicet perfectio et esse generationis, convenientissime dicitur semper natus; ut per sempiternitatem significetur esse generationis indeficiens, et per praeteritum tempus ipsius perfectio. Si autem diceremus, semper nascitur, designaretur solum esse generationis indeficiens, sed non perfectio; et ideo melius dicitur semper natus quam semper nascens. In aliis autem divinis quae non significantur ut in fieri, convenientius utimur praesenti tempore.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis praesens aeternitati conveniat maxime, quia ponit esse in actu, tamen in illis quae per modum fieri significant, importat imperfectionem, quia talia dum habent esse, imperfecta sunt; et ideo in talibus convenientius utimur praeterito, praecipue si addatur aliquid ad indeficientiam designandam.

Ad secundum dicendum, quod per illam rationem probatur quod esse divinae generationis nunquam transeat, et hoc significatur per praesens; tamen ex modo significandi, quia significatur per modum fieri, importatur quaedam imperfectio; et ideo oportet uti praeterito tempore, et hoc sequentia argumenta concludunt.

EXPOSITIO TEXTUS

Dicit autem apostolus Christum esse Dei virtutem et Dei sapientiam. Contra, aut loquitur de essentiali sapientia, aut de sapientia genita. Si de essentiali, constat quod illa esset in patre, etiam si filius non esset, sicut et essentia. Sed de sapientia genita supra ab Augustino dictum est, distinct. 5, quod pater non est sapiens sapientia quam genuit. Ergo etiam si filius non esset, non sequeretur quod pater sapiens non esset; et ita videtur ratio Augustini nihil valere. Et dicendum, quod loquitur de sapientia essentiali, secundum quod est appropriata filio. In appropriato autem, inquantum huiusmodi, intelligitur ratio proprii; et sic procedit Augustinus. Vel potest melius dici, quod loquitur de sapientia genita; non enim dicit, quod per illam sapientiam pater sit sapiens, sed quod illam sapientiam habeat. Inconveniens autem est dicere, Deum nunc habere aliquam sapientiam quam non semper habuit, quia hoc poneret mutationem in ipso. Quomodo igitur immutabilis Deus est? Videtur quod hoc non sequatur; quia secundum philosophum, in ad aliquid non est motus: et ita ex adventu relationis non potest concludi aliqua mutabilitas. Praeterea, Deus per hoc quod dat esse creaturae, dicitur creator, et per hoc quod dat esse filio, dicitur pater. Sed non sequitur ipsum esse mutabilem, quamvis modo sit creator, et ab aeterno non fuerit. Ergo etiam non sequeretur quod esset mutabilis, si non semper pater fuisset. Ad primum est dicendum, quod quamvis in ad aliquid non sit motus sicut in eo quod terminat motum per se, ut quantitas et qualitas sunt termini motus per se; tamen relationes novae non possunt innasci realiter in aliquo nisi per motum: quamvis enim relatio non sit terminus motus per se, tamen consequitur motum, sicut augmentum consequitur aequalitas. Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 7, q. 2, art. 1,

relatio qua Deus relative dicitur ad creaturam non est realiter in ipso Deo, sed in ipsa creatura, quae mutatur; paternitas autem realiter est in ipso Deo, quia est proprietas constitutiva personae; unde non posset esse de novo pater sine mutatione sui. Vox silet, non mea tantum, sed et Angelorum. Vox Angelorum haec dicitur, quam exprimunt corporaliter in corporibus assumptis; vel ipsa spiritualis locutio ipsorum dicitur, secundum quod conceptiones suas ordinant ad innotescendum. Alibi tamen hoc habet quaeri in 2. Scrutari non licet superna mysteria; ut quis transcendere velit limites fidei de temporali generatione; quae quidem ineffabilis est, inquantum terminatur ad unionem in persona Dei; tamen quodammodo est effabilis ex parte ipsius corporis assumpti, quod de virgine tractum est. Quoties ortum fuit lumen ex quo splendor oritur, toties oritur et splendor claritatis. Haec similitudo relata ad aeternam generationem intelligenda est non secundum interruptionem actus, quae in ortu luminis corporalis lumen facit (eo quod sol corporalis non semper praesens est), sed secundum continuationem tantum. Vivens Deus, et naturae aeternae, viventis potestas est. In his verbis intendit Hilarius concludere filium a patre genitum viventem esse sicut cujuslibet naturae intransibilis vel aeternae est potestas viventis; idest, ut vivum producat, secundum quod ipsa vivit. Sed Deus vivens est, ergo potestas sua est ut vivum ex se generet. Vel sic. In quolibet vivo invenitur potestas quae debetur vivo. Sed Deus est vivens. Ergo in eo invenitur potestas quae debetur vivo. Haec autem est ut vivum ex se producat. Ergo filius, qui ex eo producitur, vivens est. Primi igitur syllogismi majorem subicit, minorem ponit ibi: vivens Deus et cetera. Conclusionem, quae est major secundi, tangit cum dicit: et naturae aeternae, viventis potestas est; idest naturae aeternae est potestas viventis, idest quae debetur viventi. Secundi syllogismi minorem subicit, conclusionem ponit ibi: et quod cum sacramento scientiae suae ex eo nascitur non

potest aliud esse quam vivens; filius qui nascitur ex patre, cujus nativitatis secretam scientiam solus pater habet comprehendendo. Non potest ergo esse aliud quam vivens. Et sumitur hic sacramentum, prout dicitur sacrum secretum. Omnia viva sua ex vivente testatus est, idest omnia attributa, quorum quodlibet in filio vivit. Perfectum nativitatis, idest, perfectam rationem et nomen nativitatis. Non enim novum est quod ex vivo generatur in vivum. In his enim quae per transmutationem generantur, quamvis generatio quae est a vivente, terminetur ad vivum, tamen in principio generationis quod generatur non est vivum. Sed filius Dei semper vivus est. Ergo non per decisionem vel mutationem genitus est; et ita oportet quod vita patris eademque numero in filio sit: et propter hoc subjungit, quod necesse est (...) ut in vivente vivat, scilicet filius in patre, in quantum filius est vita patris, qui in patre vivit: et eodem modo in se habeat vitam viventem, id est essentiam patris, qui est vita vivens. Cui innascibilitatis esse imaginem, sacramento nativitatis impartit; idest, sui innascibilis: non enim filius patrem in innascibilitate imitatur. Si gignenti est infinitum gignere, et nascenti infinitum etiam nasci est. Infinitum sumitur hic negative, non privative; generatio enim passiva vel activa, nullo fine terminatur vel comprehenditur. Non tamen dicenda est infinita per modum quantitatis, sicut tempus vel motus, quia sic nunquam esset perfecta.

DISTINCTIO 10. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam determinavit Magister de generatione filii a patre, hic determinat de processione spiritus sancti ab utroque; et dividitur in partes duas: in prima determinat de processione ejus aeterna; in secunda de temporali, 14 dist.: praeterea diligenter annotandum est, quod gemina est processio spiritus sancti. Prima in tres: in prima determinat processionis modum; in secunda processionis principium, 11 dist.: hic dicendum est, spiritum sanctum a patre esse et filio; tertio differentiam processionis ad generationem, 13 distinct.: post haec considerandum est (...) cum spiritus sanctus procedat de patre, et sic de substantia patris, cur non dicatur esse natus, sed potius procedere. Prima in duas: in prima ostendit processionis modum; in secunda ex modo procedendi concludit proprium procedentis nomen, ibi: hic notandum est, quod sicut spiritus sanctus in Trinitate specialiter dicitur caritas (...) ita et nomen tenet proprie quod patri et filio communiter quodammodo congruit. Prima in duas: in prima ostendit per auctoritatem canonis, quod spiritus sanctus procedit ut amor; in secunda ostendit idem per auctoritates sanctorum, ibi: nunc vero quod incepimus, ostendere curemus. Circa primum tria facit: primo, secundum verba Augustini, appropriat amorem de Deo dictum 1 Joan. 4, 16: Deus caritas est, spiritui sancto; secundo ponit appropriationis similitudinem, ibi: pluribus enim exemplis doceri potest, multa rerum vocabula et universaliter poni, et proprie quibusdam rebus adhiberi; tertio inducit appropriationis auctoritatem, ibi: sed Dei verbum, idest unigenitus Dei filius, aperte dictum est

Dei sapientia. Ad intellectum hujus partis quinque quaeruntur: 1 utrum spiritus sanctus procedat ut amor; 2 utrum sit amor quem pater habet in filium, et e contrario; 3 utrum sit nexus vel unio patris et filii; 4 utrum ex processione sua possit dici proprie spiritus sanctus; 5 de numero personarum.

Articulus 1. Utrum spiritus sanctus procedat ut amor

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus non procedat ut amor. Quia spiritus sanctus procedit ut persona in se subsistens. Amor autem non significat aliquid per modum subsistentis; immo per modum inhaerentis formae, vel passionis. Ergo et cetera.

2. Praeterea, nunquam natura communicatur nisi per actum naturae. Sed amor non significat actum naturae, sed magis voluntatis. Ergo cum per processionem spiritus sancti communicetur tota divina natura personae procedenti, videtur quod spiritus sanctus non procedat ut amor.

3. Praeterea, non est idem modus processionis creaturae et personae divinae. Sed creaturae procedunt a Deo per actum voluntatis, cujus opus est creatio, secundum Damascenum. Ergo nulla persona divina procedit per modum amoris, qui est actus voluntatis.

4. Item, modus processionis personae est proprius personae procedenti, quia per processionem distinguitur una persona ab alia. Sed amor est commune tribus personis, ut dicitur in littera. Ergo nulla persona ut amor procedit.

5. Praeterea, non est idem appropriatum et proprium, quia appropriatum sumitur juxta rationem proprii: unde sapientia, quae appropriatur filio, nulli personae propria est. Sed amor, ut dicitur in littera, est appropriatum spiritui sancto. Ergo non est proprius modus suae processionis ut procedat ut amor.

1. Contra, imago creata, quae est in anima, repraesentat Trinitatem in creatura. Sed in imagine creata procedit aliquid

per modum notitiae, et aliquid per modum amoris. Cum igitur in Trinitate increata procedat filius per modum notitiae, erit alia persona procedens per modum amoris.

2. Item, cognitio perfecta non est, nisi adjungatur voluntas. Sed sicut se habet intellectus ad voluntatem, ita et verbum ad amorem. Ergo verbum non erit perfectum sine amore. Sed verbum Dei perfectum est. Ergo et associatur sibi amor perfectus; et hic est spiritus sanctus.

Respondeo dicendum, quod in processione creaturarum duo est considerare ex parte ipsius creatoris: scilicet naturam ex cujus plenitudine et perfectione omnis creaturae perfectio et efficitur et exemplatur, ut supra dictum est, dist. 2, qu. Unic., art. 2, et voluntatem, ex cujus liberalitate, non naturae necessitate, haec omnia creaturae conferuntur. Supposita autem, secundum fidem nostram, processione divinarum personarum in unitate essentiae, ad cujus probationem ratio sufficiens non invenitur, oportet processionem personarum, quae perfecta est, esse rationem et causam processionis creaturae. Unde sicut processionem creaturarum naturae divinae perfectionem imperfecte repraesentantium reducimus in perfectam imaginem, divinam perfectionem plenissime continentem, scilicet filium, tamquam in principium, et quasi naturalis processionis creaturarum a Deo, secundum scilicet imitationem naturae, exemplar et rationem; ita oportet quod, inquantum processio creaturae est ex liberalitate divinae voluntatis, reducatur in unum principium, quod sit quasi ratio totius liberalis collationis. Haec autem est amor, sub cujus ratione omnia a voluntate conferuntur; et ideo oportet aliquam personam esse in divinis procedentem per modum amoris, et haec est spiritus sanctus. Et inde est quod quidam philosophi totius naturae principium amorem posuerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod licet amor, in quantum amor, non dicat quid perfectum et subsistens; tamen in quantum est Dei amor, a quo omnis imperfectio removetur, habet quod sit perfectum quid et subsistens; et simile est de verbo.

Ad secundum dicendum, quod sicut per primum processum naturae communicatur tota natura divina, cum sit perfectus; ita et per primum processum voluntatis, qui est ratio omnis processionis voluntariae a Deo, communicatur tota voluntas; et quia in Deo idem est voluntas et natura, nec tota voluntas, quae infinita est, posset esse nisi in natura infinita; et non nisi boni infiniti, quasi objecti aequantis infinitam voluntatem (unde nec amor, qui est ratio voluntatis, potest esse nisi infinitus); ideo oportet etiam communicari naturam. Unde amor, quamvis non dicat communicationem naturae in quantum est amor, dicit tamen in quantum est amor Dei et primus processus divinae voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod creatura procedit a voluntate sicut res operata per voluntatem; sed spiritus sanctus sicut ratio cujuslibet operis voluntatis, sicut etiam filius producitur ut ars omnium eorum quae per intellectum divinum constituta sunt.

Ad quartum dicendum, quod amor in divinis tripliciter sumitur. Quandoque enim sumitur essentialiter, quandoque personaliter, quandoque notionaliter. Quando sumitur essentialiter, non dicit aliquam processionem vel relationem realem, sed tantum rationis, sicut etiam cum de Deo dicimus intelligens et intellectum: eadem enim persona potest esse intelligens et intellecta. Quando autem dicitur personaliter, tunc importatur processio et relatio realis, et significatur ipsa persona, sive res procedens, sicut amor est quoddam procedens. Quando autem dicitur notionaliter, significat ipsam rationem processionis personae: quia amor non tantum est

procedens, sed etiam dicit rationem sub qua alia procedunt. Secundum ergo quod est essenziale, est commune tribus, sed appropriatur spiritui sancto; ut cum dicitur, Deus caritas est, 1 Joan. 4, 16; secundum autem quod est personale, est proprium spiritus sancti; et dicitur, quod spiritus sanctus procedit ut amor. Secundum autem quod est notionale, est quaedam relatio vel notio communis patri et filio, quae etiam dicitur communis spiratio; et hoc modo significatur amor in hoc verbo diligunt: cum dicitur, pater et filius diligunt se spiritu sancto.

Ad quintum dicendum, quod amor, secundum quod est proprium, non est appropriatum. Sapientia autem ita est appropriata quod nunquam potest esse proprium. Et ratio hujus est, quia sapientia non significatur per modum alicujus exeuntis ab aliquo, sed per modum quiescentis in subjecto; et ideo semper est essentialis, et nunquam personalis. Sed amor significatur per modum exitus; nihilominus tamen significat aliquid absolutum. Exitus autem ille potest intelligi ut realis, vel secundum rationem tantum. Ex parte ergo qua significat aliquid absolutum, est essenziale; et tunc relatio, vel exitus importatus, erit rationis tantum, sicut cum dicitur idem eidem idem. Quando autem ille exitus significatur non tantum ut rationis, sed ut realis, tunc amorem significat personalem.

Articulus 2. Utrum spiritus sanctus sit amor quem habet pater in filium

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus non sit amor quem pater habet in filium vel e contrario. Quidquid enim procedit in aliud tendens, non procedit ut per se subsistens. Sed spiritus sanctus procedit ut persona subsistens per se. Ergo non procedit in filium.

2. Item, quod procedit in aliquid, recipitur in illo, nisi sit ex defectu recipientis. Sed in filio non est aliquis defectus. Si ergo spiritus sanctus procedit a patre ut in filium, filius recipit spiritum sanctum. Sed quidquid filius recipit a patre, recipit per generationem. Ergo processio per quam spiritus sanctus procedit a patre in filium, est generatio, vel etiam prius secundum rationem, sicut quod includitur in illa.

3. Praeterea, etsi filius aliquid accipiat a patre, tamen pater nihil accipit a filio. Ergo cum illud in quod est aliquid, se habeat in ratione recipientis, nullo modo poterit dici spiritus sanctus amor quem habet filius in patrem.

1. Contra, omnis amor procedit ab amante in amatum. Sed spiritus sanctus est amor, ut supra dictum est, art. anteced. in Resp. ad 4. Ergo videtur, cum pater amet filium et e contrario, quod spiritus sanctus sit amor patris in filium et e contrario.

2. Praeterea, hoc videtur per auctoritatem Hieronymi in littera.

Respondeo dicendum, quod in processione spiritus sancti est considerare duo: scilicet processionem ipsam, et modum procedendi. Et quia spiritus sanctus procedit ut res distincta et per se existens, non habet ex processione sua, inquantum

processio est, quod sit a patre in filium, vel e contrario; sed quod sit in se subsistens. Si autem consideretur modus processionis quia procedit ut amor, ut dictum est, art. praec., ad 2, cum amatum secundum rationem intelligendi sit id in quod terminatur amor, et amans a quo exit amor: cum pater amet filium, potest dici amor patris in filium; et cum filius amet patrem, amor filii in patrem.

Et per hoc patet solutio ad primum. Quia spiritus sanctus non habet ut sit amor unius personae in aliam ex hoc quod est persona procedens, sed ex hoc quod procedit ut amor.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur filius amari a patre, non praedicatur secundum rem quod filius aliquid a patre accipiat, sed quod terminetur in ipsum actus amoris; et ideo hoc quod dicitur esse spiritus sanctus amor patris in filium, non pertinet ad generationem, sed ad spiritus sancti processionem.

Et per hoc patet solutio ad tertium. Quia sicut cum dicitur, quod pater habet amorem in seipsum, non significatur ibi aliqua terminatio vel acceptio secundum rem, sed tantum secundum modum significandi; ita etiam cum dicitur spiritus sanctus amor filii in patrem, non ponitur quod pater aliquid accipiat, nisi quod secundum modum significandi in ipsum terminatur amor filii, sicut in amatum.

Articulus 3. Utrum spiritus sanctus sit unio patris et filii

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus non sit nexus vel unio patris et filii. Quod enim est discretum et distinctum ab aliquibus, non est unitivum ipsorum. Sed spiritus sanctus est distinctus a patre et filio. Ergo non est unio utriusque.

2. Praeterea, nexus vel unio habet quasi rationem medii inter ea quae uniuntur vel connectuntur. Sed spiritus sanctus non est media in Trinitate persona, sed tertia. Ergo non est unio vel nexus.

3. Praeterea, nexus dicitur quo aliqua nectuntur. Sed sive hoc intelligatur effective, sive formaliter, illud quo aliqua nectuntur habet aliquam rationem principii annexam. Ergo cum spiritus nullo modo sit principium patris et filii, immo e contrario, non poterit dici nexus vel unio utriusque.

1. Contra, Dionysius: amorem sive divinum sive angelicum sive intellectualem sive animalem sive naturalem dicamus, unitivam quamdam et concretivam accipimus virtutem. Sed spiritus sanctus est amor patris et filii. Ergo est unio ipsorum.

2. Hoc etiam videtur ex auctoritate apostoli, Eph. 4, 3: solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis; et ita amor habet rationem vinculi et nexus.

Respondeo dicendum, quod amor semper ponit complacentiam amantis in amato. Quando autem aliquis placet sibi in aliquo, trahit se in illud et conjungit se illi quantum potest, ita ut illud efficiatur suum; et inde est quod amor habet

rationem uniendi amantem et amatum. Et quia spiritus sanctus procedit ut amor, ex modo processioneis habet ut sit unio patris et filii. Possunt enim pater et filius considerari vel in quantum conveniunt in essentia, et sic uniuntur in essentia; vel in quantum distinguuntur in personis, et sic uniuntur per consonantiam amoris: quia et si per impossibile poneretur quod non essent unum per essentiam, ad perfectam iucunditatem oporteret in eis intelligi unionem amoris.

Ad primum ergo dicendum, quod ex ipsa processione spiritus sanctus habet quod procedat ut persona; sed ex modo processioneis habet quod sit vinculum vel unio amantis et amati. Utrum autem pater et filius diligant se spiritu sancto, infra quaeretur, dist. 32, quaest. 1, art. 1 et 2.

Ad secundum dicendum, quod in quantum procedit a duobus, habet quod sit tertia in Trinitate persona; sed ex modo procedendi, quod sit unio utriusque personae.

Ad tertium dicendum, quod pater et filius dicuntur uniri spiritu sancto, non effective, sed quasi formaliter. Sed forma est duplex: quaedam enim manens et quiescens in his quorum est forma; et sic per modum formae se habet ad personas divina essentia, et sic uniuntur formaliter amore essentiali. Est etiam aliquid formaliter uniens, non quasi inhaerens, sed sicut procedens ab utroque unitorum; ac si diceremus, aliqua duo corpora uniri per aliquem aliquorum ab eis procedentem; et ita pater et filius uniuntur spiritu sancto. Unde non sequitur quod sit principium patris et filii, sed e converso. Hoc tamen magis discutietur, dist. 32, ut Sup., quando quaeretur, utrum pater et filius diligant se spiritu sancto.

Articulus 4. Utrum persona procedens per modum amoris, proprie dicatur spiritus sanctus

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod persona quae procedit ut amor, non proprie dicatur spiritus sanctus. Illud enim quod est commune tribus personis, non efficitur proprium, nisi aliquo proprio adjuncto. Sed spiritus convenit tribus personis, Joan. 4, 24: spiritus est Deus. Sanctus autem quod additur, est etiam commune, et non proprium. Ergo videtur quod spiritus sanctus non sit proprium nomen alicujus personae.

2. Praeterea, personae distinguuntur per relationem originis. Sed hujusmodi relationes, secundum modum intelligendi, consequuntur processiones personarum. Ergo quaelibet persona debet denominari secundum processionem aliquam. Sed spiritus sanctus nullam processionem vel processionis modum exprimit. Ergo non videtur esse nomen alicujus personae.

3. Si dicas, quod dicitur spiritus sanctus, quia procedit ut amor, scilicet ad similitudinem ejus quod dico: duo amantes conspirant sibi in amore per osculum oris, unde fit respiratio: contra, secundum hoc, nomen spiritus sumeretur ex similitudine spiritus corporalis. Sed omne tale nomen dicitur de Deo metaphorice, et non proprie nec secundum prius. Cum igitur nomina personalia inveniantur in divinis proprie, et etiam per prius quam in creaturis, ut dicitur Ephes. 3, 15: ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur; videtur quod per istum modum nulla persona divina debeat nominari spiritus sanctus.

4. Praeterea, sicut processio, quae est per modum amoris, est

sancta; ita illa quae est per modum naturae. Ergo sicut non dicitur filius sanctus, ita non debet dici spiritus sanctus.

1. In contrarium est tota Scriptura, et totus usus Ecclesiae, quae tertiam in Trinitate personam sic nominat.

Respondeo dicendum, quod spiritus est nomen positum ad significandum subtilitatem alicujus naturae; unde dicitur tam de corporalibus quam de incorporeis: aer enim spiritus dicitur propter subtilitatem; et exinde attractio aeris et expulsio dicitur inspiratio et respiratio; et exinde ventus etiam dicitur spiritus; et exinde etiam subtilissimi vapores, per quos diffunduntur virtutes animae in partes corporis, dicuntur spiritus; et similiter incorporea propter suam subtilitatem dicuntur spiritus; sicut dicimus spiritum Deum, et Angelum, et animam. Et inde est etiam quod dicimus duos homines amantes se, et concordantes, esse unius spiritus vel conspiratos; sicut etiam dicimus eos esse unum cor et unam animam; sicut dicitur Eth. 9: proprium amicorum est, unam animam in duobus corporibus esse. Subtilitas autem dicitur per remotionem a materialitate; unde ea quae habent multum de materia vocamus grossa, sicut terram; et ea quae minus, subtilia, sicut aerem et ignem. Unde cum removeri a materia magis sit in incorporeis, et maxime in Deo, spiritualitas secundum rationem significationis suae per prius invenitur in Deo, et magis in incorporeis quam in corporalibus; quamvis forte secundum impositionem nominis spiritualitas magis se teneat ad corporalia, eo quod nobis qui nomina imposuimus, eorum subtilitas magis est manifesta. Secundum hoc igitur dico, quod spiritus, in quantum nominat subtilitatem naturae, commune est tribus personis; sed duplici ratione nominatur spiritus sanctus a spiritualitate. Una et praecipua est, ut credo, quia per ipsum et dona ipsius in participationem divinae spiritualitatis trahimur, in quantum a temporalibus

removemur. Unde contemptores temporalium spirituales dicuntur: et hoc convenit sibi in quantum procedit ut amor, qui habet rationem primi doni in quo omnia dona donantur. Alia ratio est quia est amor patris in filium, quo se diligunt; et amantem et amatum dicimus in spiritu uniri.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dico, spiritus sanctus, potest dupliciter considerari: vel quantum ad virtutem vocabulorum, et sic convenit toti Trinitati prout sumitur in virtute duarum dictionum; vel quantum ad impositionem Ecclesiae, per quam hoc impositum est ad significandum unam personam, quasi circumlocutio unius nominis, propter defectum vocabulorum, quia linguae nostrae deficiunt a narratione Dei; et sic proprie convenit spiritui sancto. Et rationem convenientiae assignat Augustinus in littera. Quia enim est communitas patris et filii, decet ut communi nomine nominetur.

Ad secundum dicendum, quod ex ratione suae processiois spiritus sanctus procedit ut amor; et in quantum est amor, convenit sibi quod nominetur per spiritualitatem, ut dictum est, in corp. art., et sic aliquo modo nomen spiritus sancti quemdam modum processiois exprimit, quia amoris.

Ad tertium dicendum, quod spiritus per prius dicitur de divinis quam de corporeis, sicut praedictum est, loc. cit., et ideo objectio illa non tenet; nec credo ab illa similitudine spiritum sanctum vocari.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta et immaculata munditia; et ideo convenienter sanctitas spiritualitati adjungitur, quae etiam a materialitate separationem dicit, ut sic per spiritualitatem designetur separatio a materia, et per

sanctitatem a materialibus defectibus. Vel dicendum, quod natura semper eodem modo operatur; et ideo in opere naturae non est invenire rectum et non rectum, sicut in opere voluntatis. Et ideo convenienter sanctitas, quae rectitudinem voluntatis importat, adiungitur processioni amoris, et non generationi, quae est opus naturae.

Articulus 5. Utrum tantum tres personae sint in divinis

1. Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sint tantum tres personae in divinis. In divinis enim non plus distat voluntas et natura, quam intellectus. Sed alia persona est procedens per modum voluntatis vel amoris, ab illa quae procedit per modum naturae vel generationis. Ergo adhuc debet esse alia quae procedat per modum intellectus.

2. Praeterea, sicut pater diligit filium, ita etiam diligit spiritum sanctum. Sed amor quo pater diligit filium, est una persona. Ergo et amor quo diligit spiritum sanctum, est una persona, et ita sunt plures quam tres.

3. Item, sicut est perfecta bonitas et liberalitas in patre et filio, ita et in spiritu sancto. Sed propter summam bonitatem et liberalitatem convenit patri quod naturam suam communicet alii, quia bonum est communicativum sui. Ergo eadem ratione spiritus sanctus communicabit naturam suam perfecta communicatione. Sed non perfecte communicat creaturae. Ergo communicabit alii divinae personae.

4. Item, in Deo non tantum est natura et voluntas, sed plura alia attributa, quorum unumquodque habet rationem principii. Sed voluntati et naturae respondet aliqua processio, inquantum habent rationem principii. Ergo etiam et aliis

attributis respondebunt aliae processiones, secundum quas multiplicabuntur personae multo plures quam tres.

5. Sed contra, videtur quod sint tantum duae. Personae enim non distinguuntur nisi secundum relationes originis. Sed relatio originis est secundum quam aliquis est ab alio. Ergo videtur quod sit tantum una persona, quae sit ens ab alia, et reliqua a qua est alius. Ergo sunt tantum duae personae.

Respondeo dicendum, quod non sunt nisi tres personae in divinis. Et ratio hujus est, quia in divinis propter essentiae simplicitatem non potest esse distinctio secundum aliquod absolutum, sed secundum relationem, et tantum secundum relationem originis, ut infra probabitur, dist. 26, quaest. 2, art. 2. Item, relatio originis non potest constituere personam, si significet in communi; sed oportet quod significet aliquid proprium et determinatum. Habet enim se loco differentiae constitutivae respectu personae, quam oportet esse propriam. Item, quia persona est nomen dignitatis, oportet quod illa relatio sit ad dignitatem pertinens. Sic ergo oportet tria considerare in constituentibus personas, scilicet quod sit relatio originis, quod sit propria, quod sit ad dignitatem pertinens. Relatio autem originis in communi importatur in his duobus, qui ab alio, et a quo alius. Hoc etiam quod dico, a quo alius, est quidem ad dignitatem pertinens, sed commune est. Unde oportet, ad hoc quod constituat personam, quod determinetur per specialem modum originis. In divinis autem non potest esse nisi duplex modus originis, secundum quod omne agens dividitur in agens a natura et agens a voluntate: et istae actiones inventae in creaturis, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, reducuntur, ut in causam et exemplar, in duas processiones in divinis, quarum una est per modum naturae et vocatur generatio, et alia per modum voluntatis et vocatur spiratio, ut supra dictum est, loc. cit. Oportet igitur ita

specificare, a quo alius per generationem, a quo alius per spirationem. Haec autem duo non habent repugnantiam: quia idem potest esse principium plurium diversis modis. Unde ex hoc non constituentur duae personae, sed una tantum; quia nihil habet virtutem distinguendi, nisi quod habet aliquam rationem oppositionis. Sic igitur habemus unam personam, a qua est aliquis per generationem et spirationem, sicut pater. Si autem accipiamus aliud, scilicet, qui est ab alio, quamvis importet relationem originis, tamen non sufficit ad constituendam personam: tum quia commune est, tum quia nihil dignitatis importat. Esse enim ab alio potest aliquid vel nobili vel ignobili modo. Unde oportet ad hoc quod constituatur persona, quod determinetur per specialem modum ad dignitatem pertinentem; et isti sunt tantum duo in divinis, et ideo oportebit ita dicere: qui est ab alio per generationem, et qui est ab alio per spirationem. Ista autem duo non possunt uni convenire, quia una res habet tantum unum modum quo oritur ex alio. Non enim idem in specie est a natura et ab arte, nec per putrefactionem et seminationem. Et ideo erit una persona quae est ab alia per generationem, et hic est filius; et alia quae est ab alia per spirationem, et hic est spiritus sanctus. Et cum istae relationes non possint multiplicari secundum numerum, ita quod remaneat unitas in specie, eo quod non est ibi aliqua divisio materialis, oportet quod sint tantum tres personae.

Ad primum igitur dicendum, quod processio intellectus et naturae habent quamdam similitudinem per quam distinguuntur a processione per modum voluntatis. Quod autem procedit per modum naturae, procedit ut ab uno, si illud perfectum sit; et similiter quod procedit per modum intellectus; non enim plures homines habent unam conceptionem in numero. Et ita filio, qui est tantum ab uno, scilicet a patre, attribuitur uterque modus; procedit enim per

modum naturae ut filius, et per modum intellectus ut verbum. Sed voluntas tendit in alium, et potest esse reciprocatio, ut ex duobus una voluntatis procedat conformitas, quae est unio utriusque. Et ideo procedere per modum voluntatis convenit spiritui sancto, qui procedit a duobus, uniens eos, inquantum sunt distinctae personae. Inquantum enim sunt una essentia, uniuntur per essentiam; et secundum hoc est inter eos amor essentialis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut est in inferioribus, quod non alio actu potentia fertur in objectum et in actum suum, eodem enim actu intellectus intelligit se et intelligit se intelligere; ita etiam cum spiritus sanctus procedat ut amor quo pater amat filium, non oportet quod sit alius amor quo amet illum amorem; et praecipue cum ille amor non differat ab isto nisi secundum numerum, et non secundum rationem. Et talis diversitas in divinis non potest esse, ut supra, dist. 9, quaest. 1, art. 1, probatum est.

Ad tertium dicendum, quod liberalitas et bonitas sunt essentialia; essentialia autem non sunt principia actuum notionalium, nisi secundum quod ipsa essentia est idem re quod proprietas vel notio, ut supra, dist. 2, quaest. unica, art. 3, dictum est. Unde bonitas vel liberalitas in patre, non est principium generationis, nisi inquantum bonitas est sua paternitas; in filio autem bonitas non est paternitas sed filiatio. Unde eadem bonitate et liberalitate pater generat, et filius generatur, et pater spirat, et spiritus sanctus spiratur. Unde secundum Augustinum, cum dico, de quo est, est quaestio originis et non aequalitatis; sed cum quaeritur, qualis vel quantus. Et ideo per hoc quod spiritus sanctus non producit aliam personam, non est minoris liberalitatis vel bonitatis.

Ad quartum dicendum, quod omnia attributa divina sunt

principium productionis per modum efficientis exemplaris; sicut bonitatem omnia bona imitantur, et essentiam omnia entia, et sic de aliis. Unde omnis illa processio est per modum naturae; et ideo non oportet esse plures modos processionis in divinis.

Ad ultimum patet solutio per ea quae dicta sunt, in corp. art.

EXPOSITIO TEXTUS

Spiritus sanctus amor est, sive caritas, sive dilectio patris et filii. Haec tria se habent ex additione ad invicem. Amor enim dicit simplicem inclinationem affectus in amatum. Unde etiam quandoque passionem dicit, secundum quod est in parte sensitiva; et sic amor etiam in irrationabilibus invenitur. Dilectio autem praesupponit electionem, sicut ipsum nomen ostendit; unde tantum rationabilium est. Sed caritas ponit quamdam vehementiam dilectionis, inquantum dilectum sub inaestimabili pretio habetur, secundum quod res multi pretii carae dicuntur. Sive enim sit unitas amborum, sive sanctitas, sive caritas, manifestum est quod non aliquis duorum est quo uterque conjungitur. Unitas dicitur, inquantum est nexus patris et filii, ut dictum est in hac dist., art. 3, sed sanctitas dicitur, inquantum procedit processione voluntatis, in qua consistit tota sanctitas.

DISTINCTIO 11. QUAESTIO 1

Prooemium

Hic determinat de processione spiritus sancti quantum ad suum principium; et dividitur in duas partes: in prima ostendit, spiritum sanctum procedere a patre et filio; in secunda inquiritur utrum aequaliter ab utroque procedat, 12 dist.: item quaeritur, cum spiritus sanctus a patre procedat et a filio, utrum prius vel magis processerit a patre quam a filio. Prima in duas: in prima probat veritatem; in secunda excludit errorem, ibi: Graeci tamen dicunt, spiritum sanctum procedere tantum a patre et non a filio. Quae dividitur in duas: in prima ostendit Graecorum controversiam; in secunda reducit ad concordiam intellectus, ibi: sciendum tamen est, quod Graeci confitentur spiritum sanctum esse filii, sicut et patris. Prima in duas: in prima ponit objectionem Graecorum; in secunda solutionem, ibi: nos autem illa verba ita determinamus. Sciendum tamen, quod Graeci confitentur spiritum sanctum esse filii, sicut et patris. Hic ostendit Graecorum concordiam ad Latinos quantum ad sensum, quamvis in verbis sit differentia; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod Graeci concedunt, spiritum sanctum esse a filio in suo aequivalenti, quia scilicet concedunt eum esse filii; secundo ostendit per multas auctoritates doctorum Graecorum, quod etiam concedunt spiritum sanctum expresse esse a filio, ibi: unde et quidam eorum Catholici doctores (...) professi sunt spiritum sanctum etiam procedere a filio. Ad intelligentiam hujus partis quatuor quaeruntur: 1 utrum spiritus sanctus procedat a patre et filio; 2 dato quod sic, utrum procedat ab eis in quantum sunt unum, vel in quantum sunt plures. Et si in quantum unum; 3

quaeritur utrum in quantum sunt unum in essentia, vel in quantum sunt unum in aliqua notione; 4 utrum possint dici pater et filius unus spirator.

Articulus 1. Utrum spiritus sanctus procedat a patre et filio

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus non procedat a filio, sed tantum a patre. Dionysius: quod pater quidem est fontana deitas, filius et spiritus sanctus deigenae deitatis, si ita oportet dicere, pullulationes sunt, et sicut flores divinae naturae, et sicut divina lumina, a sanctis eloquiis accepimus. Sed pullulatio non est a pullulatione, nec flos a flore. Ergo nec spiritus sanctus a filio.

2. Praeterea, in legenda b. Andreae dicitur: pax vobis et universis qui credunt in unum Deum patrem, et in unum filium ejus dominum nostrum Jesum, et in unum spiritum sanctum procedentem ex patre, et in filio permanentem. Quod autem permanet in aliquo procedens ab alio, non procedit ab eo in quo permanet; alias non diceretur manere in eo. Ergo spiritus sanctus non procedit a filio.

3. Item, Damascenus: spiritum sanctum ex patre dicimus, et spiritum patris nominamus; ex filio autem spiritum non dicimus, spiritum vero filii nominamus. Ergo et cetera.

4. Item, hoc videtur per quasdam similitudines. Spiritus enim corporalis, quo verbum vocale profertur, non procedit a verbo, immo utrumque a loquente. Ergo nec spiritus sanctus procedit a filio, qui est verbum; sed utrumque a patre.

5. Item, ex sole procedit splendor et calor, ita quod neutrum ex altero. Sed filius est splendor patris, Hebr. 1, spiritus sanctus

autem est sicut calor, cum sit amor. Ergo et cetera.

6. Item, videmus quod illud quod procedit corporaliter, procedit ex uno loco in alium, et non ex illis duobus. Ergo et spiritus sanctus procedit ex patre in filium, et non ex patre et filio.

7. Item, hoc videtur ratione. Nullum enim simplex potest esse a duobus; alias enim effectus esset simplicior causa, quod est impossibile. Sed spiritus sanctus est simplex. Ergo non est a duobus.

8. Praeterea, spiritus sanctus non minus convenit cum patre quam filius, nec minoris est dignitatis. Si igitur filius communicat cum patre in spiratione spiritus sancti, videtur quod spiritus sanctus communicet cum patre in generatione filii, et hoc est falsum. Ergo et primum.

9. Praeterea, aut pater perfecte spirat spiritum sanctum, aut non. Si non, ergo est aliqua imperfectio in patre, quod est impossibile. Si perfecte, ergo superfluum est alius spirans. In divinis autem nihil est superfluum. Ergo filius non spirat spiritum sanctum.

1. In contrarium sunt multae auctoritates in littera positae.

2. Idem ostenditur per similitudinem. Quia in anima est imago Trinitatis. Sed amor in anima, qui repraesentat spiritum sanctum, procedit a notitia, quae repraesentat filium. Ergo in divinis spiritus sanctus procedit a filio.

3. Item, omnis amor procedit ab amante. Sed spiritus sanctus amor est patris et filii, secundum auctoritatem Damasceni inductam. Ergo procedit ab utroque ut amor ipsorum.

Respondeo dicendum simpliciter, quod spiritus sanctus procedit a filio. Hoc enim remoto, inevitabiliter removetur distinctio filii et spiritus sancti. Cum enim divinae personae secundum nihil absolutum distinguantur, oportet quod omnis ipsarum distinctio sit secundum relationes originis. Unde si spiritus sanctus et filius non distinguerentur per hoc quod unus est ab alio, oporteret quod uterque esset una persona. Nec hoc remoto posset dici quod distinguerentur personaliter filius et spiritus sanctus per diversum modum procedendi a patre, ut quod filius procederet per modum naturae, et spiritus sanctus per modum voluntatis. Ille enim modus diversus aut diceret diversitatem per oppositionem relationis, et sic rediret idem quod prius: aut diceret diversitatem in absolutis; et tunc vel realem diversitatem, et sic esset compositio in Deo; vel diversitatem rationum, et sic non posset esse inter filium et spiritum sanctum nisi diversitas rationis; et hoc non sufficit ad distinctionem personarum, ut supra dictum est, dist. 2, quaest. Unic., art. 5. Et ideo cum filius non sit a spiritu sancto, relinquatur quod spiritus sanctus sit a filio.

Ad primum ergo dicendum, quod locutiones illae sunt symbolicae; et ideo ex eis non procedit argumentum, sicut idem Dionysius dicit in epistola ad Titum; quia symbolica theologia non est argumentativa. Est autem similitudo quantum ad aliquid, scilicet quod flores sunt ab uno; non tamen quantum ad omnia.

Ad secundum dicendum, quod spiritus sanctus dicitur manere in filio, non quod sit distinctus ab eo, sed quia virtus spirativa est in patre, et a patre est in filio, sicut et omnia quae filius habet, et ibi manet, et non procedit ulterius, quia spiritus sanctus non habet virtutem spirandi, ut scilicet spiret, sed ut spiretur, ut supra dictum est, dist. 7, quaest. 2, art. 2, de

potentia generativa filii. Vel dicendum, quod intelligitur de filio secundum naturam assumptam, in quo nihil fuit contrarium gratiae spiritus sancti; et ideo in ipso dicitur quiescere, sicut etiam dicitur habitare in sanctis.

Ad tertium dicendum, quod Damasceno in hac parte non creditur, quia dicitur fuisse tempore illo quo incepit controversia super hac quaestione inter Graecos et Latinos. Tamen non negat quin sit ex filio; sed dicit se non concedere quod sit a filio, quia adhuc apud eos in dubio vertebatur.

Ad quartum dicendum, quod verbum est duplex, scilicet vocale, et verbum mentis; et duplici verbo respondet duplex spiritus. Verbo enim vocali respondet spiritus corporalis, verbo mentali spiritus amoris intimi. Unde dico, quod verbum, secundum generationem aeternam est simile verbo mentali; et ideo a verbo procedit spiritus sanctus, sicut a verbo mentali amor. Sed filius, secundum quod carnem assumpsit, habet similitudinem verbi vocalis; et sicut formatio vocis fit per aerem respiratum, ita incarnatio verbi facta est operatione spiritus sancti.

Ad quintum dicendum, quod in illa similitudine supponitur falsum. Calor enim procedit ex splendore, secundum philosophos; unde dicit Avicenna, quod sol non facit calorem in inferioribus nisi mediante splendore.

Ad sextum dicendum, quod processio dicitur proprie in divinis, sicut et generatio. Unde non sumitur a similitudine processionis localis, quia hoc esset metaphorice dictum; sed dicit exitum a principio. Non autem omne quod est a principio, procedit in aliud; sed aliquid procedit ut in se subsistens; et ita procedit spiritus sanctus a patre et filio.

Ad septimum dicendum, quod simplex non potest procedere a pluribus quae sunt diversa per essentiam, quorum sunt diversae operationes. Sed pater et filius virtute unius naturae spirant spiritum sanctum unica spiratione. Et ideo qui spiratur est simplex.

Ad octavum dicendum, quod non potest spiritus sanctus communicare patri in generatione filii duplici ratione. Primo, quia filius procedit per modum naturae, quia per actum generationis; et actus naturae est unius tantum; sed spiritus sanctus procedit ut amor per modum voluntatis. Sed plures uniuntur in voluntate ad aliquem actum; et ideo spiritus sanctus potest esse a patre et filio. Alia ratio est, quia repugnaret proprietati spiritus sancti, qua scilicet procedit a patre et filio ut amor: non enim potest esse quod duo sint principium sibi invicem. Unde sicut pater filio non communicat paternitatem, ut seipsum generet, ita nec spiritui sancto, ut filium generet. Sicut autem est inconveniens quod aliquid generetur ex seipso, ita etiam vel plus, quod aliquid generetur ab eo cuius est principium.

Ad ultimum dicendum, quod pater perfecte spirat spiritum sanctum. Sed quia omnis perfectio patris communicatur filio, quae non repugnat suae proprietati, cum nihil distinguat inter eos nisi originis relatio, oportet quod sicut communicat sibi perfectionem divinitatis, ita etiam perfectionem spirandi. Unde non est propter imperfectionem patris quod filius spiret, sed propter perfectionem filii, qui habet totam perfectionem patris. Eodem enim modo posset argui quod filius non esset Deus, vel quod non crearet.

Articulus 2. Utrum spiritus sanctus procedat a patre et filio inquantum sunt unum

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus procedit a patre et filio, non inquantum sunt unum. Spiritus sanctus enim procedit ab eis ut nexus vel unio quaedam. Sed nexus est distinctorum. Ergo procedit ab eis, ut distincti sunt.

2. Item, pater et filius diligunt se et inquantum sunt unum in essentia, et inquantum sunt distinctae personae; si enim per essentiam distinguerentur, adhuc diligerent se. Diligunt autem se, inquantum sunt unum in essentia, amore essentiali. Ergo inquantum sunt distincti in personis, amore ab eis procedente. Sed hic amor est spiritus sanctus. Ergo spiritus sanctus procedit ab eis, inquantum sunt distinctae personae.

3. Item, actus sunt suppositorum. Si ergo spirare est actus patris et filii, oportet quod sit actus eorum, inquantum sunt supposita distincta. Sed spiritus sanctus procedit ab eis per actum spirationis. Ergo procedit ab eis inquantum sunt personae distinctae.

1. Contra, pater et filius distinguuntur paternitate et filiatione. Ergo si spiritus sanctus procedit ab eis inquantum sunt personae distinctae, procedet a patre inquantum habet paternitatem et a filio inquantum habet filiationem. Ergo paternitate pater refertur ad spiritum sanctum. Sed pater paternitate refertur ad filium. Ergo eadem relatione, scilicet paternitate, refertur ad filium et spiritum sanctum, et eadem erit processio utriusque, quod stare non potest.

2. Item, ut dictum est, dist. 8, quaest. 5, art. 2, nullum simplex procedit a pluribus, nisi in essentia uniantur et operatione. Sed

spiritus sanctus est simplex. Ergo procedit a patre et filio in quantum sunt unum.

Respondeo dicendum, quod omnis actus refertur ad duo originaliter, scilicet ad agentem, et ad principium actionis. Agens autem est ipsum suppositum, ut homo vel ignis; et principium actionis est aliqua forma in ipso, substantialis vel accidentalis. Dico ergo, quod ly in quantum potest dicere conditionem agentis, vel principium actionis. Si dicat conditionem agentis vel operantis, sic procedit spiritus sanctus a patre et filio in quantum sunt plures, et in quantum sunt distinctae personae, quia ab eis pluribus et distinctis procedit. Si autem dicat conditionem principii actionis, sic dico, quod procedit ab eis in quantum sunt unum. Cum enim operatio non sit nisi ab uno principio oportet aliquid esse unum in patre et filio, quod est principium hujus actus qui est spirare, qui est unus et simplex, quo una et simplex persona spiritus sancti procedit.

Et per hoc patet solutio ad totum. Quid autem sit illud unum commune in patre et filio, patebit in sequenti articulo.

Articulus 3. Utrum spiritus sanctus procedat a patre et filio in quantum sunt unum in natura

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus procedat a patre et filio, in quantum sunt unum in natura. Natura enim non communicatur nisi per actum naturae. Sed spiritus sanctus procedendo accipit totam naturam divinam sicut filius nascendo. Ergo principium actus, quo communicatur sibi natura divina, est natura. Ergo et cetera. Et hoc idem videtur per Anselmum qui dicit, quod ridiculum est dicere, quod propter relationem tota essentia patris et filii sit in spiritu sancto, et non potius propter essentiam.

2. Praeterea, spiritus sanctus procedit ut amor. Amor autem dicit processum voluntatis. Ergo spiritus sanctus procedit a patre et filio, in quantum sunt unum in voluntate. Sed voluntas, cum sit de absolutis, tenet se ex parte naturae. Ergo et cetera.

3. Praeterea, cum proprietas recipiat numerum a supposito, impossibile est duorum suppositorum esse eandem numero proprietatem vel notionem. Sed pater et filius sunt supposita distincta. Ergo non possunt convenire in aliqua una notione: et ita spiritus sanctus non procedet a patre et filio in quantum sunt unum in notione aliqua. Restat ergo quod in quantum sunt unum in essentia.

4. Sed contra, in virtute divinae essentiae communicat non tantum filius, sed etiam spiritus sanctus. Si igitur pater et filius spirant spiritum sanctum in quantum sunt unum in natura, oportet quod etiam spiritus sanctus simul cum eis spiret seipsum, quod est impossibile. Ergo et primum.

5. Si dicas, quod repugnat proprietas spiritus sancti: contra,

proprietates non distinguunt nec determinant essentiam, sed tantum personam. Ergo quidquid convenit essentiae in persona patris et filii, convenit etiam in persona spiritus sancti.

Respondeo dicendum, quod pater et filius spirant spiritum sanctum, inquantum sunt unum in potentia spirativa. Potentia autem spirativa, sicut et supra dictum est, dist. 7, quaest. 1, art. 2, dicit aliquid quasi medium inter essentiam et proprietatem, eo quod dicit essentiam sub ratione proprietatis: sic enim actus notionalis ab essentia egreditur, non sicut ab agente, sed sicut ab eo quo agitur. Generatio enim non egreditur ab essentia inquantum est essentia, sed inquantum est paternitas. Et si ista duo, scilicet essentia et paternitas, differrent in divinis, egrederetur ab utroque generatio; sed a paternitate immediate, et ab essentia sicut a primo principio. Similiter dico, quod spiratio egreditur ab essentia, non sicut a spirante, sed sicut a principio spirationis, inquantum habet rationem alicujus notionis quae est communis patri et filio, quae dicitur communis spiratio: et ita spirativa potentia dicit essentiam sub ratione talis proprietatis. Et ideo dico, quod procedit spiritus sanctus a patre et filio, inquantum sunt unum in essentia, et in aliqua notione, scilicet in communi spiratione. Et per hoc solvenda sunt argumenta ad utramque partem.

Ad primum ergo dicendum, quod natura communicatur per actum naturae, communiter loquendo; sed determinata communicatio debet esse per actum naturae sub aliqua propria ratione acceptae; et ideo communicatio quae est per spirationem, est actus divinae naturae, inquantum habet rationem spirationis. Et hoc intendit Anselmus, quod impossibile est dicere, quod processio, quae terminatur in naturam, non sit aliquo modo natura principium, cum sit ibi quasi communicatio univoca. Deus enim procedit a Deo, sicut ignis ab igne.

Et per hoc patet solutio etiam ad secundum: quia eadem est ratio de voluntate et essentia.

Ad tertium dicendum, quod diversorum suppositorum secundum essentiam distinctorum non potest esse notio una; sed si eorum sit essentia una, erit et operatio una. Et quia relatio secundum intellectum innascitur ex aliqua operatione, per consequens erit et relatio una: et ita pater et filius possunt convenire in una proprietate relativa.

Ad quartum dicendum, quod ab essentia, inquantum est essentia, non est actus spirandi, sed inquantum habet rationem talis proprietatis, scilicet communis spirationis. Et quia rationem hanc non habet essentia in spiritu sancto, ideo non sequitur quod spiritus sanctus per essentiam suam spiret.

Ad quintum dicendum, quod si proprietas in persona esset aliud ab essentia, de necessitate determinaret ipsam per se vel per accidens; sed quia est idem quod essentia secundum rem, ideo non advenit sibi ut restringens vel determinans eam; tamen secundum unam proprietatem est principium unius actus, cujus non est principium secundum rationem alterius proprietatis: sicut patet etiam quod est principium hujus actus, velle, secundum rationem voluntatis, et hujus actus, scire, secundum rationem scientiae; et tamen essentia per hoc non determinatur realiter, neque distinguitur. Et ideo, cum secundum rationem communis spirationis essentia in patre et filio sit principium actus notionalis quo spiritum sanctum spirant; non oportet quod in spiritu sancto eadem essentia sit principium ejusdem actus, cum essentia divina in spiritu sancto non sit communis spiratio, sicut in patre et filio.

Articulus 4. Utrum pater et filius sint unus spirator

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod pater et filius sint unus spirator. Per hoc enim non importatur nisi unitas in actu spirandi. Sed uno actu spirant pater et filius. Ergo sunt unus spirator, sicut unus Deus propter unitatem deitatis.

2. Praeterea, sicut pater et filius conveniunt in actu creandi, ita etiam in actu spirandi. Sed propter illam convenientiam pater et filius dicuntur unus creator. Ergo eadem ratione debent dici unus spirator.

3. Praeterea, principium dicit relationem consequentem ad actum, quo est principium. Sed pater et filius dicuntur unum principium spiritus sancti, ut infra habebitur, distin. 29, qu. Unic., art. 4. Ergo etiam dici debent unus spirator.

1. Contra, quicumque spirant, sunt spirantes. Sed pater et filius spirant spiritum sanctum. Ergo sunt spirantes; ergo etiam sunt spiratores spiritus sancti.

Respondeo dicendum, quod actus recipit numerum a suppositis; unde etiam verbum significans substantiam per modum actus, dicitur de pluribus personis pluraliter, quamvis sit essentia una, sicut Joan. 10, 30: ego et pater unum sumus. Actus autem significatur etiam in verbo et in participio et in nomine verbali; sed tamen participium plus accedit ad substantiam quam verbum, et adhuc nomen verbale magis quam participium. Et ideo non praesumimus dicere, quod pater et filius spiret spiritum sanctum; vel quod sint spirans, vel quod sint spirator; sed quod spirent, et sint spirantes et sint spiratores; et quamvis sit actus unus quo spirant, tamen secundum quod unumquodque eorum magis accedit ad

significandum actum, minus proprie potest in singulari praedicari.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus sit unus, tamen quando significatur ut actus egrediens a pluribus suppositis, oportet quod significetur pluraliter. Actus enim trahit numerum a suppositis.

Ad secundum dicendum, quod creatio est actus trium personarum, non secundum quod distinctae sunt, sed secundum quod uniuntur in essentia: quia etiam per intellectum remota distinctione personarum, adhuc remanebit creatio. Et ideo dicimus quod pater et filius et spiritus sanctus sunt unus creator, quamvis non dicamus quod sint unus creans; quia nomen verbale plus recedit ab actu quam participium. Sed spiratio est actus conveniens pluribus suppositis quodammodo, secundum quod distinguuntur, ut supra dictum est, in corp. art. Et ideo etiam in nomine verbali oportet quod actus pluraliter significetur.

Ad tertium dicendum, quod principium non nominat aliquem actum, sed tantum relationem; et quia pater et filius referuntur una relatione ad spiritum sanctum, ideo dicuntur unum principium spiritus sancti, sed non unus spirator.

EXPOSITIO TEXTUS

Misit Deus spiritum filii sui in corda nostra. Haec probatio non videtur sufficiens: quia Graeci confitentur spiritum sanctum esse filii, sed non a filio. Sed dicendum, quod cum oporteat genitivum in aliqua habitudine construi, non potest alia inveniri nisi habitudo originis, quia sola talis relatio personas distinguit; et ideo oportet concedere, quod spiritus sanctus a filio oriatur. Quem ego mittam vobis a patre. Videtur etiam haec probatio insufficiens: quia hic loquitur de temporali processione spiritus sancti, quam Graeci a filio esse concedunt, non autem aeternam. Sed dicendum, quod cum temporalis processio includat aeternam, ut infra dicitur, dist. 15, qu. 4, art. 5, oportet quod a quo procedit temporaliter, etiam ab aeterno procedat. Qui aliud docuerit, vel aliter praedicaverit, idest contrarium. Haec Magister bene exponit, aliud pro contrario sumens: quod enim non est contrarium sacrae Scripturae, veritas ejus est, secundum Anselmum, nec potest esse quod omnia credenda explicite in illo symbolo contineantur in quo de descensu ad Inferos nulla mentio sit. Processio autem spiritus sancti continetur ibi implicite, inquantum ibi continetur distinctio personarum, quae aliter esse non posset, ut dictum est. Sed quaerunt Graeci quomodo fuerunt Latini ausi hoc addere. Ad quod dicendum, quod necessitas fuit, sicut eorum error ostendit, et auctoritas Romanae Ecclesiae synodum congregandi, in qua exprimeretur aliquid quod implicite in articulis fidei continebatur.

DISTINCTIO 12. QUAESTIO 1

Prooemium

Ostenso quod spiritus sanctus procedit a patre et filio, hic inquit utrum sit aliquis ordo respectu istius processionis inter patrem et filium, et dividitur in tres partes: in prima excludit ordinem temporis; in secunda ordinem dignitatis vel potestatis, ibi: nunc tractandum est quod secundo quaerebatur; in tertia astruit ordinem naturae, ibi: Augustinus tamen in 15 Lib. de Trinit. dicit, quod spiritus sanctus principaliter procedit de patre. In primo tria facit: primo movet quaestionem; secundo ponit objectionem haeretici, ibi: quod nititur haeticus ostendere; tertio ponit solutionem ibi: his, et hujusmodi quaestionibus magis laboriosis quam fructuosis respondet Augustinus. Nunc tractandum est quod secundo quaerebatur. Hic excludit ordinem dignitatis vel potestatis; ostendens quod spiritus sanctus non plenius procedit a patre quam a filio: et primo movet quaestionem; secundo ponit solutionem, ibi: ad quod dicimus et cetera. Augustinus tamen in 15 Lib. de Trinit. dicit, quod spiritus sanctus principaliter procedit de patre. Hic astruit ordinem naturae, et dividitur in quatuor partes, secundum quatuor quae ostendunt auctoritatem spirationis in patre. Primo per hoc quod dicitur spiritus sanctus a patre principaliter procedere. Secundo ex hoc quod dicitur proprie procedere de ipso, ibi: ex eodem sensu etiam dicitur procedere proprie de patre. Tertio per hoc quod dicitur spiritus sanctus esse a patre per filium, ibi: forte etiam juxta hanc intelligentiam dicitur spiritus sanctus mitti per filium, et a patre esse per filium. Quarto per hoc quod in processione spiritus sancti aliquando

solus pater nominatur, ibi: inde est etiam quod veritas ostendens patrem esse auctorem processionis qua procedit spiritus sanctus a filio, dixit in Evangelio. Ad intellectum hujus partis tria quaeruntur: 1 utrum generatio filii praecedat aliquo modo processionem spiritus sancti; 2 utrum spiritus sanctus prius vel plenius procedat a patre quam a filio; 3 utrum procedat a patre mediante filio.

Articulus 1. Utrum generatio sit prior processione

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod generatio praecedat processionem. Principium enim processionis, ad minus naturaliter, est prius processione. Principium autem processionis spiritus sancti est filius, qui est terminus generationis; ut supra dictum est, dist. 5, qu. 2, art. 1. Ergo generatio praecedit processionem.

2. Item, cum sint duo agentia in rebus creatis, scilicet natura et propositum vel voluntas; actio naturae praecedit actionem voluntatis, quia actio voluntatis fundatur super actionem naturae. Sed generatio filii est a patre per modum naturae; processio spiritus sancti ab utroque per modum voluntatis. Ergo generatio est prior processione.

3. Praeterea, in anima est imago Trinitatis in qua processus notitiae a mente praecedit processum amoris. Sed processus notitiae repraesentat generationem filii; processus amoris processionem spiritus sancti. Ergo ut prius.

1. Sed contra est quod dicitur in littera, quod spiritus sanctus non procedit jam nato filio; quod oporteret, si natiuitas processionem praecederet.

2. Praeterea, sicut se habet filius ad patrem in ratione ordinis, ita spiritus sanctus ad filium. Sed pater nullo modo prior est filio, ut supra ostensum est, dist. 9, qu. 2, art. 1, nec intellectu nec dignitate nec tempore. Ergo nec filius spiritu sancto prior est. Ergo nec generatio processione: quia sicut se habet filius ad spiritum sanctum, ita generatio ad processionem.

Respondeo dicendum, quod, secundum Augustinum, in divinis

non est aliquis ordo nisi ordo naturae. Ordo autem naturae est quo aliquis est ex alio, non quo aliquis est prior altero; et ideo in divinis nullo modo potest aliquid altero prius dici. Et ratio hujus est, quia in divinis non potest considerari nisi id quod absolutum est, et hoc unum est et indivisibile, in quo prioritas vel posterioritas non invenitur vel id quod ad aliquid dicitur. Horum autem quae ad aliquid dicuntur, natura est ut sint simul tempore, intellectu, natura. Et ideo dicimus, quod generatio non est prior processione aliquo modo qui possit ad divina referri; sed tantum secundum modum intelligendi, qui est in intellectu nostro tantum, accipiente generationem et processionem in divinis secundum similitudines repertas in creaturis, quae deficientes sunt ad repraesentandum generationem et processionem prout sunt in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod principium, secundum relationem principii non est eo prius cujus est principium aliquo modo; sed id quod est principium, naturaliter est prius. Si autem ille qui est principium, ipsa relatione sit quis, vel persona distincta; omnis prioritas removetur ab eo respectu illius cujus est principium; et ita, cum filius, ut supra dictum est, dist. 9, qu. 2, art. 1, ipsa sua relatione sit persona distincta, nullo modo est prior spiritu sancto. Sed verum est quod propter ordinem naturae spiritus sanctus est a filio; quamvis enim communis spiratio non sit proprietas personalis filii, est tamen ipsa persona filii, sicut bonitas divina est ipse Deus; et prima processio correspondens sibi est proprietas personalis spiritus sancti.

Ad secundum dicendum et tertium, quod rationes illae deficiunt ex hoc quod similitudines inventae in creaturis non perfecte repraesentant ea quae sunt in Deo; et hoc patet in proposito: quia non invenitur aliqua creatura quae ab eodem habeat quod ad aliquid dicatur, et sit in se subsistens.

Articulus 2. Utrum spiritus sanctus magis procedat a patre quam a filio

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus magis procedat a patre quam a filio. Sicut enim dicit philosophus, omnis causa primaria plus est influens in suum causatum quam causa secundaria. Sed filius est quasi secunda causa, pater autem quasi primum principium, quod non est de aliquo. Ergo spiritus sanctus magis procedit a patre quam a filio.

2. Item, philosophus: propter quod unumquodque tale et illud magis. Sed filius hoc quod est principium spiritus sancti habet a patre. Ergo pater magis est principium quam filius.

3. Praeterea, illud quod est principium alicujus principaliter et proprie, videtur esse magis ejus principium quam illud quod non est ita. Sed, sicut dicitur in littera, spiritus sanctus procedit a patre principaliter et proprie; non autem dicitur hoc de filio. Ergo et cetera.

4. Praeterea, spiritus sanctus non habet aliquid quod non habeat a patre; habet autem aliquid quod non habet a filio, hoc scilicet quod procedit a patre. Ergo spiritus sanctus magis procedit a patre quam a filio.

1. Contra est quod dicitur in littera.

2. Praeterea, ubi est summa aequalitas, non potest esse magis et plenius. Sed inter patrem et filium est summa aequalitas. Ergo spiritus sanctus non potest esse magis ab uno quam ab alio.

Respondeo dicendum, quod spiritus sanctus nec prius nec plenius nec magis procedit a patre quam a filio. Et ratio hujus tota est, quia pater et filius sunt unum principium spiritus sancti; et ubi est unitas, non potest esse distinctio plenitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod pater quamvis dicatur principium filii et spiritus sancti, tamen non potest dici causa, proprie loquendo: causa enim semper ponit diversitatem essentiae, sicut patet in omnibus. Sed principium aliquod a quo aliquid fluit, est consubstantiale rei cujus est principium; sicut dicimus, quod punctum est principium lineae, et cor principium animalis, et fundamentum domus; et ideo propter consubstantialitatem pater dicitur principium, sed non causa. Praeterea, causatum habet dependentiam ad causam. Sed principium importat originem quamdam, secundum quod dicitur principium, ex quo incipit aliquid. Item, quamvis dicatur principium, non tamen potest dici primum; quia ibi non est aliquid prius et posterius, ut dictum est, dist. 9, quaest. 2, art. 1. Unde patet quod illa auctoritas non est ad propositum: quia pater nec est causa nec primaria respectu filii et spiritus sancti. Si tamen in hoc non fiat vis, adhuc pater et filius respectu spiritus sancti non se habent sicut duo principia, sed sicut unum; et ideo nullus gradus inter eos invenitur in spirando spiritum sanctum.

Ad secundum dicendum, quod dictum philosophi verificatur, quando illud quod convenit alicui propter aliquid aliud, est diversum in utroque, et praecipue quando unum est causa alterius essentiali ordine causae; tunc enim causalitas sua est respectu totius speciei, et non unius individui tantum, ut dicit Avicenna, sicut calor est magis in igne quam in corpore mixto, quia propter ignem est in corpore mixto. Sed quamvis filius habeat a patre hoc quod spirat spiritum sanctum, nihilominus tamen non est hoc diversum in patre et filio; quia eandem

virtutem spirativam, quam pater habet, filio communicat: et ideo per illam aequaliter pater et filius spiritum sanctum spirant. Et si etiam non esset una numero, sed specie tantum, ratio non valeret: sicut patet in omnibus univocis generationibus: non enim pater Socratis plus influit in filium Socratis quam Socrates.

Ad tertium dicendum, quod spiritus sanctus dicitur esse principaliter a patre, quia in patre est auctoritas spirationis, a quo etiam habet filius virtutem spirativam, et non propter aliquem ordinem vel gradum prioritatis vel posterioritatis patris et filii. Similiter etiam propter eandem rationem dicitur proprie procedere a patre, maxime cum haec praepositio a apud Graecos notet relationem ad primam originem: unde apud eos non dicitur, quod lacus sit a rivo, sed quod est a fonte; et inde est etiam, quod non concedunt, quod spiritus sanctus sit a filio, sed a patre. Nihilominus tamen non est dicendum, quin etiam a filio proprie procedat, qui cum patre est unum principium spiritus sancti. Non autem sic rivus et fons sunt unum principium lacu.

Ad quartum dicendum, quod spiritus sanctus non aliter nec alia processione procedit a patre quam a filio: unde processio spiritus sancti tota est a filio, sicut etiam tota est a patre. Unde non sequitur quod alia res sit in spiritu sancto quae non sit a filio. Sed verum est quod illa processio non est a filio secundum omnem sui habitudinem, sed hoc in nullo derogat plenitudini processionis. Accidit enim processioni spiritus sancti quod secundum habitudinem qua est a filio, sit a patre: non quia a filio est spiritus sanctus, sed quia filius est a patre.

Articulus 3. Utrum spiritus sanctus procedat a patre mediante filio

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus procedat a patre mediante filio. Illud enim per quod aliquid procedit, videtur esse medium in processione. Sed spiritus sanctus procedit a patre per filium. Ergo procedit a patre mediante filio.

2. Praeterea, constat quod tertium non exit a primo, nisi per medium. Sed spiritus sanctus dicitur esse tertia persona in Trinitate. Ergo non procedit a patre, qui est principium non de principio, nisi mediante filio.

3. Praeterea, in imagine creata amor repraesentat spiritum sanctum, et notitia filium. Sed amor non procedit a mente nisi mediante notitia. Ergo nec spiritus sanctus a patre nisi filio mediante.

4. Sed contra, videtur quod immediatius procedit a patre quam a filio. Immediatum enim principium dicitur principalius quam mediatum, ut patet in primis propositionibus, quae immediatae dicuntur. Sed spiritus sanctus procedit principaliter a patre. Ergo immediatius procedit ab ipso quam a filio.

Respondeo dicendum, quod omne medium aliquo modo distinguitur ab his inter quae medium dicitur. Cum autem in spiratione pater et filius sint duo spirantes, in quantum sunt unum in potentia spirativa, possumus loqui de actu spirationis per comparisonem ad ipsos spirantes, vel ad principium spirandi sicut virtute cuius fit spiratio. Si autem consideremus ipsum principium, scilicet potentiam spirativam, cum in hoc

non distinguantur pater et filius, non potest dici spiratio esse a patre mediante filio. Si autem consideremus ipsos spirantes qui distincti sunt, et secundum hoc praebent suppositum spirationi, sic est ibi mediatio, secundum quod est ibi ordo naturae: quia filius est ex patre, et spiritus sanctus simul a patre et filio. Unde dicit Richardus, quod generatio in divinis est a patre immediate; sed processio spiritus sancti quodammodo est mediate et quodammodo immediate. Immediate quantum ad virtutem spirativam, quae est una patris et filii, et iterum quantum ad ipsum suppositum patris quod immediate est principium processionis, quia ipse simul et filius spirant. Sed mediate, inquantum filius, qui spirat, est a patre.

Ad primum igitur dicendum, quod per hoc quod dicitur, spiritum sanctum procedere a patre per filium, designatur auctoritas in patre respectu filii; quia filius habet a patre quod spiritum sanctum spiret. Ex hoc autem non ponitur mediatio aliqua nisi ex parte suppositorum, quae distinguuntur per hoc quod unum est ab alio, ratione cuius in uno est auctoritas respectu alterius.

Ad secundum dicendum, quod spiritus sanctus uno modo, ut dictum est, procedit a patre mediante filio: sed hoc non excludit quin etiam immediate a patre procedat, ut dictum est, in corp. art. praeced.

Ad tertium dicendum, quod imago quae est in anima, deficienter repraesentat Trinitatem; notitia enim est omnino distincta a mente; et ideo simpliciter amor a mente mediante notitia procedit. Sed in divinis personis filius non quantum ad omnia distinguitur a patre; et ideo secundum aliquid non est ibi mediatio.

Ad quartum dicendum, quod quando sunt multae causae agentes ordinatae, possunt dupliciter considerari, secundum quod est duo invenire in agente, scilicet ipsum agens quod exercet actionem, et virtutem ipsius quae est principium actionis impositio. Si igitur considerentur causae agentes ordinatae secundum rationem agentis cuius est agere, sic quanto agens est posterius, tanto magis est proximum et immediatum ad actionem, et ad id quod per actionem educitur. Si autem considerentur quantum ad virtutem quae est principium operationis, quanto causa est magis prima, tanto est magis immediata, eo quod agens secundum non agit, nisi inquantum est motum a primo, et secundum quod virtus primi est in ipso. Unde oportet ut semper resolvatur virtus ultimi agentis in virtutem agentis primi. Verbi gratia, quod planta generat plantam hoc habet a virtute solis, et quod sol moveat ad generationem plantae, habet a virtute motoris sui quicumque sit ille. Et inde est quod quia Deus est agens primum, ipse immediatius se habet secundum virtutem suam ad quamlibet operationem naturae, quam aliquod agens naturale. Et inde est etiam quod propositiones primae dicuntur immediae, quia praedicatum non conjungitur subjecto per virtutem alterius causae praecedentis. Inde est etiam quod haec praepositio per, quae denotat causam mediam, quandoque notat auctoritatem in recto, quandoque in obliquo: in recto, ut cum dicitur: rex facit hoc per balivum; tunc enim mediatio attenditur quantum ad ipsos operantes. In obliquo, cum dicitur: praepositus facit hoc per regem. Hic enim consideratur mediatio quantum ad virtutem, quae est principium operationis. Virtus enim superioris est quasi medium, per quod operans suae operationi conjungitur; in patre autem et in filio non est accipere distinctionem quantum ad principium operationis, quia illud est idem in utroque, scilicet divina potentia; sed solum quantum ad operantes, qui sunt ad invicem distincti. Et ideo, cum in patre sit auctoritas,

dicitur pater operari per filium, et nullo modo filius per patrem. Inde est etiam quod secundum aliquem modum filius est medium in operatione patris, sed pater nullo modo in operatione filii.

EXPOSITIO TEXTUS

Aut jam nato filio, aut non nato filio. Videtur quod necessarium sit alterum dare, quia differunt per affirmationem et negationem. Et dicendum, quod utraque istarum est duplex, ex eo quod cum dicitur, spiritus sanctus procedit a patre, jam nato filio, participium potest designare tempus praeteritum, et adverbium, nunc proximum ante praesens tempus, et sic est falsa, quia significatur quod generatio filii duratione processione spiritus sancti praecedat; et in hoc sensu negativa est vera si negative sumatur, ut feratur negatio ad totum, et non ad participium tantum. Si autem participium designat perfectionem nativitatis, et adverbium, nunc aeternitatis; sic vera est; quia existente perfecta generatione filii est ab aeterno processio spiritus sancti; et in hoc sensu negativa falsa est. Aut plenius vel magis procedat spiritus sanctus a patre quam a filio. Haec duo differunt, ut plenius dicatur procedere ab illo a quo plura recipit, sed magis ab illo qui de majori virtute ad ejus processione operatur. Principaliter procedit de patre. Videtur esse falsum; quia si a patre principaliter, ergo secundario a filio. Et dicendum, quod principaliter non dicit gradum virtutis, sed ordinem originis; quia a patre filius habet quod spiritum sanctum spiret.

DISTINCTIO 13. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam determinavit de processione aeterna spiritus sancti quantum ad modum et principium, hic determinat de ipsa per comparationem ad generationem, et dividitur in partes duas: in prima inquit utrum spiritus sanctus procedens possit dici genitus ut filius; in secunda utrum possit dici ingenitus, ibi: nunc considerandum est, cum spiritus sanctus non sit genitus, utrum debeat dici ingenitus. Prima in duas: primo ostendit quod spiritus sanctus procedens non potest dici filius; secundo inquit differentiam generationis filii et processions spiritus sancti, ibi: inter generationem vero filii et processionem spiritus sancti, dum hic vivimus distinguere non sufficimus. Circa primum duo facit: primo inquit utrum spiritus sanctus possit dici genitus; secundo, cum non dicatur genitus sed procedens, quare filius non tantum dicitur genitus, sed etiam procedens, ibi: cum autem spiritus sanctus non dicatur genitus, sed tantum procedens, quaeri solet cur filius non dicitur tantum genitus, sed et procedens. Utraque pars dividitur in quaestionem et responsionem. Inter generationem vero filii et processionem spiritus sancti, dum hic vivimus, distinguere non sufficimus. Hic inquit differentiam generationis et processions, et circa hoc duo facit: primo determinat quaestionem quantum ad id quod scire possumus, scilicet quod spiritus sanctus procedit et non gignitur, filius autem procedit et gignitur; secundo quantum ad id quod perfecte scire non possumus, qualiter scilicet differunt processio et generatio: quia cum utrumque sit ineffabile, utriusque modum plene comprehendere non valemus, ibi: quid

autem inter nasci et procedere intersit (...) explicare quis possit? Nunc considerandum est, cum spiritus sanctus non sit genitus, utrum debeat dici ingenuus. Hic ostendit quod spiritus sanctus sicut nec genitus, ita nec ingenuus dici debet: et primo ostendit veritatem; secundo removet objectionem, ibi: Hieronymus tamen (...) dicit spiritum sanctum ingenuum etc. ubi tria facit: primo inducit contrarietatem; secundo ponit solutionem, ibi: sed ut istam quae videtur repugnantiam de medio abigamus, dicimus; tertio ponit solutionis confirmationem, ibi: quod autem Hieronymus ita acceperit, ostenditur ex verbis eius. Ad intelligentiam hujus partis, quatuor quaeruntur: 1 utrum in Deo sit aliqua processio; 2 si est, utrum sit una tantum vel plures; 3 qualiter duae processiones nominari debeant; 4 si spiritus sanctus, qui procedit, non dicatur genitus, utrum debeat dici ingenuus.

Articulus 1. Utrum processio sit in Deo

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit processio. Processio enim dicit motum quemdam processivum. Omnis autem motus indigentiae et imperfectionis est, et Deo non competit. Ergo in Deo non est processio.

2. Item, processio dicit exitum unius ab alio. Exitus autem est per distantiam exeuntis ab eo ex quo exit. Cum igitur in divinis personis sit omnino indistantia, videtur quod ibi non sit processio.

3. Praeterea, omnis processio est ab aliquo in aliquid. Sed divinae personae cum sint per se subsistentes, non sunt ab aliquo in aliquid. Ergo videtur quod non conveniat eis procedere.

1. Contra, Joan. 15, 26: cum venerit Paraclitus, quem ego mittam a patre, spiritus veritatis, qui a patre procedit. Ergo et cetera.

2. Praeterea, in anima est imago Trinitatis. Sed in anima invenitur notitia procedere a mente, et amor ab utroque. Videtur ergo quod sit processio etiam in divinis personis.

Respondeo dicendum, quod processio dicitur dupliciter: uno modo dicit motum localem qui proprie est motus animalis motu progressivo, et talis processio non potest esse in divinis, nisi metaphorice loquendo: secundum similitudinem enim talis processionis dicitur divina sapientia vel bonitas procedere in creaturas, secundum quod similitudinem suam gradatim efficit in illis; secundum quem modum quaedam Deo aliis similia sunt. Alio modo dicitur processio eductio principiati a

suo principio; et cum in divinis personis una sit ab alia sicut a principio, per modum istum proprie est processio in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod in creaturis quaelibet processio est per aliquem motum vel mutationem; quia nec aliquid localiter procedit nisi per motum, nec aliquid a causa sua egreditur nisi aliqua mutatione contingente circa ipsum a quo egreditur, si sit de essentia ejus, vel saltem circa id quod egreditur. In divinis autem est origo unius personae ab alia sine aliqua mutatione, ut supra de generatione dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, cum nihil praedicetur de Deo secundum id quod imperfectionis est in ipso.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in divinis personis non sit distantia secundum locum neque secundum essentiam, est tamen distinctio in personis secundum proprietates personales; et hoc sufficit ad rationem processionis.

Ad tertium dicendum, quod processio localis est in aliquid sicut in terminum motus; sed quod procedit a causa, non oportet quod in alterum procedat, et sic sumitur processio in divinis.

Articulus 2. Utrum processio divina sit tantum una

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in divinis una tantum sit processio. Sicut enim paternitas notat proprietatem originis, ut a quo est aliquis; ita processio, ut qui est ab alio. Sed supra dictum est, dist. 7, quaest. 2, art. 2, quod in divinis non potest esse nisi una paternitas. Ergo nec nisi una processio.

2. Praeterea, in omnibus habentibus unam naturam in specie, non est nisi unus modus quo natura illa communicatur; unde etiam dicit Commentator 8 *Physic.*, quod mures qui generantur ex putrefactione terrae, et qui generantur ex semine, non sunt ejusdem speciei. Sed per processionem personarum communicatur natura divina, quae est una tantum non solum in specie, sed etiam in numero. Ergo non est nisi unus modus processionis in divinis.

3. Praeterea, operationes vel actus distinguuntur ad invicem penes terminos et penes principia. Sed processio in divinis est semper ab eodem principio, quia omnis processio est virtute naturae ipsius producentis; est etiam ad eundem terminum per processionem acceptum, quia in processione divina semper accipitur divina natura. Ergo videtur quod non sit nisi una processio in divinis.

4. Praeterea, si sunt duae processionis, aut differentiam habebunt ex parte essentiae, aut ex parte relationum, cum non sint plura in divinis. Sed ex parte essentiae non invenitur diversitas nisi rationis secundum pluralitatem attributorum; diversitas autem rationis non causat pluralitatem realem, qualem oportet esse processionum duarum, secundum quas duae personae realiter distinctae procedunt. Ergo ex parte

essentiae non potest sumi realis diversitas processionum. Similiter nec ex parte relationum; relationes enim secundum rationem intelligendi consequuntur processionem; eo enim filius est, quia a patre procedit. Ergo videtur quod nullo modo possunt esse processionem plures in divinis.

1. Contra, secundum unam processionem est unus tantum procedens. Sed in divinis sunt duae personae procedentes, scilicet filius et spiritus sanctus, ut habetur in littera. Ergo videtur quod oportet esse duas processionem.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod istae duae processionem realiter distinguuntur, nec oportet quaerere quo distinguuntur, quia sunt prima distinguuntur personas; sicut nec quaerimus quo distinguuntur rationale et irrationale. Sed hoc non videtur conveniens: quia generatio et processio nullam habent oppositionem ad invicem; omnis autem distinctio formalis est secundum aliquam oppositionem. Et praeterea processio et generatio significantur per modum operationum. Hoc autem non convenit, ut per operationem vel motum, distinguuntur operantia vel operata; sed magis e converso, quia actionem differunt specie secundum formas agentium, ut calefacere et infrigidare, et motum secundum terminos. Et ideo alii dicunt quod differentia sumitur ex hoc quod generatio est processio naturae, et processio spiritus sancti est processio voluntatis. Sed hoc etiam non competit: quia voluntas et natura in divinis solum ratione distinguuntur. Unde talis distinctio, realis distinctionem ratio esse non potest, quia principium non est debilius principiato. Et praeterea secundum hoc processio intellectus, secundum quam dicitur verbum, esset alia a processione naturae, secundum quam dicitur filius. Et ideo dicendum, quod in divinis non potest esse aliqua realis distinctio et pluralitas, nisi secundum relationem originem. Et ideo secundum hoc nos oportet investigare

pluralitatem procedentium et processionum. Dico igitur secundum hoc, quod est in divinis aliqua processio secundum quam una persona procedit ab una; et haec est processio generationis, secundum quam filius est a patre; et ideo dicitur esse per modum naturae vel intellectus; procedit enim ut filius, et ut verbum: quia in utroque modo istarum processionum, scilicet naturae et intellectus, est unius ab uno processio. Item est aliqua processio in divinis quae est simul a duobus, scilicet ab eo qui procedit et ab eo a quo procedit; et haec distinguitur a prima secundum originem; quia ista secunda processio est a procedente secundum processionem praedictam, quae est per modum naturae. Et inde est quod ista processio dicitur per modum voluntatis esse, quia per consensum ex duobus volentibus potest unus amor procedere. Et secundum istos modos diversos originis, producuntur plures personae relatione originis distinctae, scilicet filius, qui est a patre, et spiritus sanctus, qui est ab utroque. Unde concedo quod nisi spiritus sanctus esset a filio, non esset assignare distinctionem realem inter filium et spiritum sanctum.

Ad primum ergo dicendum, quod paternitas dicit modum determinatum originis, qui ulterius non potest multiplicari secundum diversam rationem originis, sed tantum secundum materiam, ut diversificetur in numero; sed processio dicit originem in communi, et potest secundum duos modos originis determinari; scilicet quod sit processio unius ab uno non procedente, et quod sit processio etiam a procedente. Plures modi non possunt inveniri qui distinguantur ex ratione originis; et ideo non possunt esse plures processionem in divinis quam duae. Si enim acciperetur processio ab uno procedente vel pluribus, non esset differentia nisi secundum unum et plura, quae differentia nullo modo ad originem pertinet, sicut si divideretur gressibile, non per bipes et quadrupes, sed per album et nigrum.

Ad secundum dicendum, quod in natura creata est duplex communicatio: una quae est per modum naturae, et alia quae est per modum amoris. Non autem in utraque communicationum communicatur natura, sed tantum in ea quae est per modum naturae. Ex imperfectione autem voluntatis creatae est quod non potest communicari per eam natura; quia illud quod procedit per modum voluntatis, scilicet amor, non est hypostasis per se subsistens, sicut in divinis; et ideo ex perfectione divinae naturae est quod communicetur non tantum per actum naturae, qui est generatio, sed per actum voluntatis, qui est consensus amoris.

Ad tertium dicendum, quod distinguuntur processiones in divinis et penes principium et penes finem. Ut enim superius dictum est, quamvis natura divina sit principium generationis in patre, non tamen absolute sub ratione naturae, sed sub ratione paternitatis. Et similiter a natura divina, in quantum est natura quae acquiritur in filio per generationem, non habet filius quod sit filius, sed ab eo quod natura in filio secundum rem est ipsa filiatio. Et ita patet quod ipsae relationes se habent aliquo modo ut principium et ut terminus ad ipsas processiones.

Ad quartum dicendum, quod, cum secundum processiones distinguantur personae, quae realiter plures sunt, non potest dici quod processiones re non differunt sed ratione tantum. Nihil enim causat distinctionem majorem, formaliter loquendo, quam sit distinctio qua distinguuntur ipsa ad invicem. Sed sicut proprietates personales, secundum quod comparantur ad essentiam, sunt idem re, quia sunt divina essentia, a qua tantum ratione differunt; secundum autem quod ad aliquid dicuntur, sunt secundum rem plures; ita est etiam de processibus: quia secundum quod comparantur ad

naturam ut principium vel terminus, non distinguuntur nisi ratione, secundum quod dicitur in Deo voluntas et natura ratione differre; sed quia comparantur etiam ad proprietates relativas sicut ad principium vel terminum, ut dictum est, dist. 2, qu. 1, art. 5, ideo ex hoc etiam habent realem differentiam.

Quod ergo objicitur, quod relationes consequuntur processiones, unde magis videtur quod processiones diversae causent diversitatem relationum, quam e converso; vel ad minus erit ibi circulatio: dicendum, quod relatio in divinis non tantum habet quod sit relatio, sed etiam quod sit personalis, idest constituens personam; et ex hoc habet quasi actum differentiae constitutivae et formae propriae ipsius personae, cujus est operatio generationis vel spirationis; et ideo non est inconveniens quod secundum relationis rationem relationes consequantur ipsas processiones, et recipiant differentiam ab eis; secundum autem quod sunt formae propriae ipsarum personarum, causent differentiam processionum.

Articulus 3. Utrum processio spiritus sancti debeat dici processio vel generatio

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod processio spiritus sancti non debet nominari processio, sed generatio. Si enim non sit generatio, tunc contra generationem dividitur. Sed nullum commune dividitur contra proprium. Cum igitur processio sit communis generationi et processioni spiritus sancti, videtur quod processio spiritus sancti non debeat nominari processio.

2. Praeterea, sicut generatio filii dicit specialem modum originis, ita et processio spiritus sancti; alias non esset proprietas constitutiva personae, ut prius dictum est, art. antec. Sed processio non dicit aliquem specialem modum originis, ut dictum est, art. 1, istius dist. Ergo modus originis spiritus sancti non debet per processionem nominari.

3. Praeterea, sicut filius accipit totam naturam et substantiam patris, ita et spiritus sanctus. Sed illa processio secundum quam aliquis accipit naturam ejus a quo procedit, dicitur generatio, etiam in inferioribus, ut patet inducendo in singulis. Ergo videtur quod processio spiritus sancti debet dici generatio.

4. Praeterea, Damascenus, definiens generationem dicit sic: generatio est divinae naturae opus existens, ut versionem, qui generat, non suscipiat, et ut neque Deus prior neque posterior sit. Sed processio spiritus sancti est opus divinae naturae et cetera. Ergo videtur quod sit generatio. Quod autem sit opus divinae naturae et non voluntatis, probatur per Hilarium, qui dicit, quod omnibus creaturis substantiam voluntas attulit, sed filio natura dedit. Sed spiritus sanctus non est creatura; et ita

non habet substantiam per voluntatem, sed per naturam patris.

1. Contra, quidquid procedit per modum generationis, procedit ut genitum, praecipue in rebus viventibus. Sed spiritus sanctus non procedit ut genitus: alias essent duo filii in Trinitate, quod non potest esse. Ergo processio spiritus sancti non debet dici generatio.

Respondeo dicendum, quod in divinis est accipere commune et proprium, quamvis non sit accipere universale, et particulare. Ad hoc enim quod sit universale et particulare, exigitur aliqua diversitas realis, ut supra dictum est, dist. 8, quaest. 4, art. 1, quidditatis communicabilis, et esse quod proprium est. Et talis diversitas non potest esse in divinis. Sed est ibi accipere commune et proprium dupliciter, scilicet secundum rem, et secundum rationem. Secundum rem, sicut dicimus essentiam esse communem tribus personis, et unamquamque personam distingui per id quod sibi est proprium. Secundum rationem autem, sicut quando intellectus noster in divinis accipit aliquid et quantum ad rationem communem vel indeterminatam, et quantum ad rationem determinatam et propriam: quia utrumque ad dignitatem pertinet, et ratio generis et ratio differentiae: sicut in divinis est ratio cognitionis, quae communis est, et ratio scientiae, quae propria est et determinata; nec tamen unum est genus alterius, secundum quod in Deo sunt. Ita dico, quod processio dicitur secundum rationem communem originis, generatio autem secundum determinatam originis rationem. Unde se habent sicut commune et proprium; non tamen sicut genus et species.

Ad primum ergo dicendum, quod processio, secundum quod sumitur in communi ratione, non dividitur generationi; sed prout sumitur secundum determinatum modum processionis,

qui spiritui sancto competit.

Ad secundum dicendum, quod frequenter invenimus quod aliquod proprium denominatur nomine communi; sicut omne convertibile dicitur proprium, sive significet quid est res, sive non. Sed tamen hoc nomen sibi specialiter retinet illud convertibile quod substantiam non significat, quia non addit aliquid nobilitatis quo nominari possit. Non autem sic dicimus in proposito: non enim origo spiritus sancti nominatur communi nomine, quia nihil addit supra rationem, vel minus habet quam generatio filii, cum spiritus sanctus filio sit aequalis in dignitate. Sed hujusmodi assignantur tres rationes. Prima est, quia spiritus sanctus maxime accedit ad processionem: non enim tantum ipse procedit sicut et filius, sed a procedente procedit, quod filio non competit. Secunda est, quia cum processio dicatur dupliciter, scilicet secundum motum localem et secundum exitum causati a causa, uterque modus aliquo modo competit origini spiritus sancti. Inquantum enim procedit ut persona distincta, sic sua processio habet similitudinem ad exitum causati a causa. Inquantum autem procedit ut amor, qui tendit in alterum non sicut in recipiens, sed sicut in objectum, habet similitudinem cum processione locali, quae est ex aliquo in aliquid. Pater enim amat filium amore, qui est spiritus sanctus. Filio autem non competit processio nisi secundum unum modum, scilicet exitum a causa. Tertia ratio (et credo quod melior est) quia in rebus creatis invenimus aliquid in se subsistens, procedere per modum naturae, et hoc dicimus generari; unde secundum hoc potuimus processionem filii proprio nomine nominare, scilicet generationis nomine. Sed non invenimus aliquid in creaturis per se subsistens, procedere per modum amoris, sicut spiritus sanctus procedit: et ideo istam processionem non potuimus nominare nomine proprio, sed tantum communi.

Ad tertium dicendum, quod processio amoris, inquantum huiusmodi, non habet quod per ipsam natura aliqua communicetur; sed hoc habet inquantum est in divinis, ubi non potest esse aliquid imperfectum. Et ideo spiritus sanctus secundum rationem processionis, communiter loquendo, non habet quod communicetur sibi natura; et ideo talis processio non potest dici generatio secundum suam propriam rationem. Ex ipsa enim ratione generationis est quod natura genito communicetur: quamvis enim diversitas rationis non sufficiat ad realem processionum differentiam, sufficit tamen ad differentem nominationem.

Ad quartum dicendum, quod natura non est principium processionis spiritus sancti sub ratione naturae, sed sub ratione voluntatis, a qua procedit amor; et ideo sua processio non dicitur nativitas, cum nativitas a natura dicatur. Nec tamen ex hoc sequitur quod spiritus sanctus sit creatura. Voluntas enim comparatur ut principium ad ipsa principiata, et sic comparatur ad creaturas; vel ad ipsam rationem principiandi, et sic comparatur ad amorem, qui est spiritus sanctus, sicut intellectus ad artem, ut superius dictum est, dist. 10, quaest. 1, art. 3.

Articulus 4. Utrum spiritus sanctus debeat dici ingenuus

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus debet dici ingenuus. Et primo per auctoritatem Hieronymi in littera.

2. Praeterea, terminus infinitus convertitur cum negatione, supposita existentia subjecti; sicut non homo, non est homo. Quidquid enim est et non est homo, est non homo. Sed ingenuus est terminus infinitus. Ergo cum spiritus sanctus sit, et non sit genitus, videtur quod sit ingenuus.

3. Praeterea, ingenuum aut dicit relationem, aut absolutum. Sed non dicit relationem notionalem, quia tunc non posset dici essentia ingenua. Ergo videtur quod sit de absolutis; et ita videtur convenire spiritui sancto.

1. Sed in contrarium est quod dicitur in littera, quod solus pater ingenuus est. Ergo non spiritus sanctus.

Respondeo dicendum, quod in divinis, proprie loquendo, nihil potest dici privative: quia ad rationem privationis exigitur quod aliquid sit aptum natum habere quod non habet. Hoc autem Deo competere non potest. Unde oportet quod ingenuus sumatur negative et non privative. Sed negatio quaedam negat in genere determinato, et haec habet aliquid simile privationi, inquantum ponitur aliquod determinatum genus. Est etiam quaedam negatio extra genus; et haec est absoluta negatio, quia nullum genus determinat. Dico ergo, quod ingenuus si dicat negationem extra genus, tunc convenit omni ei quod est et quod non est ab alio per generationem, sive sit ab aliquo alio sive non, et sive sit creatum sive increatum; et secundum hoc

possumus dicere patrem ingenitum, et spiritum sanctum, et essentiam divinam, et primas creaturas, quae non exierunt in esse per generationem. Si autem sit negatio in genere, hoc potest esse dupliciter, secundum quod in divinis accipitur: vel in genere divinae naturae; et sic adhuc convenit patri, spiritui sancto et essentiae; vel in genere principii in natura divina; et sic non convenit nisi patri, et tunc erit notio patris. Principium enim aliquid potest innotescere aut secundum quod aliquid est ab illo, et sic pater innotescit per generationem et spirationem activam: aut secundum quod non est ab alio, et sic est notio patris ingenitus.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus accipit ingenitum, idest non genitum, secundum quod negatio est extra genus; vel in genere divinae naturae, et non in genere principii.

Ad secundum dicendum, quod negatio termini infiniti non est negatio in aliquo genere determinato, sed tantum in genere entis; et ideo potest dici de omni ente cui non convenit affirmatio: sed negatio quae negat in aliquo genere determinato, non potest dici extra illud genus.

Ad tertium dicendum, quod ingenitus, secundum quod convenit tantum patri, dicit notionem patris; et sic non convenit essentiae. Secundum autem quod convenit essentiae et spiritui sancto, non dicit aliquam notionem, nec etiam aliquid de absolutis, quia sic etiam conveniret filio; sed removet notionem quamdam, scilicet generationem passivam.

EXPOSITIO TEXTUS

Absit autem ut inter Deum patrem et Deum filium tale aliquid suspicemur. Sic enim processio spiritus sancti materialis videretur; quia pater se habet ad generationem ut principium activum, mater autem ut materiale, quia materiam ministrat. Nescio, scilicet per artem acquisitam: non valeo, per naturalem virtutem vel industriam: non sufficio, per defectum usus vel exercitii. Omne quod est, aut ingenitum est aut genitum aut factum. Sciendum est, quod istius divisionis membra variantur materiali multiplicatione et non formali; et ideo unum membrum bis repetitur, inquantum duobus convenit, scilicet patri et spiritui sancto.

DISTINCTIO 14. QUAESTIO 1

Prooemium

Hic incipit Magister determinare de temporali processione spiritus sancti, et dividitur in partes duas: in prima determinat processionem temporalem spiritus sancti; in secunda determinat nomen spiritus sancti, quod rationem temporalis processionis ostendit, in 18 dist. ibi: praeterea diligenter considerandum est, cum spiritus sanctus dicatur donum et datum, utrum et eadem ratione utrumque nomen ei conveniat. Prima in duas: in prima determinat de temporali processione in communi; in secunda quantum ad speciales modos missionis, in 16 dist.: nunc de spiritu sancto videndum est (...) quae sit ejus temporalis processio. Prima in duas: in prima ostendit, spiritum sanctum a patre et filio temporali processione procedere: in secunda inquit utrum a seipso temporali processione procedat, 15 dist.: hic considerandum est, cum spiritus sanctus detur hominibus a patre et filio (...) utrum etiam a seipso detur. Prima in duas: in prima ostendit processionem spiritus sancti temporalem esse a patre et filio; in secunda excludit errorem circa intellectum temporalis processionis, ibi: sunt autem aliqui qui dicunt, spiritum sanctum ipsum Deum non dari, sed dona ejus. Circa primum duo facit: primo determinat veritatem temporalis processionis quantum ad principium a quo procedit, ostendens per Augustinum quod procedit a patre et filio; secundo ostendit veritatem quantum ad hoc quod ab eis dicitur procedere temporaliter, ibi: de temporali autem processione Beda (...) ita loquitur. Sunt autem aliqui qui dicunt, spiritum sanctum ipsum Deum non dari, sed dona ejus. Hic excludit errorem dicentium, in processione temporali spiritum sanctum non

dari, sed tantum dona ejus: et circa hoc duo facit: primo ostendit, ipsum spiritum sanctum qui Deus est, temporali processione dari; secundo ex hoc ostendit quod nullus homo spiritum sanctum dare potest, ibi: hic quaeritur, utrum et viri sancti dent vel possint dare aliis spiritum sanctum. Et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem, et determinat eam, ostendens quod nullus homo spiritum sanctum dare potest, nec etiam Christus, secundum quod homo; secundo objicit in contrarium, et solvit, ibi: sed huic videtur contrarium quod apostolus (...) ait. Ad intellectum hujus partis tria quaeruntur: primo de processione temporali secundum se. Secundo ratione cujus spiritus sanctus temporaliter procedere dicatur, vel secundum quid fiat. Tertio a quo fiat. Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum sit aliqua temporalis processio spiritus sancti; 2 utrum ponat in numerum cum aeterna.

Articulus 1. Utrum aliqua processio spiritus sancti sit temporalis

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla processio spiritus sancti sit temporalis. Sicut enim generatio est proprietas aeterna filii secundum quam distinguitur a patre, ita processio spiritus sancti est proprietas secundum quam distinguitur a patre et filio. Sed generatio filii non dicitur temporalis nisi secundum naturam assumptam. Cum igitur spiritus sanctus nullam assumpserit naturam, nec assumet, videtur quod nulla sit ejus processio temporalis.

2. Praeterea, omne illud cui convenit aliquid temporaliter, est mutabile vel variabile. Hoc autem spiritui sancto non convenit, cum sit verus Deus. Ergo nec temporalis processio.

3. Praeterea, secundum philosophum Lib. de causis, inter rem cujus substantia et operatio est in tempore, et inter rem cujus substantia et operatio est in momento aeternitatis, est res media, cujus operatio est in tempore, et substantia in aeternitate. Rem autem illam, cujus substantia et operatio est in aeternitate, dicit substantias separatas, et praecipue Deum. Cum igitur processio sit operatio ipsius Dei, sive active sive passive intelligatur, videtur quod non sit in tempore, et ita nec temporalis dici debeat.

4. Praeterea, illud quod elevat hominem supra tempus, non potest dici temporale. Sed per processionem spiritus sancti in hominem elevatur homo supra omnia temporalia: quia, secundum Augustinum, in quantum aliquod aeternum mente capimus, non in hoc mundo sumus. Ergo non debet dici temporalis.

5. Praeterea, in processione temporali, quae etiam missio

dicitur, includitur intellectus processionis aeternae, secundum Augustinum. Sed denominatio debet fieri a digniori. Igitur etsi in processione esset aliquid temporale, non deberet dici temporalis, sed aeterna.

1. Contrarium dicitur per auctoritates in littera.

2. Praeterea, contingit aliquem ex tempore habere spiritum sanctum, qui prius non habuit. Sed spiritus sanctus non habetur nisi ut procedens a patre et filio, cum sit donum utriusque. Ergo est ejus aliqua processio temporalis, secundum quam procedit ad sanctificandum creaturam, ut in littera dicitur.

Respondeo dicendum, quod quamvis in personis divinis, proprie loquendo, dicatur processio secundum rationem exitus a principio, qui non necessario tendit in aliud, tamen processio spiritus sancti ex modo suae processionis habet, inquantum scilicet procedit ut amor, quod in alium tendat, scilicet in amatum, sicut in objectum. Et quia processionem personarum aeternae, sunt causa et ratio totius productionis creaturarum, ideo oportet quod sicut generatio filii est ratio totius productionis creaturae secundum quod dicitur pater in filio omnia fecisse, ita etiam amor patris tendens in filium ut in objectum, sit ratio in qua Deus omnem effectum amoris creaturis largiatur; et inde est quod spiritus sanctus, qui est amor quo pater amat filium, est etiam amor quo amat creaturam impartiendo sibi suam perfectionem. Poterit ergo processio istius amoris dupliciter considerari: vel secundum quod tendit in objectum aeternum, et sic dicetur aeterna processio, vel secundum quod procedit ut amor in objectum creatum, inquantum scilicet per illum amorem, creaturae aliquid a Deo confertur; et sic dicetur processio temporalis, ex eo quod ex novitate effectus consurgit nova relatio creaturae ad

Deum, ratione cuius oportet Deum sub nova habitudine ad creaturam significari, ut patet in omnibus quae de Deo ex tempore dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio de ratione sui non dicit respectum nisi ad eum a quo est generatio. Hoc autem dupliciter potest esse in filio: aut sicut a quo accipit divinam naturam, et sic est generatio aeterna a patre; aut sicut a quo accipit naturam humanam, et sic est temporalis generatio a matre. Processio autem spiritus sancti, ut dictum est, distin. 13, quaest. unica, art. 2, non solum dicit respectum ad principium a quo procedit, secundum quem aeterna tantummodo est, sicut et generatio; sed etiam importat respectum ad eum in quem procedit, secundum quem temporalis dici potest.

Ad secundum dicendum, quod in quantum per amorem, qui est spiritus sanctus, aliquod donum creaturae confertur, nulla mutatio vel variatio fit in ipso amore, sed in eo cui per amorem aliquid datur; si tamen mutatio, et non potius perfectio dici debet. Et ideo ille temporalis respectus non ponitur circa spiritum sanctum realiter, sed solum secundum rationem; realiter autem in creatura quae mutatur; sicut fit cum dicitur Deus dominus ex tempore.

Ad tertium dicendum, quod operatio divina dupliciter potest considerari: vel ex parte operantis, et sic est aeterna; vel quantum ad effectum operationis, et sic potest esse temporalis. Sed tamen quia Deus non agit per operationem quae sit media inter ipsum et operatum, sed sua operatio est in ipso et est tota sua substantia; ideo operatio ejus essentialiter aeterna est, sed effectus temporalis.

Ad quartum dicendum, quod aliquid potest dici temporale

multipliciter: vel quia subjacet variationi temporis, et hoc modo processio non dicitur temporalis, etiam quantum ad effectum gratiae; vel quia habet initium in tempore, et sic gratia dicitur temporalis, et eadem ratione processio ratione effectus.

Ad quintum dicendum, quod aliquod conjunctum non potest affirmari nisi pro utraque parte, sed negari potest pro altera parte tantum; sicut patet in veritate et falsitate copulativae propositionis. Et quia temporale claudit in se quamdam negationem cum affirmatione, scilicet aliquando esse et prius non fuisse, aeternum autem importat tantum affirmationem essendi; ideo conjunctum non potest dici aeternum, nisi utrumque aeternum sit; temporale autem dici potest, etiam si alterum tantum sit temporale, sicut creator importat divinam operationem et connotat effectum in creatura actualiter, ratione cujus Deus non dicitur creator ab aeterno sed ex tempore.

Articulus 2. Utrum processio temporalis distinguatur realiter ab aeterna

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod temporalis processio ponat in numerum cum aeterna, ut sit alia et alia processio. Aeternum enim et temporale non possunt idem esse in essentia. Sed quae differunt per essentiam, simpliciter multiplicantur et numerantur. Ergo aeterna processio et temporalis simpliciter sunt duae.

2. Item, idem non est signum sui ipsius. Sed processio temporalis, secundum Augustinum, est signum aeternae. Ergo non sunt una processio.

3. Praeterea, cum una dicatur processio aeterna et alia temporalis, aut hoc erit quia essentialiter differunt, aut quia una addit super aliam. Sed aeterna non potest addere supra temporalem, quia sic temporalis esset naturaliter prior aeterna; nec etiam temporalis potest se habere ex additione ad aeternam, cum aeterno, quia perfectum est, nihil sit addibile. Ergo relinquitur quod essentialiter differant, et ita simpliciter sunt duae.

4. Praeterea, sicut filius se habet ad generationem passivam, ita et spiritus sanctus ad processionem passivam. Sed propter aeternam generationem et temporalem, filius dicitur habere duas natiuitates et bis natus. Ergo et spiritus sanctus dicitur habere duas processiones.

5. Contra, processio ponit aliquid in ipso procedente. Sed processio temporalis, inquantum est temporalis, nihil ponit circa spiritum sanctum. Ergo oportet quod in processione temporali essentialiter includatur aeterna. Ergo non differunt

essentialiter, nec simpliciter sunt plures.

6. Item, ea quae non sunt ejusdem rationis, non connumerantur ad invicem. Sed temporale et aeternum non sunt ejusdem rationis. Ergo non potest dici quod sint duae processiones, temporalis et aeterna.

Respondeo dicendum, quod cum processio semper dicat respectum procedentis ad illum a quo procedit, spiritus sanctus autem ad patrem non refertur nisi relatione aeterna; oportet quod nulla processio spiritus sancti sit alia essentialiter ab aeterna; sed potest sibi advenire aliquis respectus alius ex parte ejus in quem est, sicut in amatum, et ratione illius dicitur temporalis. Dicendum ergo, quod est una processio essentialiter propter respectum unum procedentis ad id a quo procedit, quem principaliter importat. Processio autem est duplex, vel gemina, ratione duorum respectuum in duo objecta, scilicet in aeternum et temporale: quorum unus, scilicet aeternus, realiter est in ipso procedente; alius autem secundum rationem tantum in spiritu sancto, sed secundum rem in eo in quem procedit. Horum tamen respectuum primus includitur in secundo, sicut ratio et causa ejus; unde secundus se habet ex additione ad primum.

Ad primum ergo dicendum, quod processio non dicitur temporalis secundum id quod est, sed ratione respectus ad creaturam, temporalis dicitur, ut dictum est, art. 1 hujus quaest.

Ad secundum dicendum, quod processio temporalis dicitur esse signum aeternae, quantum ad effectum ex quo consurgit respectus ille temporalis secundum quem processio temporalis dicitur. Effectus autem hujus processionis est amor gratuitus, qui est similitudo quaedam amoris increati, qui est spiritus

sanctus, et per consequens signum ejus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aeterno secundum rem nihil sit addibile; nihilominus tamen aeternum potest intelligi in aliqua habitudine se habere ad aliquod temporale: quae tamen habitudo non ponitur realiter circa ipsum aeternum, ut dictum est. Et quia intellectus potest repraesentari per nomen, quia voces sunt notae earum quae sunt in anima passionum, ideo potest aeterno imponi aliquod nomen, prout intelligitur sub illa habitudine, sicut Deus dicitur dominus ex tempore. Ita etiam dicitur processio temporalis.

Ad quartum dicendum, quod generatio filii temporalis et aeterna distinguuntur etiam secundum respectum ad principium a quo sunt, quia aeterna est a patre et temporalis a matre, et secundum diversas naturas; et ideo una realiter non est alia. Sed de processione non est simile, ut dictum est, art. antec.

Quintum concedimus.

Ad sextum dicendum, quod processio temporalis et aeterna, consideratae secundum respectum procedentis ad principium, a quo est, sunt omnino idem, nedum ejusdem rationis; et ex hac parte non numerantur. Sed consideratae secundum respectum ad id in quod est processio per modum dictum, non sunt ejusdem rationis, scilicet per univocationem, sed analogice; quia unum est ratio alterius; et ita possunt connumerari: sicut etiam dicimus Deum et hominem duas res.

DISTINCTIO 14. QUAESTIO 2**Prooemium**

Deinde quaeritur, secundum quid attendatur processio temporalis, et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum ipse spiritus sanctus secundum processionem temporalem detur, vel tantum dona ejus, vel utrumque. Et si utrumque, quaeritur, secundum quae dona dicatur spiritum sanctum dari vel procedere temporaliter.

Articulus 1. Utrum spiritus sanctus temporaliter detur

Quaestiuncula 1

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod ipse spiritus sanctus non procedat temporaliter vel detur. Illud enim quod secundum se est ubique non videtur usquam secundum se procedere. Sed spiritus sanctus, cum sit Deus, est ubique. Ergo non potest in quemquam procedere.

2. Si dicas, quod potest esse secundum aliquem modum in aliquo secundum quem prius non erat, adhuc habetur propositum; quia, secundum Dionysium, et auctorem Lib. de causis. Deus eodem modo se habet ad omnia, quamvis non omnia eodem modo se habeant ad ipsum. Sed iste modus diversus in creaturis est ex diversis perfectionibus quas ex Deo consequuntur. Ergo videtur quod ex hoc quod spiritus sanctus dicitur aliter esse in isto quam prius non fuit, non propter aliud est nisi quia aliquem effectum consequitur iste quem prius non consequabatur: et sic tota datio vel processio refertur ad dona, et non ad ipsum spiritum sanctum.

3. Item, ut dictum est, in hac dist., quaest. 1, art. 2, processio temporalis nihil secundum rem addit ex parte ipsius procedentis ad processionem aeternam. Sed secundum processionem aeternam ipse spiritus sanctus non procedit in aliquam creaturam. Ergo nec secundum temporalem, quantum ex parte ipsius spiritus sancti, sed solum quantum ad dona ipsius.

4. Praeterea, constat quod virtus infusa non est deficientior in

operibus meritoriis, quam virtus acquisita in operibus politicis. Sed virtus acquisita sufficienter dirigit hominem in omnibus civilibus. Ergo infusa in omnibus meritoriis. Non igitur oportet, ut videtur, quod cum virtute infusa ipse spiritus sanctus detur, sed vel solus spiritus sanctus, vel sola virtus.

1. Contra, Rom. 5, 5, dicitur: caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Ergo videtur quod utrumque detur.

2. Praeterea, amor habet rationem primi doni, quia in ipso omnia ex liberalitate conferuntur. Cum igitur spiritus sanctus sit amor, videtur quod habeat rationem doni. Sed non nisi quia datur. Ergo videtur quod ipse spiritus sanctus detur.

Quaestiuncula 2

1. Ulterius quaeritur circa hoc, si utrumque datur, quid per prius datur. Et videtur quod spiritus sanctus: quia per ipsum dantur alia, et quia habet rationem primi doni.

1. Sed e contrario videtur quod dona per prius. Quia dona ipsius disponunt nos ad hoc quod ipsum habeamus. Dispositio autem prior est eo ad quod disponit. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 1

Respondeo dicendum, quod ipsemet spiritus sanctus procedit temporali processione, vel datur, et non solum dona ejus. Si enim consideremus processionem spiritus sancti ex parte ejus a quo procedit, non est dubium quin secundum illum respectum ipsemet spiritus sanctus procedat. Si autem

consideremus processionem secundum respectum ad id in quo procedit, tunc, sicut dictum est, in hac dist., quaest. 1, art. 1, respectus iste in spiritu sancto ponitur, non quia ipse realiter referatur, sed quia alterum refertur ad ipsum. Cum igitur in acceptione donorum ipsius non solum relatio nostra terminetur ad dona, ut ipsa tantum habeamus, sed etiam ad spiritum sanctum, quia aliter ipsum habemus quam prius; non tantum dicentur dona ipsius procedere in nos, sed etiam ipsemet; secundum hoc enim ipse dicitur referri ad nos, secundum quod nos referimur in ipsum. Et ideo procedit ipse in nos et dona ipsius: quia et dona ejus recipimus et per eadem ad ipsum nos aliter habemus, inquantum per dona ejus ipsi spiritui sancto jungimur, vel ille nobis, per donum nos sibi assimilans.

Ad primum igitur dicendum, quod cum dicitur Deus esse ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, quae quidem realiter non est in ipso, sed in creatura. Contingit autem ex parte creaturae istas relationes multipliciter etiam diversificari secundum diversos effectus quibus Deo assimilatur; et inde est quod significatur ut aliter se habens ad creaturam quam prius. Et propter hoc spiritus sanctus, qui ubique est secundum relationem creaturae ad ipsum, potest dici de novo esse in aliquo, secundum novam relationem ipsius creaturae ad ipsum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ille modus aliter se habendi, diversificetur ex diversis donis receptis in creatura, tamen relatio creaturae non sistit in donis illis, sed ulterius tendit in eum per quem illa dona dantur. Et ideo possumus significare, nos alio modo habere spiritum sanctum, et spiritum sanctum aliter a nobis haberi; et hoc significatur cum dicitur ipsemet in nos procedere vel nobis dari.

Ad tertium dicendum, quod non dicitur ipsemet in nos procedere, quia circa ipsum aliquid fiat; sed quia ex eo quod nos ad ipsummet aliter nos habemus, ipse potest significari sub alio respectu se habere ad nos. Et ita dicitur in nos procedere quantum ad illum respectum quem processio ponit ad id in quod est processio; licet non quantum ad illum quem ponit ad id a quo est.

Ad quartum dicendum, quod virtus infusa est multo sufficientior quam virtus acquisita, et ex ratione suae perfectionis habet quod nos maxime Deo conjungat et assimilet; secundum quam conjunctionem innascitur nobis novus respectus ad Deum. Unde quanto sufficientior est, tanto magis in ipsa spiritus sanctus procedere dicitur et cum ipsa. Utrum autem oporteat aliquod donum creatum dari cum spiritu sancto, erit quaestio infra, dist. 18, quaest. unica, art. 3.

Alia duo concedimus.

Quaestiuncula 2

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod ordo aliquorum secundum naturam potest dupliciter considerari. Aut ex parte recipientis vel materiae; et sic dispositio est prior quam id ad quod disponit: et sic per prius recipimus dona spiritus sancti quam ipsum spiritum, quia per ipsa dona recepta spiritui sancto assimilamur. Aut ex parte agentis et finis; et sic quod propinquius erit fini et agenti, dicitur esse prius: et ita per prius recipimus spiritum sanctum quam dona ejus, quia et filius per amorem suum alia nobis donavit. Et hoc est simpliciter esse prius.

Articulus 2. Utrum processio temporalis spiritus sancti attendatur secundum omnia dona

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod secundum omnia dona processio temporalis spiritus sancti attendatur. Omne enim donum quod creaturae confertur, ex liberalitate divinae voluntatis procedit. Sed ratio conferendi per liberalitatem est amor. Ergo videtur quod secundum quaelibet dona creaturae collata, spiritus sanctus detur vel procedat.

2. Praeterea, in collatione cujuslibet doni, creatura secundum aliquem respectum se habet ad Deum secundum quem prius non se habebat. Assimilatur enim sibi secundum participationem illius perfectionis quam de novo a Deo recepit. Sed hoc erat spiritum sanctum temporaliter procedere, quod significari spiritum sanctum in habitudine aliqua ad creaturam, ex eo quod creatura novo modo referebatur ad ipsum. Ergo videtur quod spiritus sanctus etiam secundum dona naturalia mittatur, et non tantum secundum gratum facientia.

3. Praeterea, secundum Augustinum, mitti est cognosci quod ab alio sit. Sed aliquis sine gratia gratum faciente potest cognoscere spiritum sanctum ab alio esse per fidem informem. Ergo videtur quod processio temporalis non semper sit secundum donum gratum faciens.

4. Praeterea, Rabanus dicit, quod spiritus sanctus datus est apostolis ad operationem miraculorum. Hoc autem donum non est gratum faciens, sed tantum gratis datum. Ergo etiam secundum haec dona potest attendi temporalis processio spiritus sancti.

1. Contra, Sapient. 1, 5: spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum. Quicumque autem caret gratia gratum faciente, pro ficto habetur. Ergo in nullum talem spiritus sanctus procedit.

2. Praeterea, spiritus sanctus non procedit in aliquem nisi quem inhabitat Deus, sicut in templo suo: quia per spiritum sanctum efficitur quis templum Dei, 1 Corinth. 6. Sed in nullo dicitur habitare Deus nisi per gratiam gratum facientem. Ergo secundum hoc donum tantum temporalis processio spiritus sancti attenditur.

Respondeo dicendum, quod in exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut a principio prodierunt. Et ideo oportet ut per eadem quibus est exitus a principio, et reditus in finem attendatur. Sicut igitur dictum est, dist. 13, quaest. 1, art. 1, quod processio personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio, ita etiam est eadem processio ratio redeundi in finem, quia per filium et spiritum sanctum sicut et conditi sumus, ita etiam et fini ultimo jungimur; ut patet ex verbis Augustini positus in 3 dist., ubi dicit: principium ad quod recurrimus, scilicet patrem, et formam quam sequitur, scilicet filium, et gratiam qua reconciliamur. Et Hilarius dicit infra 31 dist.: ad unum initiabile omnium initium per filium universa referimus. Secundum hoc ergo processio divinarum personarum in creaturas potest considerari dupliciter. Aut inquantum est ratio exeundi a principio; et sic talis processio attenditur secundum dona naturalia, in quibus subsistimus, sicut dicitur a Dionysio divina sapientia vel bonitas in creaturas procedere. Sed de tali processione non loquimur hic. Potest etiam attendi inquantum est ratio redeundi in finem, et est secundum illa dona tantum quae proxime jungunt nos fini ultimo, scilicet Deo, quae sunt gratia gratum faciens et gloria, et de ista

processione loquimur hic. Sicut enim in generatione naturali generatum non conjungitur generanti in similitudine speciei nisi in ultimo generationis, ita etiam in participationibus divinae bonitatis non est immediata conjunctio ad Deum per primos effectus quibus in esse naturae subsistimus, sed per ultimos quibus fini adhaeremus; et ideo concedimus, spiritum sanctum non dari nisi secundum dona gratum facientia.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in collatione donorum naturalium vel gratis datorum attendatur magna liberalitas, tamen perfectio liberalitatis attenditur in his quae ultimae perfectioni conjungunt: et ista sunt quae immediate ordinant nos in finem; et ideo secundum ista dona praecipue spiritus sancti processio attenditur.

Ad secundum dicendum, quod in processione spiritus, secundum quod hic loquimur, prout scilicet claudit in se dationem spiritus sancti, non sufficit quod sit nova relatio, qualiscumque est, creaturae ad Deum; sed oportet quod referatur in ipsum sicut ad habitum: quia quod datur alicui habetur aliquo modo ab illo. Persona autem divina non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriae; aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiae gratum facientis; vel potius sicut id per quod fruibili conjungimur, inquantum ipsae personae divinae quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia; propter quod spiritus sanctus dicitur esse pignus hereditatis nostrae.

Ad tertium dicendum, quod non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quae accipitur ex aliquo dono appropriato personae, per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum, secundum modum proprium illius

personae, scilicet per amorem, quando spiritus sanctus datur. Unde cognitio ista est quasi experimentalis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis operatio virtutum non sit donum gratum faciens, tamen cum dono gratum faciente conferri potest. Et quia apostoli hoc donum non sine gratia gratum faciente acceperunt, ideo dicuntur temporaliter accepisse spiritum sanctum in collatione hujus doni.

DISTINCTIO 14. QUAESTIO 3

Articulus 1. Utrum spiritus sanctus detur a viris sanctis

1. Deinde quaeritur a quo spiritus sanctus procedit: et quaeritur hic, utrum spiritus sanctus detur a sanctis viris; alia enim quae ad hanc inquisitionem pertinent, infra dicentur, dist. 16, quaest. unica, art. 2. Videtur autem quod sancti viri spiritum sanctum dare possunt. Remissio enim peccatorum non fit nisi per spiritum sanctum. Sed sancti viri possunt remittere peccata, Joan. 20, 23: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Ergo videtur quod possunt dare spiritum sanctum.

2. Praeterea, gratia spiritus sancti est sicut lumen spirituale. Sed unum corpus illuminatum lumine corporali potest et aliud illuminare. Ergo et unus existens in gratia potest alteri gratiam conferre.

3. Praeterea, qui dat occasionem damni, damnum dedisse videtur. Ergo qui facit aliquid, quo facto confertur gratia spiritus sancti, videtur gratiam spiritus sancti conferre. Sed ministri Ecclesiae sacramenta dispensant, in quibus gratia spiritus sancti datur. Ergo videtur quod spiritum sanctum dare possint.

1. Contra, dans nunquam est inferior eo quod datur. Sed quilibet minister Ecclesiae est inferior spiritu sancto, et quasi instrumentum ipsius. Ergo nullus talis spiritum sanctum dare potest.

2. Praeterea, spiritus sanctus non datur nisi in gratia gratum faciente. Gratiam autem talem nulla creatura conferre potest. Ergo nec spiritum sanctum. Probatio mediae. Nullum infinitum potest esse a potentia finita. Gratia autem habet quamdam virtutem infinitam, inquantum scilicet ipsi Deo qui est infinitus, conjungit. Ergo cum omnis potentia creaturae sit finita, gratia gratum faciens a nulla creatura conferri potest.

Respondeo dicendum, quod nulla creatura potest dare spiritum sanctum, sed solus Deus. Cum enim in processione temporali, ut dictum est, duo sint; scilicet respectus aeternus, quo spiritus sanctus exit a patre et filio, et respectus temporalis qui consurgit ex eo quod creatura per donum susceptum novo modo se habet ad ipsum: constat quod neutro modo potest ab aliqua creatura processio temporalis spiritus sancti intelligi: quod enim a nulla creatura spiritus sanctus procedat secundum relationem aeternam, nulli dubium est. Similiter etiam nulla creatura gratiam gratum facientem, in qua sola spiritus sanctus datur, conferre potest. Cujus ratio potest dupliciter assignari. Primo, quia cum omnis operatio creaturae praesupponat potentiam materiae, impossibile est quod aliqua creatura aliquam formam producat in esse, quae non educitur de potentia materiae: et inde est quod anima rationalis a solo Deo creatur. Et quia gratia gratum faciens elevat hominem supra totum esse naturae, inquantum elicit actum et ordinat in finem in quem natura per sua principia attingere non potest; non est perfectioeducta de potentia materiae; et ideo a solo Deo confertur. Alia ratio potest esse, quia cum omnis actio sit secundum aliquam similitudinem in per se agentibus, secundum quod videtur quod unumquodque agit sibi simile; oportet, si aliqua perfectio acquisita in aliquo immediate conjungat alicui sicut similitudo ipsius, quod immediate ab ipso producat. Et quia per gratiam efficitur ipsi Deo conjuncti, et non mediante aliqua creatura; ideo oportet quod

gratia immediate a Deo in nos procedat. Tertia ratio potest etiam sumi ex virtute ipsius gratiae, ex qua eliciuntur in nobis actus meritorii, qui ducunt in infinitum bonum, sicut objectio tangit; et ex eo quod in omnibus agentibus ordinatis per modum agentis et instrumenti, ultima perfectio attribuitur primo agenti; sicut forma substantialis non est per calorem ignis, qui est quasi instrumentum, sed per virtutem caelestem.

Ad primum ergo dicendum, quod ministri Ecclesiae non remittunt peccata auctoritate, vel per modum efficientis; sed solus Deus, qui dicit Isa. 43, 25: ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me. Remittunt autem per modum ministerii: et ideo etiam possunt dici ministri collationis spiritus sancti, sed non datores, quia hoc importat auctoritatem.

Ad secundum dicendum, quod lumen spirituale est nobilius et potentius quam lumen corporale, et ex sua dignitate habet quod a nullo creato potest produci, sicut et anima rationalis, ut dictum est, in corp. hujus art.

Ad tertium dicendum, quod ille qui dat occasionem damni, videtur damnum fecisse interpretative, sed non proprie; et tamen qui dat occasionem damni, facit aliquid proportionatum et sufficiens ad hoc quod damnum sequatur. Sed nulla operatio ministri in se considerata, prout exit a ministro, est proportionata et sufficiens ut sequatur spiritus sancti donatio; sed solum hoc habet ex divina institutione et dignatione; et ideo tota causalitas in Deum refertur.

EXPOSITIO TEXTUS

Non divisim a patre in filium, et a filio in creaturam. Videtur sibi contradicere: quia supra dixit distin. 13, duas esse processiones. Et dicendum, quod non sunt simpliciter duae, ut dictum est, art. antec., sed una alteram includit; et hoc in verbis istis datur intelligi, et etiam aliud, scilicet quod pater immediate spirat spiritum sanctum sicut filius, non solum quantum ad virtutem, sed etiam quantum ad suppositum; sicut duo homines aliquid simul operantes. Ut eum etiam de se procedere ostenderet. Videtur quod hoc non sit necessarium: quia spiritus sanctus etiam a seipso temporaliter datur et procedit. Non tamen ex hoc ostenditur quod a seipso sit. Dicendum, quod cum dicitur spiritus sanctus a se dari, totum hoc refertur ad donum in quo spiritus sanctus datur, et non ad ipsam personam procedentem, quia spiritus sanctus non est a seipso sicut a principio originante. Sed cum per flatum corporalem spiritus sanctus significaretur, ostendebatur quod etiam ipsa persona spiritus sancti a filio procedebat. Et ipse est virtus quae de illo exibat. Videtur falsum dicere: quia virtus appropriatur filio, ut habetur infra, dist. 31, qu. 2, art. 1, et 1 Corinth., 1, 24, Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam. Et dicendum, quod virtus potest et patri et filio et spiritui sancto appropriari, secundum diversas rationes. Patri quidem, inquantum virtus ad perfectionem potestatis pertinet, quae patri appropriatur; filio vero, inquantum est media inter essentiam et operationem, ita quod res per suam virtutem operatur, sicut pater per filium. Inquantum autem facit opus bonum, et operantem, sic appropriatur spiritui sancto, cui appropriatur bonitas, vel quantum ad effectum virtutis, qui est aliquod beneficium praestitum ex liberalitate divina, cujus collationis ratio est amor.

DISTINCTIO 15. QUAESTIO 1

Prooemium

Ostenso quia spiritus sanctus procedit temporaliter et datur a patre et filio, hic inquit, utrum etiam a seipso detur vel mittatur; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod spiritus sanctus datur et mittitur a seipso; in secunda inducit similitudinem de missione filii, ibi: ne autem mireris quod spiritus sanctus dicitur mitti vel procedere a se. Ostendit autem in prima partes duas. Primo quod spiritus sanctus a se detur, scilicet per Augustini auctoritatem et per duas rationes: quarum una talis est. Quidquid potest pater et filius, potest et spiritus sanctus. Sed pater et filius possunt dare spiritum sanctum. Ergo et cetera. Alia est: quidquid operatur pater et filius, operatur spiritus sanctus, et sic ut prius. Et rationes istae habent efficaciam propter effectum connotatum in missione et datione spiritus sancti ex parte creaturae. Operatio enim et potentia respectu creaturae, est communis omnibus tribus personis. Ne autem mireris quod spiritus sanctus dicitur mitti vel procedere a se. Hic inducit missionem filii ad notificandum missionem spiritus sancti, et dividitur in partes duas: in prima determinat de filii missione in communi; in secunda quantum ad speciales modos, ibi: hic quaeritur, utrum semel tantum missus sit filius, an saepe mittatur. Prima in duas: in prima movet quaestionem de missione filii duplicem, qualiter scilicet intelligatur et a quo mittatur; in secunda solvit, ibi: quo circa quaerendum est, quomodo intelligatur missio filii vel spiritus sancti. Et haec dividitur in duas: in prima solvit quantum ad missionis modum; in secunda quantum ad missionis principium, ibi: et quod a spiritu sancto filius sit missus (...) auctoritatibus confirmatur. Et haec dividitur in duas: in prima

ostendit quod non solum filius missus est a patre, sed etiam a spiritu sancto; in secunda ostendit quod etiam a seipso, ibi: deinde ostendit esse datum etiam a seipso. Et haec in duas: in prima ostendit filium esse datum a seipso; in secunda ostendit filium esse missum a seipso, ibi: quod autem a seipso mittatur, Augustinus astruit. Et circa hoc tria facit: in prima ostendit veritatem; in secunda concludit intentionem suam, ibi: ex supradictis aperte monstratur quod filius missus est a patre et spiritu sancto, et a seipso; in tertia excludit objectionem, ibi: sed adhuc opponitur. Si filius a seipso missus est, cur ergo ait: a meipso non veni? Ad intellectum hujus partis de tribus quaeritur: primo de missione secundum se. Secundo de ipsa ex parte missi. Tertio de eadem ex parte mittentis. Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum missio aut datio conveniat divinis personis; 2 quid significet, utrum essentiam, vel notionem.

Articulus 1. Utrum missio conveniat divinis personis

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod missio non conveniat divinis personis. Missio enim videtur dicere quamdam loci mutationem, secundum quod dicimus nuntium mitti ad aliquem locum. Sed divinis personis, quae ubique sunt, non convenit aliqua loci mutatio. Ergo nec missio.

2. Praeterea, super illud Ezech. 16, 53: convertens restituum eos conversione Sodomorum cum filiabus suis, et conversione Samariae et filiarum ejus; dicit Hieronymus: quod conjunctum est et in uno corpore copulatum, mitti non potest. Sed una persona conjuncta est alii majori unione quam aliqua copulatio corporalis. Ergo una persona non potest mitti ab alia.

3. Item, nihil pertinens ad inferioritatem potest dici de una persona respectu alterius, cum non sint gradus in Trinitate; unde dicit Damascenus, quod Christus non est obediens patri nisi secundum quod homo. Missio autem et datio videntur importare quamdam inferioritatem in misso et dato. Ergo neutrum convenit divinae personae.

4. Item, constat quod divina persona est in infinitum dignior quam aliquis Angelus. Sed Angeli superiores qui sunt assistentes, secundum Dionysium non mittuntur ad nos propter suam dignitatem. Ergo multo minus divinae personae mittuntur.

1. In contrarium autem sunt plurimae auctoritates canonis et sanctorum, ut in littera.

Respondeo dicendum, quod missio vel datio ratione suae significationis dicit exitum alicujus ut missi ab aliquo sicut a

mittente, et ad aliquem terminum. Iste autem exitus in creaturis est secundum distantiam corporalem missi a mittente, et in comparatione ad terminum ponit in misso esse ubi non fuit prius. Quia autem omnis imperfectio amovenda est ab his quae in divinam praedicationem veniunt, ideo missio in divinis intelligitur non secundum exitum localis distantiae, nec secundum aliquam novitatem advenientem ipsi misso, ut sit ubi prius non fuerat; sed secundum exitum originis ab aliquo ut a principio, et secundum novitatem advenientem ei ad quem fit missio, ut novo modo persona missa in eo esse dicatur. Ex quo patet quod missio de ratione sui differt a processione et datione. Processio enim, inquantum processio, dicit realem distinctionem et respectum ad principium a quo procedit, et non ad aliquem terminum. Datio autem non importat distinctionem dati a principio a quo datur, quia idem potest dare seipsum; sed tantum ab eo cui datur, ut supra dictum est, dist. 14, qu. 2, art. 1. Sed missio ponit distinctionem in misso et ad principium et ad terminum. Et ideo cum dicitur spiritus sanctus mitti, includitur in significatione missionis uterque respectus, scilicet temporalis et aeternus; aeternus prout a patre et filio procedit; et temporalis prout significatur in habitudine ad creaturam, quae novo modo ad ipsum se habet.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis spiritus sanctus, qui ubique est, non possit esse ubi non fuerat, loci mutatione circa ipsum intellecta; tamen potest esse aliquo modo quo prius non fuerat, mutatione facta circa illud in quo esse dicitur; et in hoc salvatur ratio missionis.

Ad secundum dicendum, quod Glossa Hieronymi intelligitur de missione creaturae quae fit per loci mutationem, quae non potest esse nisi ejus quod localiter separatur. Ad divinam autem missionem sufficit distinctio personarum in essentiae

unitate.

Ad tertium dicendum, quod obedientia est proprie respectu praecepti, quod proprie ad dominium pertinet. Unde patet quod obedientia gradum importat dignitatis. Unde non potest dici de persona filii vel spiritus sancti secundum divinitatem. Mittere autem non ponit gradum dignitatis, sed auctoritatem principii in uno, respectu alterius qui ab illo exit: et iste ordo est in divinis personis.

Ad quartum dicendum, quod non secundum eandem rationem missio dicitur de Angelo et de divina persona. Angelus enim missus localiter movetur, cum sit ubi prius non fuerat: quia cum sunt in caelo, non sunt in terra. Unde missio talis aliquam indignitatem vel inferioritatem gradus ponit circa missum. Non autem missio divinae personae a qua omnino loci mutatio excluditur. Et praeterea effectus ille ad quem est missio personae divinae etiam immediate est ab ipsa persona, scilicet gratia gratum faciens, ut dictum est, dist. 14, qu. 2, art. 2. Effectus autem superiorum Angelorum efficitur in nos mediantibus inferioribus Angelis, secundum Dionysium, et ideo non dicuntur ipsi superiores Angeli ad nos mitti, sed inferiores, qui circa nos immediate operantur; sicut etiam nec missio divinae personae est secundum illas perfectiones quas creatura a Deo recipit, agente aliqua media creatura.

Articulus 2. Utrum missio significet notionem

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod missio significet notionem. Dicit enim Beda in quadam Homil., quod missio spiritus sancti est ejus processio. Sed processio est notionale. Ergo et missio.

2. Praeterea, quidquid importat originem in divinis, est notionale: quia essentia divina non originatur, nec aliquam personam originat. Missio autem, ut dictum est, in art. antec., importat exitum originis ab alio sicut a principio. Ergo est notionale.

3. Contra, secundum Dionysium, omne nomen connotans effectum aliquem in creatura, dictum de Deo pertinet ad communitatem essentiae. Sed missio importat effectum aliquem in creatura, ut dictum est. Ergo significat essentiam.

4. Praeterea, nulla notio communis est filio et spiritui sancto. Sed missio communis est utrique: uterque enim legitur missus, ut in littera dicitur. Ergo missio non dicit aliquam notionem.

Respondeo dicendum, quod quaedam nomina sunt in divinis quae significant tantum personam, ut pater et filius; quaedam quae tantum significant essentiam, sicut hoc nomen essentia; quaedam quae significant utrumque, sicut dictum est, dist. 7, qu. 1, art. 1, de potentia generandi et spirandi. Et ita dico, quod missio est et essentielle et notionale, secundum aliud et aliud. Secundum enim respectum quem importat missio ad suum principium, est notionale; secundum autem respectum quem importat ad effectum in creatura, est essenziale. Sed circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod principaliter significat notionem, et ex consequenti essentiam secundum

effectum connotatum. Alii dicunt e converso; et hoc mihi videtur verius esse, considerata virtute vocabuli. Missio enim secundum rationem sui nominis non dicit exitum ab aliquo sicut a principio a quo missio esse habet; sed solum in ordine ad effectum missionis ponitur auctoritas alicujus ad missum. Servus enim qui mittitur a domino, non exit ab ipso secundum suum esse, sed sicut a principio movente ipsum per imperium ad hunc actum. Sed quia in divinis personis non potest esse auctoritas respectu missi, nisi secundum originem essendi, ideo ex consequenti importatur relatio originis in missione, secundum quam est notionale; et principaliter importatur ordo ad effectum missionis secundum quem est essentielle. Sed in processione temporali est e converso: quia processio secundum notionem suam, prout sumitur in divinis, dicit exitum a principio originante, et non dicit ordinem ad effectum nisi ex consequenti; scilicet quantum ad modum processionis, qui est temporalis, ut dictum est, art. antec. Et ideo processio temporalis videtur esse principaliter notionale, et ex consequenti significare essentiam ratione connotati effectus. Dico autem, quod hic accedit plus ad essentiam quam missio, ut patet ex dictis.

Et per hoc patet solutio ad tria prima argumenta.

Ad quartum dicendum, quod notio potest significari in divinis dupliciter: aut proprie, sicut paternitas vel innascibilitas; aut communiter, sicut esse ab alio vel a quo est alius; et hoc modo significatur notio in missione; et ideo communis est duabus personis ab alio existentibus.

DISTINCTIO 15. QUAESTIO 2**Articulus 1. Utrum missio conveniat omnibus personis**

1. Deinde quaeritur cui convenit mitti. Et videtur quod toti Trinitati. Sicut enim dicit Damascenus, in divinis omnia unum sunt, praeter ingenerationem, generationem et processionem. Sed missio nullum horum est. Ergo videtur quod toti Trinitati convenit.

2. Praeterea, missio divinae personae intelligitur secundum hoc quod ipsa persona per missionem manifestatur. Unde dicit Augustinus, quod mitti est cognosci quod ab alio sit. Sed effectus in creatura qui fit per missionem, manifestat totam Trinitatem sicut causatum suam causam. Ergo videtur quod tota Trinitas mittatur.

3. Praeterea, sicut dona appropriata filio et spiritui sancto sunt communicabilia creaturae, scilicet sapientia et bonitas, ita et dona appropriata patri, scilicet potentia. Sed ratione illorum donorum appropriatorum eis dicuntur spiritus sanctus et filius mitti. Ergo eadem ratione et pater.

4. Item, ubicumque est filius vel spiritus sanctus, est et pater. Sed spiritus sanctus vel filius dicuntur mitti, quia novo modo existunt in aliqua creatura. Ergo videtur quod simul cum eis pater mittatur, et ita toti Trinitati convenit mitti.

5. Sed contra, videtur quod solus filius mittatur. Sicut enim dicit Augustinus, mitti est cognosci quod ab alio sit. Sed cognitio appropriatur filio, qui est verbum et sapientia patris.

Ergo solus filius videtur mitti.

6. Item, videtur quod solus spiritus sanctus. Omnia enim dona spiritualia pertinent ad manifestationem spiritus, ut habetur 1 Corinth. 12, 7: unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem. Sed per missionem manifestatur persona divina. Ergo videtur quod solus spiritus mittatur in omnibus donis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 1, in omni missione oportet quod ponatur aliqua auctoritas alicujus ad ipsum missum. In divinis autem personis non est auctoritas nisi secundum originem; et ideo nulli personae divinae convenit mitti nisi ei quae est ab alio, respectu cuius potest in alio designari auctoritas; et ideo spiritus sanctus et filius dicuntur mitti, et non pater vel Trinitas ipsa.

Ad primum ergo dicendum, quod in missione includitur intellectus processionis et generationis implicite quantum ad id quod commune est eis, scilicet esse ab alio: quamvis non quantum ad propriam rationem generationis vel processionis.

Ad secundum dicendum, quod in missione non tantum est effectus doni creati creaturae collati, sed etiam, ut dictum est, in corp. art., ponitur auctoritas alicujus principii respectu ipsius missi. Unde in missione personae cognoscitur persona ab alia esse, secundum Augustinum. Et quia hoc non convenit toti Trinitati nec ipsi patri, ideo non potest dici pater vel Trinitas mitti. Et praeterea effectus ille magis appropriatur uni personae quam alii, secundum quem una persona dicitur mitti et non alia.

Ad tertium dicendum, quod potentia, quae appropriatur patri, non habet rationem ut pertineat ad reditum in finem; sed

magis pertinet ad exitum a principio, dicit enim potentia rationem principii: et ideo non pertinet ad missionem, quae fit ad revocandum rationalem creaturam in Deum. Et praeterea pater, in quo est prima auctoritas, non potest designari mitti, quia respectu ejus nulla habetur auctoritas.

Ad quartum dicendum, quod cum pater sit in filio, et filius in patre, et uterque in spiritu sancto, quando filius mittitur, simul et venit pater et spiritus sanctus; sive intelligatur de adventu filii in carnem, cum ipse dicat, Joan. 8, 16: et non sum solus, sed ego, et qui misit me pater, sive intelligatur de adventu in mentem, cum ipse dicat, Joan. 14, 23: ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. Et ideo adventus vel inhabitatio convenit toti Trinitati: quae non dicuntur nisi ratione effectus conjungentis ipsi Trinitati, quamvis ille effectus ratione appropriationis possit ducere magis in unam personam quam in aliam. Sed missio super hoc addit auctoritatem alicujus respectu personae quae mitti dicitur; et ideo non potest convenire nisi personae quae est ab alio principio.

Ad quintum dicendum, quod quamvis cognitio approprietur filio, tamen donum illud ex quo sumitur experimentalis cognitio, quae necessaria est ad missionem, non necessario appropriatur filio, sed quandoque spiritui sancto, sicut amor.

Ad sextum dicendum, quod in dono duo est considerare: scilicet rationem doni, et sic manifestat omne donum spiritum sanctum, inquantum habet rationem primi doni, secundum quod est amor; aut secundum speciem doni, et sic aliquod donum manifestat ipsum filium, sicut sapientia vel scientia.

DISTINCTIO 15. QUAESTIO 3**Prooemium**

Deinde quaeritur de missione per comparisonem ad mittentem, et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum alicui personae conveniat quod mittat se, vel procedat a se, vel det; 2 utrum filius mittatur a spiritu sancto.

Articulus 1. Utrum aliqua persona mittat se vel det

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla persona det se, vel mittat se. Dans enim semper videtur habere auctoritatem respectu dati. Sed nulla persona habet auctoritatem respectu sui ipsius. Ergo videtur quod nulla persona det se.

2. Item supra, dist. 14, dixit Magister, quod homines non possunt dare spiritum sanctum, quia ab eis non procedit. Sed nulla persona procedit a seipsa; alias esset principium sui ipsius. Ergo nulla persona seipsam dare potest.

3. Item, sicut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 2, missio ponit exitum ipsius missi a mittente. Sed nulli personae convenit mittere se.

4. Item, sicut dictum est, processio principaliter importat respectum personae ad principium a quo distinguitur. Sed nulla persona divina distinguitur a seipsa. Ergo nec a se procedit.

5. Praeterea, haec praepositio a importat habitudinem principii. Sed nulla res est principium sui ipsius. Ergo etsi conceditur quod aliqua persona mittit se, non debet concedi quod mittatur a se.

1. Contra, Augustinus: sicut generari est filium esse a patre, ita filium cognosci esse a patre, est filium mitti. Sed ista cognitio potest causari a filio. Ergo et missio filii potest esse a filio.

2. Item, hoc videtur ex his quae in littera dicuntur.

Respondeo dicendum, quod secundum differentiam donationis, missionis et processio- nis superius assignatam in hac dist., quaest. 1, art. 1, diversimode oportet in hac quaestione loqui. Si enim accipiamus donationem sive dationem, de ratione dationis non videtur plus esse nisi quod datum libere a dante habeatur. Hoc autem potest esse dupliciter: aut sicut aliquis libere seipsum habet, vel aliquid quod in ipso est; aut sicut libere aliquis habet suam possessionem, vel id respectu cuius dominium habet, secundum quod habere multis modis dicitur. Unde de ratione donationis non est quod ponatur aliqua auctoritas respectu ipsius dati (potest enim aliquis et seipsum ex amore dare alicui in amicum), nisi specificetur datio secundum specialem modum habendi, qui est secundum dominium. Talis autem donatio nulla est respectu divinorum. Et ideo donatio non exigit aliquam rationem principii respectu ipsius dati. Unde dari, potest convenire et essentiae divinae, prout dicimus quod pater dat essentiam suam filio; et potest convenire patri, ut dicatur pater seipsum dare; et similiter filio, et spiritui sancto. Nec notabitur aliqua distinctio dantis ad datum, nisi forte secundum rationem, sicut intelligentis ad intellectum. Et sic concedimus simpliciter quod persona dat se, et datur a se. Sed circa missionem est major difficultas, quam attestatur opinionum diversitas. Quidam enim dicunt, quod omnes tales sunt falsae: spiritus sanctus mittit se vel filius mittit se. Et dicunt, rationes Magistri non valere; quia cum missio includat in se notionem, non oportet quod in potentia vel operatione missionis tres personae conveniant, sicut nec in generatione vel potentia generandi. Et dicunt etiam non esse simile de missione in carnem, secundum quam filius seipsum mittere dicitur; quia in illa missione natura creata assumitur in unitatem divinae personae; quod non contingit in aliis missionibus. Et si in auctoritate aliqua invenitur quod spiritus sanctus mittat se, glossandum est: idest, a spiritu sancto est

effectus, in quo ab alio cognoscitur esse. Sed quia sancti communiter talibus locutionibus utuntur et praecipue Augustinus et Magister hoc concedunt; ideo alii dixerunt, quod missio aliquando proprie sumitur, aliquando improprie. Quando missio sumitur proprie, importat distinctionem missi ab eo a quo fit missio; et ideo hoc modo non potest dici quod spiritus sanctus mittat se. Communiter autem sumitur et improprie missio pro influenza vel datione; et sic dicunt spiritum sanctum mittere se quia dat se vel quia inspirat se. Et haec opinio est Praepositini et Altisiodorensis. Et quia haec opinio parum videtur recedere a prima; ideo dixerunt alii, quod proprie dicitur spiritus sanctus se mittere. Et huic consentiendum videtur, si virtus nominis attendatur. Missio enim, ut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 1, importat duo; scilicet missum esse ab alio, ratione auctoritatis quam importat; et iterum effectum, secundum quem novo modo in aliqua creatura spiritus sanctus dicitur. Unde sensus est: spiritus sanctus mittitur; idest, est ab aliquo, et fit novo modo in aliquo, nulla tamen mutatione facta circa ipsum, ut prius dictum est. Notandum est autem, quod diversimode verificatur locutio, quando aliquod conjunctum praedicatur de aliquo secundum esse, et quando secundum fieri. Quando enim praedicatur secundum esse, oportet quod utrumque illorum esse dicatur; ut si dicam, Socrates est homo albus, oportet eum esse hominem, et album esse; nisi alterum diminuat rationem alterius, ut cum dicitur, homo mortuus. Sed quando praedicatur conjunctum secundum fieri, sufficit quod alterum in fieri praedicetur; ut si dicam, Socrates est nunc factus homo albus, sufficit ad veritatem hujus locutionis, quod sit nunc factus albus, quamvis non sit factus homo. Item notandum est, quod quando aliquod compositum praedicatur de aliquo secundum fieri, diversimode se habet in faciente et in facto. Quia ex parte facti, oportet quod utrumque praedicetur secundum esse, etsi non utrumque secundum fieri, ut si dicam,

iste est factus homo albus, oportet eum esse hominem et esse album, nisi alterum sit diminuens; non autem oportet quod fiat homo, sed sufficit quod fiat album. Ex parte autem facientis (quia faciens non refertur ad factum, nisi secundum id quod fit in ipso) sufficit quod faciens dicatur facere alterum tantum; ut si dicam, pictor facit parietem album, non oportet quod faciat eum esse parietem et esse album; sed sufficit si facit esse eum album tantum. Dico igitur, quod missio, quia ponit missum esse in aliquo eo modo quo prius non erat et sic fieri in illo secundum illum modum, importat quamdam factionem; non dico realem factionem, sed rationis tantum, quae terminatur ad relationem rationis, et non rei, sicut dicitur Deus factus refugium. Sensus ergo est: spiritus sanctus est missus; idest, factus est ens ab alio existens in creatura per gratiam. Unde oportet ad hoc ut dicatur missus, quod et sit ab alio, et fiat in aliquo secundum novam habitudinem. Propter quod pater non potest dici mitti, quia non est ab aliquo. Si autem accipiamus ex parte mittentis, tunc mittere spiritum sanctum nihil aliud est quam facere spiritum sanctum existentem ab alio, esse in aliquo secundum novam habitudinem; et ideo cuicumque personae convenit facere alterum istorum, scilicet quod sit in aliquo secundum novam habitudinem, dicetur mittere spiritum sanctum, quamvis non sit principium spiritus sancti, secundum quod est ab aliquo. Et quia tota Trinitas facit spiritum sanctum esse in aliquo secundum novam habitudinem, propter donum collatum totius Trinitatis; ideo tota Trinitas dicitur mittere spiritum sanctum; et ipse seipsum mittit et ipse a se mittitur sub eodem sensu. Ulterius, si loquamur de processione, habebit minus de proprietate, et minus proprie dicetur, spiritum sanctum procedere a se, quam mitti a se. Sed tamen, quia processio temporalis, ut dictum est, loc. cit., ponit novam habitudinem ad creaturam in quam procedit, et omnis novitas pertinet ad aliquam factionem; ideo etiam secundum processionem

temporalem spiritus sanctus ens ab alio est et existens novo modo in aliquo. Et sic sub eodem sensu conceditur quod spiritus sanctus procedat a se temporaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod non est de ratione dationis quod ponatur aliqua auctoritas respectu dati, nisi quando datur aliquid quod habetur per modum domini; et talis datio non est in divinis, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod neutrum horum homines efficiunt quae in missione importantur; quia nec gratiam conferunt, nec ab eis spiritus sanctus procedit; et ideo nullo modo potest homo mittere spiritum sanctum.

Ad tertium dicendum, quod missio non ponit tantum exitum; sed cum hoc aliquid aliud, scilicet esse in creatura secundum novam habitudinem. Et quamvis secundum alterum, scilicet exitum, non referatur ad se sicut ad principium; tamen secundum utrumque conjunctum refertur ad se sicut ad principium; ipse enim facit, se existentem ab alio, secundum novam habitudinem esse in aliquo ratione perfectionis quam illi confert.

Ad quartum dicendum, quod quamvis processio importet tantum respectum ad personam a qua habet esse, tamen processio temporalis, ut dictum est, importat respectum ad creaturam in quam procedit; et hujus ratione temporaliter dicitur procedere a se, sicut et mitti a se.

Ad quintum dicendum, quod ipse spiritus sanctus quamvis non sit principium sui ipsius simpliciter, tamen ipse facit, se existentem ab alio, esse in aliquo secundum novam habitudinem; et secundum hoc, totum conjunctum refertur in se sicut in principium, ratione alterius tantum, ut patet ex

404

praedictis in hoc art.

Articulus 2. Utrum spiritus sanctus mittat vel det filium

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus non det vel mittat filium. Augustinus enim dicit, quod exire filium a patre et venire in mundum hoc est filium mitti a patre. Sed filius non exit a spiritu sancto. Ergo non mittitur ab ipso.

2. Item, sicut filius se habet ad patrem, ita spiritus sanctus ad filium. Sed filius nullo modo mittit patrem. Ergo nec spiritus sanctus filium.

1. Contra, Isa. 48, 16: et tunc misit me dominus, et spiritus ejus; et exponit Glossa de filio. Ergo mittitur a patre et spiritu sancto.

2. Item, Ambrosius de spiritu sancto: datus filius est a patre, ut Isaias dicit, 9, 6, filius datus est nobis. Datus est (audeo dicere) et a spiritu sancto, quia a spiritu sancto missus est. Ergo et cetera.

Respondeo dicendum, quod quidam distinguunt triplicem missionem filii: unam qua missus est in carnem; aliam qua mittitur in mentem; tertiam qua mittitur ad praedicandum; et secundum hanc ultimam missionem dicunt filium missum a spiritu sancto, non autem secundum duas primas, sed solum a patre. Cujus ratio est, secundum eos, quia missio ad praedicandum potest convenire Christo ratione humanae naturae, cujus assumptio praesupponitur; sed duae primae missiones referuntur ad ipsam personam filii, quia missio in carnem convenit ipsi personae secundum se, et non ratione humanae naturae, cujus assumptio consequitur missionem secundum intellectum, sicut effectus causam, et sicut terminus

motum. Et similiter in mentem non mittitur ratione humanae naturae. Et quia spiritus sanctus non habet auctoritatem respectu personae filii sed tantum respectu naturae assumptae, ideo concedunt tertiam missionem filii esse a spiritu sancto et non duas primas. Sed quia, ut dictum est, in hac distin., quaest. 1, art. 2, non requiritur de necessitate quod in mittente sit auctoritas respectu missi, sed tantum efficientia respectu ejus secundum quod missus dicitur mitti; ideo concedimus quod spiritus sanctus et tota Trinitas misit filium, secundum quamlibet missionem; et praecipue cum Augustinus expresse dicat eum missum a spiritu sancto loquens de missione in carne: mitti, inquit, a patre sine spiritu sancto non potuit: quia pater intelligitur eum misisse, cum fecit eum ex femina; quod utique non fecit sine spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum, quod quando pater dicitur mittere filium, in mittente intelligitur auctoritas respectu missi, non inquantum est mittens, sed inquantum est pater; et ideo filium mitti a patre est ipsum exire a patre. Non autem ostenditur auctoritas in mittente cum seipsum filius mittere dicitur, vel cum spiritus sanctus eum mittit; et ideo filium mitti a se vel a spiritu sancto, non est ipsum exire a se vel a spiritu sancto.

Ad secundum dicendum, quod filius non potest mittere patrem; quia pater non potest mitti, cum non sit ab alio. Si ab alio esset, et mitti posset et filius eum mitteret.

EXPOSITIO TEXTUS

Si enim spiritus sanctus seipsum dare non potest, et eum pater dare potest et filius; potest utique pater dare aliquid et filius quod non potest spiritus sanctus. Hic ponit Magister duas rationes ad ostendendum quod spiritus sanctus dat se: quarum prima sumitur ex parte potentiae; secunda ex parte operationis, quorum utrumque commune est tribus personis. Sed videtur quod non valeant; quia nos dicimus, quod pater potest generare filium et generat. Filius autem non potest, nec generat; nec tamen aliqua divisio potestatis aut operationis sequitur; et similiter videtur in proposito. Sed dicendum, quod si dare et procedere temporaliter esset tantum secundum relationem aeternae originis, rationes non valerent, sicut nec de generatione. Sed quia hoc includit etiam efficientiam respectu quorundam effectuum in creatura, qui communiter sunt a tota Trinitate; ideo rationes necessario concludunt.

DISTINCTIO 15. QUAESTIO 4

Prooemium

Hic quaeritur, utrum semel tantum missus sit filius, an saepe mittatur. Hic determinat de missione filii secundum speciales modos ipsius; et dividitur in partes duas: in prima determinat veritatem; in secunda removet objectionem, ibi: hic quaeritur, cur pater non dicitur missus, cum ex tempore a quoquam cognoscitur, sicut filius. Prima in duas: in prima distinguit duos modos missionis filii; in secunda assignat ipsorum differentiam, ibi: ecce distincti sunt duo modi missionis filii. Prima in duas: in prima movet quaestionem; in secunda ponit solutionem, ibi: ad quod dicimus quod duobus modis dicitur

filii mitti. Ecce distincti sunt duo modi missionis filii. Hic assignat differentiam inter duos modos assignatos; et dividitur in duas, secundum duas differentias quas assignat. Secunda, ibi: praeterea notandum est. Hic quaeritur, cur pater non dicitur missus, cum ex tempore a quoquam cognoscitur, sicut filius. Hic excludit objectionem, et circa hoc tria facit: primo movet objectionem, secundo ponit solutionem, ibi: ad quod dicimus. Quia in eo est principii auctoritas; tertio ex solutione improbat quorundam errorem, quem primo ponit ibi: ideoque putaverunt quidam haeretici (...) patrem esse majorem et filium minorem; secundo improbat, ibi: quod Augustinus improbat. Ad intellectum hujus partis de duobus quaeritur. Primo de missione filii invisibili, secundum se; quia de visibili dicitur in 3. Secundo de missione per comparisonem ad eos ad quos sit missio. Circa primum tria quaeruntur: 1 utrum missio invisibilis conveniat filio; 2 utrum fit distincta a missione spiritus sancti invisibili; 3 utrum aliqua missio sit aeterna, sicut processio est aeterna et temporalis.

Articulus 1. Utrum filius invisibiliter mittatur in mentem

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius invisibiliter in mentem non mittatur. Ad missionem enim divinae personae requiritur quod cognoscatur ipsa persona adveniens; et praecipue in missione sapientiae, quam nullus habens ignorat. Sed adveniente filio, non cognoscitur ejus adventus. Job 9, 11: si venerit ad me, non intelligam. Ergo videtur quod filius non mittatur in mentem.

2. Item, missio est idem quod processio temporalis, ut supra dictum est, dist. ista, quaest. 1, art. 1. Sed, sicut supra diximus, processio non habet quod dicatur temporalis, nisi secundum respectum in quem est; quem respectum habet processio spiritus sancti ex ipso modo processionis, inquantum procedit ut amor. Cum igitur processio filii ex suo modo non habeat respectum ut in quem, sed solum ut a quo, videtur quod processio temporalis filio non conveniat, et ita nec missio.

3. Praeterea, persona divina non mittitur nisi in donis gratiae gratum facientis. Sed dona pertinentia ad intellectum quae appropriantur filio, non sunt gratum facientia, cum sint communia bonis et malis, ut dicitur 1 Corinth. 13: si habuero omnem scientiam (...) caritatem autem non habuero, nihil sum. Ergo filius non dicitur mitti invisibiliter in donis sibi appropriatis; et ita nullo modo.

1. In contrarium est quod habetur Sap. 9, 10: mitte illam, sapientiam, de caelis, scilicet tuis, a sede magnitudinis tuae. Non autem loquitur de sapientia essentialiter dicta; quia illa non mittitur, cum non sit ab alio. Ergo loquitur de sapientia genita, quae est filius.

2. Item, Augustinus: sicut filium generari, est ipsum esse a patre; ita filium mitti est cognosci quod sit a patre. Hoc autem contingit. Ergo et filium mitti.

Respondeo dicendum, quod sicut in exitu rerum a principio dicitur bonitas divina in creaturas procedere, inquantum repraesentatur in creatura per similitudinem bonitas divina in ipsa recepta; ita in reductione rationalis creaturae in Deum intelligitur processio divinae personae, quae et missio dicitur, inquantum propria relatio ipsius personae divinae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae; sicut proprius modus quo spiritus sanctus refertur ad patrem, est amor, et proprius modus referendi filium in patrem est, quia est verbum ipsius manifestans ipsum. Unde sicut spiritus sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita filius per donum sapientiae; in quo est manifestatio ipsius patris, qui est ultimum ad quod recurrimus. Et quia secundum receptionem horum duorum efficitur in nobis similitudo ad propria personarum; ideo secundum novum modum essendi, prout res est in sua similitudine, dicuntur personae divinae in nobis esse, secundum quod novo modo eis assimilamur; et secundum hoc utraque processio dicitur missio. Ulterius, sicuti praedicta originantur ex propriis personarum, ita etiam effectum suum non consequuntur ut conjungantur fini, nisi virtute divinarum personarum; quia in forma impressa ab aliquo agente est virtus imprimentis. Unde in receptione hujusmodi donorum habentur personae divinae novo modo quasi ductrices in finem vel conjungentes. Et ideo utraque processio dicitur datio, inquantum est ibi novus modus habendi.

Ad primum ergo dicendum, quod ad rationem missionis non

requiritur quod sit ibi cognitio actualis personae ipsius, sed tantum habitualis, in quantum scilicet in dono collato, quod est habitus, repraesentatur proprium divinae personae sicut in similitudine; et ita dicitur quod mitti est cognosci quod ab alio sit per modum repraesentationis. Sicut aliquid dicitur se manifestare vel facere cognitionem de se, in quantum se repraesentat in sui similitudine. Sed tamen me habere actuale donum, in quo persona divina detur, non possum scire certitudinaliter in actu, propter similitudinem actuum moralium ad actus meritorios (etsi possim ex aliquibus signis conjicere) nisi per revelationem fiat certitudo; et ideo dicit Job: si venerit ad me, non videbo eum; si abierit, non intelligam; quia certitudinaliter gratia gratum faciens in qua est adventus divinae personae, cognosci non potest; quamvis ipsum donum perceptum sit in se sufficienter ductivum in cognitionem advenientis personae.

Ad secundum dicendum, quod proprium spiritus sancti, quod est amor, potest dupliciter habere respectum ad creaturam, vel ut objectum, vel secundum rationem principii exemplaris ad principiatum exemplatum. Sed proprium filii unam tantum habere potest relationum dictarum, scilicet illam quae est secundum rationem principii; et hoc sufficit ad processionem temporalem filii, quamvis secundum plura possit attendi respectus temporalis in processione spiritus sancti: et ita etiam missio utrique convenire potest.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid participatur non secundum suum actum perfectum, sed secundum aliquem modum, non dicitur proprie haberi; sicut animalia habent aliquem modum prudentiae, non tamen dicuntur prudentiam habere, quia non habent actum rationis, qui proprie est actus prudentiae, scilicet ipsa electio; unde magis habent aliquid simile prudentiae quam prudentiam. Videmus autem in

cognitione duos gradus: primum, secundum quod cognitio intellectiva tendit in unum; secundum, prout verum accipit ut conveniens et bonum. Et nisi sit aliqua resistentia ex tali cognitione, sequitur amor et delectatio; quia, secundum philosophum, delectatio consequitur operationem perfectam non impeditam. Unde felicitas contemplativa est quando aliquis pervenit ad ultimam operationem intellectus et ipsam sine impedimento exercet. Constat autem quod in processione verbi aeterni est cognitio perfecta secundum omnem modum, et ideo ex tali notitia procedit amor. Unde dicit Augustinus: verbum quod insinuare intendimus cum amore notitia est. Quandocumque igitur habetur cognitio ex qua non sequitur amor gratuitus, non habetur similitudo verbi, sed aliquid illius. Sed solum tunc habetur similitudo verbi, quando habetur cognitio talis ex qua procedit amor, qui conjungit ipsi cognito secundum rationem convenientis. Et ideo non habet filium in se inhabitantem nisi qui recipit talem cognitionem. Hoc autem non potest esse sine gratia gratum faciente. Unde constat quod, simpliciter et proprie loquendo, filius nec datur nec mittitur, nisi in dono gratiae gratum facientis; sed in aliis donis quae pertinent ad cognitionem, participatur aliquid de similitudine verbi.

Articulus 2. Utrum missio filii distinguatur a missione spiritus sancti

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod missio filii distinguatur a missione spiritus sancti. Missio enim est temporalis processio, ut supra dixit Magister, dist. 14. Sed alia est ratio processionis filii, alia ratio processionis spiritus sancti: quia spiritus sanctus procedit ut amor, filius ut verbum. Ergo et alia ratio missionis.

2. Item, omne quod convenit aliquibus secundum prius et posterius non convenit eis secundum eandem rationem. Sed spiritui sancto convenit datio per prius quam filio, quia habet rationem primi doni: ergo alia est ratio dationis in utroque. Ergo et missionis, cum missio sit ipsa datio.

3. Praeterea, dona in quibus datur filius et spiritus sanctus sunt diversa et non dependentia ad invicem. Sed eorum quae non dependent ad invicem, unum potest esse sine alio. Ergo missio filii potest esse sine missione spiritus sancti et e converso, et ita sunt distinctae etiam secundum tempus missionis.

4. Praeterea, videmus sensibiliter quosdam simplices ferventes esse in amore divino, qui tamen sunt valde hebetes in cognitione divinae sapientiae et e converso. Cum igitur missio filii sit secundum donum sapientiae et missio spiritus sancti sit secundum amoris donum, videtur quod una missio sine alia possit esse.

5. Contra, missio spiritus sancti est ad sanctificandum creaturam, ut supra dixit Magister, dist. 14. Si igitur missio filii quae est etiam in gratia gratum faciente, cujus est sanctificare,

esset alia a missione spiritus sancti, essent duae missiones ad sanctificandum creaturam rationalem; et ita altera superflueret, quod non invenitur in operibus divinis. Ergo una missio non distinguitur ab alia.

Respondeo dicendum, quod de distinctione missionum filii et spiritus sancti, tripliciter contingit loqui: aut quantum ad ipsarum diversitatem realem, aut quantum ad rationem missionis, aut quantum ad earum separationem. Si primo modo, cum in missione duo considerentur: scilicet exitus personae missae ab alia, et effectus secundum quem novo modo in creatura persona divina esse dicitur; utroque modo missio filii est alia a missione spiritus sancti secundum rem: quia et generatio qua filius exit a patre, est alia a processione spiritus sancti qua exit ab utroque. Similiter donum quod perficit intellectum, scilicet sapientia, secundum quod attenditur missio filii, est aliud a dono quod perficit affectum vel voluntatem, secundum quod attenditur missio spiritus sancti. Si autem secundo modo de earum distinctione loquamur, hoc potest esse dupliciter; aut secundum rationem propriam utriusque, aut secundum communem. Si secundum communem, tunc eadem ratio est missionis filii et spiritus sancti quantum ad utrumque; quia et esse ab alio commune est utrique, et similiter esse novo modo in creatura. Sed secundum propriam rationem utrumque differt: quia et propria ratio processionis filii non est propria ratio processionis spiritus sancti, cum ille procedat ut amor, et hic ut filius vel verbum; et similiter proprius modus quo filius dicitur esse in creatura, non est proprius modus quo spiritus sanctus est; quinimmo unus per sapientiam, alter per amorem. Si autem tertio modo, tunc dico, quod una missio nunquam est sine alia; quia amor sequitur notitiam; notitia perfecta, secundum quam est missio filii, semper inducit in amorem, et ideo simul infunduntur et simul augmentantur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sit alia processio secundum rem, conveniunt tamen in quodam communi secundum rationem, quod est esse ab alio.

Ad secundum dicendum, quod, ut prius diximus, in divinis non est prius et posterius; tamen exitus spiritus sancti praesupponit exitum filii, secundum ordinem naturae; et ex parte ista, si liceret ita loqui, possemus dicere, quod missio filii ex parte exitus importati, est prior missione spiritus sancti. Sed hoc esset secundum rationem propriam utriusque, et non secundum rationem communem. Si autem considerentur istae missiones quantum ad effectum in creatura, hoc dupliciter: vel ex parte ipsius dantis vel mittentis; vel ex parte ipsorum donorum in quibus fit missio. Si ex parte donorum, tunc simpliciter naturaliter notitia praecedit amorem, et ex parte illa missio filii missionem spiritus sancti. Sed hoc erit secundum rationis propriae considerationem, et non communis; sicut omnes species motus aequaliter conveniunt in ratione communi motus; tamen secundum esse suum proprium, motus localis est prior aliis motibus. Si autem ex parte dantis, cum primum movens et inclinans ad dandum sit ipse amor, sic datio spiritus sancti est prior datione filii. Sed hoc non ita exprimitur in ratione missionis.

Ad tertium dicendum, quod dona in quibus mittitur filius et spiritus sanctus, consequuntur se invicem necessario, ut supra ostensum est, in corp. art., et ideo ratio procedit ex falsis.

Ad quartum dicendum, quod illa notitia ex qua procedit amor, viget in ferventibus divino amore, qua scilicet cognoscunt divinam bonitatem in quantum est finis, et in quantum est largissime in eos profluens sua beneficia; et talem notitiam perfecte non habent qui amore ipsius non accenduntur.

Ad quintum dicendum, quod utraque missio ordinatur ad finem unum ultimum, scilicet conjungere Deo; sed effectus utriusque missionis differt secundum duo quae inveniuntur in rationali creatura, quibus Deo conjungitur, scilicet intellectus et affectus, et ita neutra superfluit.

Articulus 3. Utrum missio possit esse aeterna

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod missio possit esse aeterna. Sicut enim dicit Gregorius, eo mittitur filius quo generatur. Sed generatio ejus est aeterna. Ergo et missio.

2. Item, sicut missio dicit respectum a quo est, et in quem; ita et processio amoris, ut supra dictum est, in hac dist., quaest. 1, art. 2. Sed processio amoris est aeterna a patre in filium. Ergo et missio potest esse aeterna.

3. Praeterea, sicut missio dicitur per respectum ad creaturam, ita et donum. Sed donum spiritus sancti dicitur ab aeterno. Ergo et missio potest dici aeterna.

1. Contra est illud quod Augustinus in littera dicit: non eo quod de patre natus est, dicitur filius missus.

2. Praeterea, missio semper ponit novum modum existendi in aliquo ipsius missi. Sed nihil novum est aeternum. Ergo non est aeterna, sed tantum temporalis: et hoc simpliciter concedendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Gregorii potest tripliciter exponi. Uno modo quod loquatur de generatione temporali ipsius filii, secundum quam dicitur missus in carne. Secundo modo ut ly eo non sit adverbium, sed ablativi casus;

ut sit sensus: ab eo a quo generatur mittitur: et hoc verum est. Tertio modo ut loquatur non de missione in actu, sed secundum aptitudinem: ex hoc enim filius est, ut ita dicam, missibilis, quo a patre per generationem exivit. Esse enim ab alio non dicit totam rationem missionis, ut patet ex dictis.

Ad secundum dicendum, quod processio amoris, quamvis sit in aliquem, non tamen ponit novum modum existendi in illo, et ideo potest esse aeterna: sed missio ponit novitatem existendi in aliquo, et ideo non potest esse aeterna. Et propter hoc, quamvis possit concedi aliquo modo quod spiritus sanctus procedat a patre in filium ab aeterno, non tamen conceditur quod mittatur a patre in filium ab aeterno.

Ad tertium dicendum, quod missio est nomen verbale, unde importat actualem relationem ad creaturam; sed donum imponitur ab aptitudine donandi, et ideo non importat actualem respectum ad creaturam; propter quod ab aeterno spiritus sanctus dicitur donum, non autem missus, sicut nec datus.

DISTINCTIO 15. QUAESTIO 5**Prooemium**

Deinde quaeritur de missione filii per comparisonem ad eos ad quos mittitur; et circa hoc tria quaeruntur: 1 ad quos fiat missio filii vel spiritus sancti; 2 supposito quod ad omnes sanctos, utrum plenius post incarnationem quam ante; 3 de effectu invisibilis missionis: utrum faciat eos ad quos mittitur, non in hoc mundo esse.

Articulus 1. Utrum missio fiat ad creaturas irracionales

Quaestiuncula 1

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod missio fiat etiam ad creaturas irracionales. Est enim missio ad sanctificandum creaturam, ut dictum est, distin. 14, quaest. 2, art. 2. Sed quaedam creaturae irracionales dicuntur sanctificari, ut templum et vasa. Ergo et ad eas fit missio.

2. Item, in nullo potest esse gratia, nisi missio ad ipsum fiat. Sed in sacramentis continetur gratia, et tamen sunt insensibiles creaturae. Ergo ad eas fit missio.

3. Item, filius non tantum procedit ut verbum manifestans patrem per modum cognitionis, sed etiam ut repraesentans patrem secundum similitudinem naturae. Sed omnes creaturae etiam insensibiles, habent similitudinem generationis filii, inquantum procedunt in aliqua imitatione divinae naturae, secundum attributa participata; sicut rationalis creatura participando sapientiam, habet similitudinem ipsius, inquantum procedit ut verbum. Ergo cum ratione istius assimilationis dicatur filius mitti ad rationales creaturas inquantum est verbum, eadem ratione debet mitti ad irracionales inquantum est filius.

4. Contra, missio divinae personae est tantum secundum gratiam gratum facientem, ut dictum est. Hujus autem creaturae rationales tantum capaces sunt. Ergo ad eas tantum fit missio.

Quaestiuncula 2

1. Ulterius, quaeritur, utrum ad omnes sanctos, ratione augmenti gratiae, dicatur mitti filius vel spiritus sanctus. Et videtur quod non. Quia missio dicit novum modum existendi personae divinae in creatura. Sed per gratiae augmentum non dicitur alio modo Deus esse in sanctis quam prius. Ergo ad eos non fit missio divinae personae.

2. Praeterea, missio personae fit ad revocandum rationalem creaturam, ut Magister dicit. Sed non revocantur nisi errantes. Ergo cum sancti non sint errantes, ad eos non fit missio.

1. Contra, spiritus sanctus missus est ad apostolos in Pentecostes in visibili missione. Sed missio visibilis demonstrat invisibilem. Ergo etiam et invisibiliter. Sed ipsi prius habebant gratiam. Ergo secundum augmentum gratiae in sanctis, dicitur ad eos mitti filius vel spiritus sanctus.

Quaestiuncula 3

1. Ulterius, quaeritur, utrum ad Angelos et ad alios beatos fiat missio spiritus sancti. Videtur quod non. Missio enim semper est secundum aliquem effectum gratiae, qui in ea mittitur. Sed in Angelis et beatis, qui devenerunt ad terminum vitae, neque datur de novo gratia neque augetur. Ergo ad eos non fit missio.

2. Item, non est idem nuntius et ad quem fit missio. Sed in missione filii et spiritus sancti, Angeli se habent ut nuntii, quia custodiunt et suggerunt. Ergo videtur quod ad eos non fiat missio, quia sic oporteret ire in infinitum.

1. Sed contrarium habetur ex littera.

Quaestiuncula 4

1. Ulterius, quaeritur, utrum ad Christum, secundum quod homo, possit fieri missio. Videtur quod non. Missio enim semper est ad distans. Sed humana natura nunquam fuit in Christo distans a divina; immo a principio conceptionis suae fuit conjuncta per unionem et plenitudinem omnis gratiae. Ergo videtur quod ad eum non fiat missio.

2. Praeterea, missio est ad sanctificandum creaturam. Sanctificatur autem quod non est sanctum. Cum igitur Christus nunquam fuerit non sanctus, videtur quod ad eum non possit fieri missio.

3. Contra, missio spiritus sancti est ipsa datio. Sed spiritus sanctus datus est Christo, ut dicitur Joan. 3, 34: non ad mensuram dat Deus spiritum. Ergo ad eum fit missio.

4. Praeterea, missio visibilis est signum invisibilis. Sed ad Christum facta est missio visibilis spiritus sancti in columbae specie, Matth. 3. Ergo et invisibilis.

Quaestiuncula 1

Respondeo dicendum, quod cum missio divinae personae sit solum in donis gratiae gratum facientis, ad illos solum fit missio quibus hujusmodi dona conferri possunt; et ideo concedimus quod ad omnes rationales creaturas potest fieri missio, nisi sint depravatae per obstinationem in malo, sicut Daemones et damnati, et non ad irracionales creaturas.

Ad primum igitur dicendum, quod sanctificari tripliciter dicitur: uno modo secundum quod sanctum dicitur mundum, prout sanctificatio dicitur emundatio a peccato per gratiam; alio modo secundum quod sanctum dicitur firmum, prout dicitur sanctificatio, confirmatio in bono per donum gratiae vel gloriae, et istis duobus modis est tantum in rationali creatura, et secundum hos tantum fit missio; tertio modo dicitur sanctificatio, secundum quod aliquid accommodatur ad usum divini cultus, quem decet omnia munditia, et hoc modo dicuntur templum et vasa sanctificari.

Ad secundum dicendum, quod in sacramentis non habetur gratia sicut in subjecto gratiae, sed sicut in instrumento in quo confertur gratia. De hoc tamen habebitur in 4, distin. 1, quaest. 1, art. 1. Unde sanctificatio sacramentorum pertinet ad tertium modum, secundum quem non fit missio.

Ad tertium dicendum, quod missio pertinet ad reditum creaturae in finem; et ideo non potest esse missio, nisi secundum illa quae possunt dicere relationem in finem. Sed generatio filii, inquantum filius est, dicitur tantum secundum exitum a principio, et ideo secundum rationem illam non pertinet ad missionem, sed magis ad creationem, secundum quod res educuntur in esse, prout dicitur, quod per filium omnia facta sunt. Sed ratio verbi et amoris possunt se habere ad utrumque; et ideo ratio verbi et amoris pertinet ad creationem et ad missionem. Et praeterea, imitatio divinae naturae, quam filius perfecte accipit, est etiam secundum primos effectus, quibus in esse naturae subsistimus: qui non sufficiunt ad talem conjunctionis rationem qualem missio requirit.

Quartum concedimus.

Quaestiuncula 2

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod filius et spiritus sanctus dicuntur mitti ad sanctos secundum augmentum gratiae. Sed augmentum gratiae potest esse dupliciter: aut secundum intentionem ejusdem virtutis tantum, et ratione hujus augmenti non dicitur nova missio; aut secundum quod per augmentum gratiae perficit in novum usum vel actum gratiae, et secundum hoc dicitur spiritus sanctus et filius mitti nova missione; verbi gratia, notitia talis quae habetur de Deo, ut ex ea procedat amor, sufficit ad rationem missionis filii. Quando autem ita notitia per inspirationem elevatur ut etiam divina mysteria cognoscat, sic datur in dono prophetiae. Et similiter est de spiritu sancto, quia amor caritatis quicumque sufficit ad missionem spiritus sancti. Sed quando virtus amoris excrescit, ut ratione amoris conferatur sibi aliquis alius usus gratiae, ut miracula facere, vel sine difficultate omnem tentationem vincere, vel aliquid hujusmodi, tunc dicitur esse nova missio spiritus sancti. Quidam tamen dicunt quod in omni augmento gratiae gratum facientis, est missio divinae personae, quod etiam facile potest sustineri.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis non sit alius modus accipiendo generales modos, tamen est secundum aliquem specialem modum, inquantum secundum specialem usum gratiae assimilatur sibi illum ad quem fit missio. Vel etiam est in eo pleniori modo; et hoc sufficit ad missionem quantum ad secundam opinionem.

Ad secundum dicendum, quod revocare aberrantem accidit missioni ex parte ejus ad quem fit missio qui est in culpa. Missio enim determinat terminum ad quem, ut scilicet per

missionem gratia conferatur; non autem ex ratione missionis determinatur terminus a quo, sive sit status culpae, sive sit status naturalium tantum, vel etiam status minoris gratiae. Vel dicendum, quod quamvis non revocet actu errantem, tamen gratia facit ne erret, et haec est quaedam revocatio ab errore.

Quaestiuncula 3

Ad id quod ulterius quaeritur de Angelis et beatis, dicendum, quod visio quae est essentialis beatitudini, et caritas et huiusmodi quae pertinent ad praemium substantiale, non augentur in eis ex quo jam beati sunt effecti; sed per hoc non tollitur quin aliquae revelationes novae fiant in eis, cum quantumcumque perficiatur eorum cognitio, in infinitum a Dei cognitione excedatur; et secundum illas novas revelationes consurgunt ad Dei amorem, non quidem ut magis ament, sed ut sub alia ratione eorum amor dirigatur in Deum.

Dicendum igitur ad primum, quod Angelis facta est missio filii et spiritus sancti in ipsa collatione gratiae vel gloriae. Ulterius etiam fit ad eos missio filii et spiritus sancti, postquam beati sunt effecti, secundum novas revelationes et novos modos amandi. Et per hoc patet responsio ad primum. Quia quamvis non fiat ad eos missio secundum augmentum gratiae intensive, fit tamen, secundum quod quodammodo eorum gratia extensive ad plura augetur ex novis revelationibus.

Ad secundum dicendum, quod in eadem missione non est idem nuntius et ad quem fit missio; sed in diversis non est inconveniens. Dico igitur, quod in missione divinarum personarum ad nos, Angeli sunt missi vel nuntii, non tamquam ipsi menti illabentes, sed per ministerium exterius. In missione vero quae fit ad eos, non sunt ipsi sicut nuntii, nisi forte

secundum quod superiores Angeli cooperantur divinis personis in illuminatione inferiorum. Sed tamen non erit abire in infinitum: quia est devenire ad supremos Angelos, qui immediate lumen divinae revelationis recipiunt.

Quaestiuncula 4

Ad id quod ulterius quaeritur de Christo, dicendum, quod non est dubium quin ad humanam naturam in Christo missus sit Dei filius missione visibili quae est in carnem. Sed utrum ad Christum, secundum quod homo est, mittatur filius invisibiliter, vel spiritus sanctus visibiliter vel invisibiliter, dubium est. Quidam enim dicunt, quod ad ipsum nulla invisibilis missio facta est. Cujus rationem assignant, quia Christus ab initio conceptionis suae plenus fuit omni gratia: unde gratia in eo nullo modo fuit augmentata. Et ideo neque ratione collationis gratiae, neque ratione augmenti potest ad eum fieri missio invisibilis. Sed missio visibilis spiritus sancti ad ipsum facta est, ad manifestationem interioris gratiae et non alicujus missionis interioris quae aliquam novitatem in gratia importaret. Alii dicunt, et verius, ut videtur, quod ad animam Christi facta est missio invisibilis in collatione gratiae quam in initio suae conceptionis accepit; sed postmodum nulla missio ad eum facta est, quia nulla circa ipsius gratiam innovatio facta est.

Ad primum ergo dicendum, quod humana natura quamvis tempore non fuerit ante unionem, tamen prius est ipsam considerare secundum intellectum in se quam ut unitam; et ideo ad ipsam fit missio filii per gratiam unionis, quae dicitur missio in carnem. Similiter etiam secundum quod intelligitur unita, adhuc est distans a divina natura secundum conditionem naturae, quamvis non secundum unitatem

personae; et ideo ad naturam humanam etiam unitam potest fieri missio per gratiam invisibilem in mentem, quamvis tempore natura gratiam non praecedat.

Ad secundum dicendum, quod sanctificare est sanctum facere. Sanctum autem facere contingit dupliciter: vel ex non sancto, vel ex sancto. Ex non sancto dupliciter: vel privative, idest quod primum fuerit natum habere sanctitatem non habens, et sic sanctificari non convenit Christo; vel negative, et sic convenit Christo ex non sancto fieri sanctum secundum humanam naturam, quae prius quam esset, sancta non erat; et hoc sufficit ad rationem missionis. Ex sancto autem fieri sanctum, est dupliciter: vel ex minus sancto facere magis sanctum, et in tali sanctificatione adhuc salvatur ratio missionis, sed talis sanctificatio vel missio Christo non competit; vel secundum continuationem sanctitatis, ut sit sanctificari, in sanctitate continuari. Sed hoc proprie non dicitur. Unde haec sanctificatio non sufficit ad rationem missionis, quia non ponitur aliqua innovatio; quamvis talis sanctificatio Christo conveniat, ut ipse dicit Joan. 17, 19: ego pro eis sanctifico meipsum.

Ad tertium, secundum aliam opinionem, potest dici, quod non omnis datio est missio, sed illa quae fit alicui praeexistenti; quamvis hoc non multum habeat rationis.

Ad quartum patet responsio per praedicta, in corp. art.

Articulus 2. Utrum missio invisibilis fuerit plenior post incarnationem quam ante

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod missio invisibilis non plenior fuerit post incarnationem quam ante. Missio enim fit per quamdam irradiationem divinae bonitatis in donis gratiae gratum facientis. Sed sol corporalis, cui bonitatem divinam Dionysius assimilat, semper aequaliter irradiat. Ergo videtur quod missio omni tempore aequaliter fiat.

2. Praeterea, Augustinus dicit, quod caelibatus Joannis non praefertur conjugio Abrahae, et ita videtur quod sancti novi testamenti non sint majoris meriti quam sancti veteris testamenti. Sed plenitudo missionis attenditur secundum copiam gratiae, quae est principium merendi. Ergo videtur quod non plenius sit facta post incarnationem quam ante. Hoc etiam videtur, quod sancti veteris testamenti proponuntur nobis in exemplum perfectae virtutis, sicut patet ad Hebr. 11, ut Job proponitur in exemplum patientiae, Abraham in exemplum fidei; et sic de aliis.

1. Contra Augustinus, exponens illud Joan. 7, 39: nondum erat spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus ait: quomodo hoc intelligitur nisi quod illa datio spiritus vel missio futura erat qualis nunquam ante fuerat? Non enim antea nulla erat, sed non talis erat. Ergo videtur quod post incarnationem plenior fuerit.

Respondeo dicendum, quod de missione possumus loqui dupliciter: vel ex parte ipsius mittentis, et sic cum apud ipsum nulla sit transmutatio, aequalis fit missio in omni tempore; nisi forte secundum praedeterminationem sapientiae et praescientiae suae, secundum quod praedordinavit sine sui

mutatione, secundum diversas congruitates temporum, aliquid uno tempore facere, et non alio: vel ex parte eorum ad quos fit missio; et sic illi qui magis sunt parati ad perceptionem gratiae, plenior gratiam consequuntur. Dicendum igitur, quod quia per adventum Christi remotum est obstaculum antiquae damnationis, totum humanum genus effectum est paratius ad perceptionem gratiae quam ante: tum propter solutionem pretii, et victoriam Diaboli; tum etiam propter doctrinam Christi, per quam clarius nobis innotescunt divina. Et ideo, loquendo communiter, plenior facta est missio post incarnationem quam ante, quia de plenitudine ejus omnes accepimus. Sed verum est quod ad aliquas speciales personas est in veteri testamento plenissima facta missio secundum perfectionem virtutis; et ipsi tamen de plenitudine Christi acceperunt, in quantum in fide mediatoris salvati sunt, secundum Augustinum.

Ad primum igitur dicendum, quod illa ratio procedit ex parte ipsius mittentis, qui, quantum in se est, semper aequaliter se habet ad gratiam conferendam.

Ad secundum dicendum, quod sancti veteris testamenti dupliciter possunt considerari: vel quantum ad gratiam personalem, et sic per fidem mediatoris consecuti sunt gratiam aequae plenam his qui sunt in novo testamento et multis plus et multis minus; vel secundum statum naturae illius temporis, et sic cum adhuc continerentur obnoxii divinae sententiae pro peccato primi parentis, nondum soluto pretio, erat in eis aliquod impedimentum, ut non ad eos ita plena missio fieret, sicut fit in novo testamento etiam per traductionem in gloriam, in qua omnis perfectio naturae amovetur.

Articulus 3. Utrum per missionem invisibilem efficimur ne simus in hoc mundo

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per missionem invisibilem efficimur quod non in hoc mundo simus. Qui enim est in caelis, non est in mundo. Sed apostolus in persona omnium sanctorum dicit, Phil. 3, 20: nostra conversatio in caelis est. Ergo videtur quod sancti ad quos fit missio, non sint in mundo.

2. Item, Augustinus dicit, quod anima verius est ubi amat, quam ubi est. Sed esse essentialiter in aliquo, est verissimus modus essendi in eo. Ergo sancti essentialiter sunt in caelestibus, quae amant.

3. Praeterea, cum anima fit substantia incorporalis, non determinatur ad locum nisi per accidens. Ibi ergo erit anima essentialiter ubi est per accidens. Sed in suo objecto est anima per accidens sicut in sua materia. Ergo essentialiter est ubi est suum objectum.

4. Praeterea, nos dicimus Angelos esse in aliquo loco, propter hoc quod ibi operantur. Sed operatio animae est circa objectum. Ergo anima essentialiter est ubi est suum objectum.

1. Contra, forma nunquam excedit id cuius est forma. Sed anima est forma essentialis corporis. Ergo non est essentialiter nisi ubi est corpus. Corpus autem nunquam est extra mundum, quamdiu vivimus. Ergo missio invisibilis non facit nos in hoc mundo non esse.

Respondeo dicendum, quod anima nostra comparatur ad duo: scilicet ad corpus, cui dat esse substantiale, per quod etiam

ipsa est; non enim est aliud animae esse quam hoc quod corpori dat, ut supra dictum est, dist. 8, quaest. 5, art. 2. Comparatur etiam ad objectum suum, a quo recipit esse secundum perfectionem secundam, quod est esse accidentale. Et ideo anima essentialiter est ubi est corpus suum ad quod habet essentialem relationem. Ubi autem est objectum suum, non est essentialiter, sed solum per quamdam conformitatem: prout dicitur quod scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Et hoc modo intelligitur quod dicitur in littera: secundum quod aliquod aeternum mente percipimus, non in hoc mundo sumus; quia non conformatur affectus noster et intellectus mundanis rebus et caducis, sed caelestibus et aeternis; et sic etiam intelligendum est quod apostolus dicit: nostra conversatio in caelis est.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis esse substantiale animae sit in conjunctione ad corpus, tamen tota nobilitas ipsius est, secundum quod per actus suos nobilissimos suis perfectionibus coniungitur. Et ideo Augustinus dicit animam verius esse ubi amat, quia ibi est secundum suum nobiliter esse, quod est secundum perfectionem ultimam.

Ad tertium dicendum, quod locus non convenit animae nisi per accidens: tamen ad hoc quod in loco essentialiter esse dicatur, oportet quod etiam essentialiter coniungatur ei, ratione cuius sibi locus attribuitur. Sed anima non coniungitur objecto suo essentialiter, sed tantum secundum similitudinem ipsius receptam in anima: quia lapis non est in anima, sed species lapidis, secundum philosophum: cui etiam speciei, sive intentioni, coniungitur anima, non quantum ad esse primum, quod est substantiale, sed quantum ad esse secundum, quod est esse accidentale. Et ideo ratione objecti sui non dicitur

anima essentialiter esse in loco.

Ad quartum dicendum, quod operatio Angeli in res corporales est operatio activa; et ideo oportet quod per virtutem suam, quae non separatur ab essentia sua, jungatur corpori in quod operatur, sicut motor mobili. Sed operatio animae intellectualis in rem quam cognoscit et diligit, est operatio non activa, sed receptiva; et ideo non oportet quod jungatur ei essentialiter, sed quod intentio illius recipiatur in ipsa anima.

EXPOSITIO TEXTUS

Secundum quam etiam missus posset dici, quia ex hoc ipso quod filius a patre est, convenientiam habet ut ab eo mittatur, ut missio non secundum actum missionis intelligatur, sed secundum aptitudinem ad missionem. Et tunc unicuique mittitur, cum a quoquam cognoscitur. Hoc intelligendum est non tantum de cognitione speculativa, sed quae est etiam quodammodo experimentalis; quod ostendit hoc quod sequitur: atque percipitur, quod proprie experientiam in dono percepto demonstrat. Dicitur autem anima rationalis in Deum proficiens quantum ad statum viae, perfecta in Deo quantum ad statum patriae, ubi utraque missio complebitur propter perfectam cognitionem et perfectum amorem. Quomodo quotidie mittitur ad sanctos. Non quod ei qui gratiam habet, quotidie missio fiat: sed per hoc ostenditur nullum tempus esse determinatum missioni spiritus sancti vel filii, ad quod divina liberalitas coarctetur. Pater enim est (...) principium totius divinitatis. Hoc potest exponi dupliciter: primo ut in totalitate deitatis perfectio designetur; et sic principium totius deitatis pater dicitur, in quantum est principium filii, in quo est perfecta deitas. Sed hoc intentioni Augustini non competit: quia per hunc modum etiam filius totius divinitatis principium diceretur; quia spiritus sanctus, cujus est principium, perfectam divinitatem habet. Unde melius exponitur ut designetur totalitas divinarum personarum quantum ad numerum; ut sic intelligatur principium totius divinitatis, quia in omnibus personis divinis ipse est principium, non quod sui principium sit, sicut et fundamentum dicitur principium totius domus, quamvis non sui ipsius. Ideo vero melius dicitur principium deitatis quam divinitatis, quia divinum a Deo denominatur; unde divinitas importat participatam deitatem et non per essentiam, qualiter in Deo est.

DISTINCTIO 16. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam determinavit de processione temporali spiritus sancti in communi, hic descendit ad speciales modos missionis, et dividitur in partes duas: in prima determinat de missione visibili; in secunda de invisibili, 17 distinct., ibi: jam nunc accedamus ad assignandum missionem spiritus sancti qua invisibiliter mittitur in corda fidelium. Prima in duas: in prima distinguit duos modos processionis temporalis spiritus sancti; in secunda ostendit differentiam ipsius ad visibilem missionem filii, ibi: sed prius quaerendum est. Et haec in duas: in prima, ostendit differentiam per hoc quod filius secundum visibilem missionem minor patre dicitur, non autem spiritu sancto; in secunda ex consequenti ostendit alium modum quo pater major filio dici potest, quam propter missionem visibilem, ibi: Hilarius autem videtur dicere, quod pater major sit filio, nec tamen filius minor patre. Circa primum duo facit: primo ostendit quod filius propter missionem visibilem minor patre dicitur, non autem spiritu sancto; secundo ostendit quod propter eandem visibilem missionem filius seipso et spiritu sancto minor dici potest, ibi: notandum autem, quod filius, secundum quod homo factus est, non tantum patre, sed spiritu sancto, et etiam seipso minor dicitur. Ad intellectum hujus partis quatuor quaeruntur: 1 de ipsa missione visibili secundum se; 2 ad quos fieri debeat; 3 quibus speciebus; 4 per quos missio visibilis administrata sit.

Articulus 1. Utrum missio visibilis conveniat divinae personae

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod missio visibilis divinae personae non competat. Missio enim est, ut prius dictum est, dist. 15, qu. 1, art. 1, secundum quod divina persona aliquo novo modo est in aliquo quo prius non fuit. Sed in nulla creatura visibili potest esse aliquo modo quo prius non fuerit; est enim in omnibus creaturis essentialiter, potentialiter, praesentialiter; et praeter hoc est in sanctis mentibus per gratiam, quo modo in aliquo visibili corporeo esse non potest. Ergo videtur quod missio visibilis non possit esse.

2. Si dicis quod esse in illis creaturis visibilibus alio modo est, quia sicut in signo; contra, omnis effectus repraesentans causam est signum illius quo in ipsam potest deveniri. Sed omnes creaturae repraesentant ipsum Deum tamquam causam per imaginem vel vestigium. Ergo secundum hoc in omnibus creaturis mittetur visibiliter, nec alio modo erit in illis visibilibus creaturis, in quibus mitti dicitur, quam prius.

3. Praeterea, ratio sacramenti est quod in ipso sit Deus sicut in signo visibili. Si igitur propter hoc dicitur visibiliter mitti, quia in rebus visibilibus est, sicut in signis; tunc illae res essent sacramenta, et in omnibus sacramentis esset missio visibilis.

4. Praeterea, Augustinus dicit in littera, quod ex hoc spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur, quod facta est quaedam species creaturae ex tempore, in qua visibiliter ostenderetur. Sed in apparitionibus veteris testamenti in visibilibus creaturis ostendebantur divinae personae, sicut ipsi Abrahae, Genes. 18. Ergo secundum hoc videtur quod missio visibilis non sit aliud quam apparitio.

5. Si dicatur, quod missio visibilis ostendit missionem invisibilem, quod non facit apparitio; contra, per missionem invisibilem efficitur aliquis dignus Dei amore: sed nemo scit utrum amore vel odio dignus sit, Eccle. 9, 1, nec videtur hoc utile scire, quia alias non esset ita homini occultatum. Ergo videtur quod nulla visibilis apparitio fiat ad missionis interioris manifestationem.

6. Praeterea, nihil potest manifestari per aliquid, nisi sufficienter illud ducat in ipsum. Sed nulla creatura visibilis ducit sufficienter in cognitionem gratiae invisibilis. Ergo videtur quod invisibilis missio per visibiles species non manifestetur.

Respondeo dicendum, quod sicut processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem; ita etiam missio visibilis non est alia essentialiter ab invisibili missione spiritus sancti, sed addit solam rationem manifestationis per visibile signum. Ad rationem ergo visibilis missionis spiritus sancti tria concurrunt, scilicet quod missus sit ab aliquo; et quod sit in alio secundum aliquem specialem modum, et quod utrumque istorum per aliquod visibile signum ostendatur, ratione cuius tota missio visibilis dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa visibilis creatura, secundum quam missio dicitur visibilis, aliter se habet in missione visibili filii, et in missione visibili spiritus sancti. Quia in missione filii se habet non solum ut per quod vel in quo ostenditur missio, sed etiam ut ad quod fit missio; quia naturam humanam visibilem assumpsit in unitatem personae; secundum quam assumptionem visibiliter in carnem mitti dicitur. Et ideo in ipsa natura visibili quodam novo modo per

carnem existit, scilicet per unionem non tantum in anima, sed etiam in corpore. At in missione visibili spiritus sancti illa creatura visibilis non se habet ut ad quod fit missio; sed solum ut ostendens missionem invisibilem factam in aliquem; et ideo non oportet quod in illa creatura visibili sit novo modo nisi sicut in signo; sed est novo modo in eo ad quem fit missio.

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnis creatura significet Deum esse et bonitatem ipsius; non tamen significat ipsum esse per gratiam in aliquo nisi ad hoc specialiter instituat, sicut illae creaturae visibiles ad hoc specialiter factae sunt, ut in eis praesentia spiritus sancti insinuetur.

Ad tertium dicendum, quod per sacramenta significatur praesentia divinae inhabitationis, sicut in signis institutis, non ad tempus, sed semper. Sed illae creaturae visibiles non fuerunt institutae ut significarent gratiam divinae inhabitationis semper, sed solum in illo tempore determinato; et ideo non est simile. Vel aliter dicendum, et melius, quod sacramenta veteris legis significabant quidem gratiam affuturam, sed non praesentem, eo quod in eis gratia non conferebatur. Sacramenta vero novae legis non tantum sunt signa, sed etiam causae quodammodo; et ideo non significant gratiam ut jam habitam, sed ut per sacramenta inducendam. Sed illae species sunt tantum signa praesentis gratiae et non causae, sicut patet quod circa Christum, ad quem visibilis missio facta est, nihil gratiae invisibilis effectum est. Unde etiam omnes ad quos missio visibilis facta est, gratiam habent; non autem omnes quibus sacramenta conferuntur, gratiam suscipiunt, quia causalitas sacramentorum impeditur: significant enim gratiam, non ut existentem, sed ut causandam quodammodo per ipsa.

Ad quartum dicendum, quod missio visibilis includit in se

apparitionem, et super hoc aliquid addit, scilicet rationem missionis; quae in duobus consistit, ut dictum est, in corp. art. Unde de ratione apparitionis non est nisi quod aliquod divinum in signo visibili manifestetur, non autem quod manifestetur origo unius personae ab alia, nec inhabitatio secundum specialem modum essendi in eo cui fit apparitio, vel in aliquo alio, sicut patet in apparitione facta Abrahae; quamvis enim apparuerint tres ad manifestandum numerum personarum, tamen ordo unius personae, secundum quem est ab alio, in illo signo visibili non manifestabatur; et inde est quod apparitio potest patri convenire, non autem missio visibilis.

Ad quintum dicendum, quod nullus per se potest scire utrum dignus sit odio vel amore; sed potest sibi divinitus propter aliquam utilitatem manifestari; et non solum sibi, sed aliis etiam; quia quod est uni utile, non est utile omnibus. Unde non oportet quod si uni reveletur, quod omnibus.

Ad sextum dicendum, quod quamvis una creatura visibilis non sufficiat ad hoc quod ducat in cognitionem invisibilis missionis, tamen ex sua novitate excitat videntes in admirationem et inquisitionem, et tunc inquirentibus per gratiam invisibilem et per doctrinam praedicatoris exterius potest missio invisibilis designata edoceri.

Articulus 2. Utrum missio visibilis debuerit fieri ad patres veteris testamenti

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur etiam quod ad patres veteris testamenti missio visibilis fieri debuerit. Missio enim visibilis est signum invisibilis missionis. Sed ad patres veteris testamenti facta est missio invisibilis, ut supra dictum est, distinct. 15, qu. 5, art. 2. Ergo videtur quod etiam visibilis fieri debuerit.

2. Praeterea, constat quod gratia novi testamenti est gratia plenitudinis, inquantum de plenitudine Christi omnes accepimus. Si igitur ad illos de primitiva Ecclesia propter gratiae plenitudinem missio spiritus sancti fiebat, videtur quod etiam ad omnes fideles fieri debuerit.

3. Praeterea, per visibiles missiones et visibilia signa, apostoli notitiam fidei in multos diffuderunt, sicut dicitur Marci ult.: illi autem profecti, praedicaverunt ubique, domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis. Sed sicut illi tenebantur ad praedicationem fidei, ita etiam et praelati nostri temporis. Ergo videtur quod ad eos etiam missio visibilis fieri debeat.

4. Praeterea, constat quod beata virgo plenissimam gratiam habuit inter omnes puras creaturas. Si igitur missio visibilis fit ad ostendendum plenitudinem gratiae inhabitantis, videtur quod ad ipsam fieri debuerit missio specialis.

5. E contrario videtur quod ad Christum non debuit fieri missio. Missio enim visibilis est signum invisibilis missionis. Sed ad Christum nulla missio invisibilis spiritus sancti facta est, nisi forte in principio suae conceptionis. Ergo videtur quod

postmodum nulla missio visibilis ad eum fieri debuerit.

Respondeo dicendum, quod sicut in missione invisibili spiritus sancti ex plenitudine divini amoris redundat gratia in mentem, et per illum effectum gratiae accipitur cognitio illius personae divinae experimentalis ab ipso cui fit missio, ita in missione visibili attenditur alius gradus redundantiae, inquantum scilicet gratia interior propter sui plenitudinem quodammodo redundat in visibilem ostensionem, per quam manifestatur inhabitatio divinae personae, non tantum ei cui fit missio, sed etiam aliis. Unde oportet quod ad missionem visibilem duo concurrant, scilicet quod sit gratiae plenitudo in illis ad quos fit missio, et ulterius quod plenitudo ordinetur ad alios, ut per aliquem modum gratia abundans redundet in eos: propter quod manifestatio gratiae interioris non tantum habenti, sed etiam aliis fit. Et ideo Christo primo, et postmodum apostolis missio, visibilis scilicet, facta est, quia per eos plures gratia diffusa est, secundum quod per eos Ecclesia plantata est.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis aliqui patres veteris testamenti gratiam plenissimam acceperint personalem, tamen quia nondum erat tempus gratiae, propter impedimentum originalis peccati, a quo nondum morte Christi natura humana remedium acceperat, ideo non debuit significari plenitudo gratiae ut praesens, sed tantum ut futura in apparitionibus et legalibus sacramentis. Vel ex alia parte non erat tunc tempus spiritualis propagationis, per quam spirituali modo diversae gentes in Dei cognitione regenerantur, sed carnali propagatione cultus divinus a patribus in filios procedebat: et ideo non debuit significari gratia per missionem visibilem, quae significat gratiam tendentem in alios.

Ad secundum dicendum, quod fideles primitivae Ecclesiae erant quasi semen quoddam spirituale per quos debuit

pullulare fides in omnibus gentibus; et ideo ad eos visibilis missio facta est, ad ostendendum quod per eos plantanda erat Ecclesia in cognitione Dei per universum mundum.

Ad tertium dicendum, quod duplici ratione non oportet modo fieri missionem visibilem, sicut tunc: primo quia iste est naturalis ordo quod ex visibilibus in invisibilia veniatur. Unde primis tamquam adhuc rudibus in Dei cognitione signa visibilia ostendebantur; sed jam modo innotescente et publicata fide, sufficit cognitio in invisibilibus signis, quae sunt dona gratiarum mentibus infusa. Videmus enim aliquid proficere novae plantulae, quod postmodum sibi non adhibetur, quando ad perfectum venit. Alia ratio est, quia signa illa et visibiles missiones fuerunt quasi argumentum confirmans fidei veritatem. Illius autem cujus probatio semel perfecta est, non oportet probationem iterari; sed ex suppositione prioris probationis procedere. Ita etiam non oportet quod per nova signa modo fides probetur, sed per ea quae tunc facta sunt.

Ad quartum dicendum, quod inter alios qui fuerunt de primitiva Ecclesia, in die Pentecostes etiam beatæ virgini visibilis missio spiritus sancti facta est. Sed quamvis singularem plenitudinem gratiæ consecuta sit, tamen non fuit ad ipsam facta missio visibilis specialis: quia non ordinabatur gratia sua ad plantationem Ecclesiae per modum doctrinae et administrationis sacramentorum, sicut per apostolos factum est. Unde apostolus dicit 1 ad Timoth. 2, 12: mulierem in Ecclesia loqui non permitto.

Ad quintum dicendum, quod missio visibilis ostendit missionem invisibilem non semper tunc fieri, sed sufficit si etiam prius facta fuerit. Quare autem tunc missio visibilis ad Christum facta sit, dicetur infra, art. seq.

Articulus 3. Utrum missio visibilis fiat tantum in specie corporali

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod missio visibilis non solum fiat in specie corporali. Est enim triplex missionis genus, scilicet corporalis, imaginaria et intellectualis, ut dicitur in Glossa Isidori. Per quamlibet autem harum potest fieri divinorum manifestatio. Ergo videtur quod sicut est missio aliqua quae fit secundum visionem intellectualem, scilicet per gratiam invisibilem, et aliqua quae fit secundum corporalem, scilicet secundum species corporales; ita etiam sit aliqua secundum visionem imaginariam per species imaginarias.

2. Praeterea, quanto aliquid nobilius est, tanto nobiliores proprietates habet. Sed nobilioribus proprietatibus creatura nobilior divinam bonitatem repraesentat. Ergo cum missio visibilis sit ad manifestandum divinas personas, videtur quod semper per creaturas nobilissimas fieri debet, ut per stellam vel aliquid hujusmodi, et non per columbam vel ignem.

3. Praeterea, spiritum veritatis non decet aliqua fictio. Sed spiritus sanctus est spiritus veritatis, ut dicitur Joan. 15. Ergo non decet quod per aliquas species, quibus non subsit rei veritas, appareat; et ita videtur quod columba illa, in qua apparuit, verum animal fuerit, et linguae et ignis, verae linguae et verus ignis. Quod non videtur; quia non comburebat ignis, et columba, peracto illo officio, reversa est in pristinam materiam, ut sancti dicunt. Et praeterea si essent verae res, non ducerent in aliud.

4. Praeterea, spiritus sanctus unus est, ut dicitur 1 Corinth. 12, 13: uno spiritu potati sumus. Sed signum debet respondere signato. Ergo videtur quod in uno tantum signo spiritus

sanctus apparere debuerit.

5. Praeterea, sicut spiritus sanctus invisibiliter mittitur in mentem, ita et filius; et per utramque missionem ordinatur aliquis ad plantationem Ecclesiae. Cum igitur missio visibilis ad hoc ostendendum facta sit, videtur quod sicut spiritus sanctus visibilibus signis ad aliquos missus est, ita et filius etiam sine hoc quod carnem assumpsit.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. anteced., missio visibilis fit ad significandum plenitudinem gratiae redundantis in multos; propter quod manifestatio talis aliis etiam fit. Redundat autem gratia dupliciter, scilicet per instructionem, et per operationem, secundum quod se habet aliquo modo ille in quo est gratiae plenitudo, efficienter ad gratiam. Uterque autem modus redundantiae fuit in Christo. Ipse enim per doctrinam suam nos in Dei cognitionem adduxit, ut dicitur Joan. 1, 18: unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit. Ipse etiam gratiam dedit, inquantum Deus, effective, et inquantum homo, per modum meriti. Unde ad significandum redundantiam gratiae ipsius in nos per modum operationis, facta est missio visibilis ad ipsum in Baptismo: quia tunc ipse nihil accipiens a Baptismo, tactu suae mundissimae carnis vitam regenerantem contulit aquis, efficienter ut Deus, et meritorie ut homo. Et ideo in specie columbae facta est ad eum missio spiritus sancti, ad significandum fecunditatem spiritualem: quia columba animal fecundissimum est. Propter quod etiam pater apparuit in sono vocis naturalem filiationem ipsius protestans, dicens Matth. 17, 5: hic est filius meus dilectus. Ad cuius filiationis similitudinem per baptismalem gratiam in filios adoptionis regeneramur, ut dicitur Roman. 8, 29: quos praescivit, eos et praedestinavit conformes fieri imagini filii ejus. Ad insinuandum vero redundantiam gratiae ex ipso in alios per modum doctrinae,

apparuit spiritus super ipsum in nube lucida, cujus est lumen spargere. Job 37, 2: nubes spargunt lumen suum. In quo signatur effusio doctrinae per praedicationem, secundum Gregorium. Et hoc in transfiguratione, ut dicitur Matth. 17, secundum Glossam Augustini, et Bernardi. Et ideo cum vox patris tunc super ipsum intonuit: hic est filius meus dilectus, additum est, ipsum audite. Unde patet quod non oportet fieri visibilem missionem ad Christum a principio conceptionis suae; sed tunc quando incepit ejus gratia in alios redundare. Similiter etiam apostolis bis facta est visibilis missio spiritus sancti. Primo ad insinuandum redundantiam gratiae ex ipsis per modum operationis, in administrationem sacramentorum, in specie flatus, ut legitur Joan. 20: unde et ibi dicitur, 23: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt; ut ostenderetur quia talis auctoritas non devenit in eos nisi ex influxu capitis, scilicet Christi. In Christum autem devenit immediate ab ipso patre; et propter hoc in ipso significabatur haec auctoritas per volatum columbae desuper advenientis; in apostolis autem per speciem flatus a Christo procedentis. Secundo facta est ad eos missio visibilis, ad insinuandum redundantiam per modum doctrinae; et hoc in die Pentecostes, ut legitur actuum 2. Et ideo apparuit super eos in linguis igneis: verbis ut essent proflui, et caritate fervidi zelantes proximorum salutem.

Ad primum igitur dicendum, quod visio imaginaria dicitur proprie revelatio et non apparitio vel missio, et hujusmodi visiones prophetis saepe factae sunt. In missione enim visibili ostenditur praesentia gratiae inhabitantis. Species autem quae est in imaginatione, non est necessario rei praesentis, sicut species quae est in sensu; et ideo per corporales species exteriori visioni subjectas, magis debet manifestari interior missio, quam per imaginarias.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in nobilioribus creaturis divinae perfectionis similitudo, quo ad attributa essentialia, magis inveniatur expressa; tamen quo ad exitum unius personae ab alia, et quantum ad modum processionis donorum a Deo, et effectus ipsorum, potest etiam in ignobilioribus creaturis similitudo convenientior attendi, sicut fecunditas in columba et locutio in lingua, et hoc oportuit per missionem visibilem significari. Vel dicendum, secundum Dionysium, quod inferiores creaturae eo ipso quo magis distant a participatione divinarum personarum, convenientius per ea divina manifestantur vel significantur; quia non potest ex hoc aliquis error provenire propter manifestam distantiam eorum a divinis; qui error posset contingere, si per nobiles creaturas divina significarentur: de facili enim posset aliquis errare, credens aliquod numen esse in stella, vel in aliqua nobiliori creatura.

Ad tertium dicendum, quod columba illa non fuit verum et naturale animal, sed tantum similitudo columbae visibiliter ostensa in aliqua materia ad hoc praeparata. Unde etiam peracto officio in pristinam materiam est reversa. Nec fuit ibi aliqua fictio, quia illa similitudo columbae non ostendebatur ad manifestandum aliquam veritatem in ipsa columba, sed ad manifestandas proprietates invisibilis missionis. Et ideo non fuit ibi falsitas signi, quia signatum respondebat signo, et res similitudini; sicut aliquis loquens per metaphoricarum locutiones, non mentitur: non enim intendit sua locutione ducere in res quae per nomina significantur, sed magis in illas quarum illae res significatae per nomina similitudinem habent: similiter de igne. Sed natura visibilis in qua filius apparuit, assumebatur ad esse et non tantum ad signum; et ideo oportuit quod verum esse hominis haberet.

Ad quartum dicendum, quod species illae in quibus spiritus

sanctus apparuit, significant effectus spiritus sancti, secundum quos spiritus sanctus dicitur multiplex, quamvis substantialiter sit unus, ut dicitur Sap. 7. Et ideo secundum plures species apparuit et pluries. Sed quia natura visibilis, in qua filius apparuit, assumpta est ad esse unum in persona filii Dei; sicut est unum esse personae, ita est una tantum talis missio.

Ad ultimum dicendum, quod apparitio sub aliena specie, quae includitur in missione visibili, non competit nisi ei quod non habet speciem per quam corporaliter videri possit. Missio autem visibilis, ut dictum est, art. anteced., non debuit esse ante tempus gratiae. Tempus autem gratiae incepit, quando filius Dei carnem assumpsit. Et quia inseparabiliter assumpsit, ideo tempore quo convenit fieri visibilem missionem, semper habet speciem visibilem propriam, in qua videri potest. Unde nunquam competit sibi missio visibilis, nisi una quae est in natura assumpta. Quare autem spiritus sanctus naturam non assumpserit in unitatem personae, quaeretur in 3, distin. 1, quaest. 2, art. 3.

Articulus 4. Utrum species missionis visibilis sint formatae ministerio Angelorum

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod illae species visibiles, ministerio Angelorum formatae non sint. Dicit enim Augustinus, quod sermones Dei in novo testamento non per Angelos, sed per ipsum Deum facti sunt. Ergo illa locutio, sive ille sonus qui in novo testamento factus est, Matth. 17, 5: hic est filius meus dilectus, non est per Angelos formatus; et eadem ratione nec alia quae ad missionem pertinent visibilem.
2. Praeterea, corpori quod per Angelum formatur, unitur Angelus, sicut motor mobili. Si igitur illae species per Angelos formatae sunt, tunc sunt corpora assumpta ab Angelis. Ergo in eis non dicetur mitti divina persona, sed Angelus.
3. Item, sicut visibilis missio filii facta est per corpus assumptum, ita missio visibilis spiritus sancti per hujusmodi species. Sed corpus Christi assumptum, Angeli nullo modo formaverunt. Ergo nec species illas visibiles.
4. Contra, Gregorius 3 Moral. loquens de illa voce, qua pater respondit filio: et clarificavi, et clarificabo, Joan. 12, 28, ita dicit: nimirum de caelestibus loquens verba sua, quae ab hominibus audiri voluit, rationali administrante creatura formavit; et eadem ratio est de aliis. Ergo videtur quod omnes administratae sunt per Angelos.
5. Item, secundum Dionysium, haec est lex divinitatis, ut ultima a primis per media perficiantur. Sed Angeli sunt medii inter Deum et creaturam corporalem. Ergo videtur quod operationes quae fiunt in corporales creaturas, fiant ministerio Angelorum.

Respondeo dicendum, quod in hoc est duplex opinio. Quidam dicunt, quod in hoc differunt missiones novi testamenti ab apparitionibus veteris testamenti, quod apparitiones veteris testamenti factae sunt per Angelos, ut sancti communiter volunt; missiones autem novi testamenti factae sunt immediate per divinas personas. Quapropter in illis speciebus divinae personae mitti dicuntur, et non Angeli. Alii dicunt e contrario, quod utrumque Angelorum ministerio perfectum est. Videtur autem quod utrique quantum ad aliquid verum dicant. In utroque enim, scilicet apparitione veteris testamenti et missione visibili, est duo considerare: scilicet illud quod exterius apparet, et aliquid quod interius efficitur vel factum signatur. Sed tamen diversimode, quia in apparitione veteris testamenti illud exterius apparens non refertur ut signum ad illud quod interius est, sed ad aliquid aliud, sicut ad significandum Trinitatem, vel aliquid hujusmodi; unde illud quod interius est, nihil aliud est quam ipsa cognitio vel illuminatio animae de rebus quae per signa exteriora significantur. Et quia illuminationes divinae descendunt in nos, secundum Dionysium per Angelos, ideo ministerio Angelorum in illis apparitionibus utrumque factum est, scilicet et quod exterius est, et quod interius; et ideo nullo modo est ibi missio divinae personae, quae tantum attenditur secundum immediatum effectum ipsius personae divinae. In missione autem visibili, illud quod exterius apparet, est signum ejus quod interius est factum, vel tunc, vel prius; unde interius non ponitur tantum aliqua cognitio, sed aliquis effectus gratiae gratum facientis, qui est immediate a divina persona, ratione cujus divina persona mitti dicitur. Unde in missione visibili illud quod est interius, immediate sine ministerio Angelorum effectum est, propter quod ratione illius effectus persona divina mitti dicitur; sed quantum ad id quod est exterius, Angeli ministerium habent, ut Gregorius dicit.

Ad primum igitur dicendum, quod Augustinus loquitur de sermone quem filius Dei in corpore assumpto protulit, quem constat immediate a Deo esse prolatum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Angelus habeat operationem in creatura exterius apparente, non tamen habet in effectu interiori; et ideo ratione ejus persona divina mitti dicitur. Nec est inconveniens ut persona divina simul, et Angelus mittatur.

Ad tertium dicendum, quod corpus assumptum est unitum ipsi personae divinae, unione ad unum esse personale. Unde non decuit propter suam dignitatem ut non a Deo formaretur. Non autem similis ratio est in aliis.

Ad quartum dicendum, quod dictum Gregorii referendum est tantum ad illud quod exterius est, et non quantum ad interius significatum.

Ad quintum dicendum, quod dictum Dionysii habebat veritatem in effectibus qui a creatura possunt esse; non autem talis effectus est, gratia; et ideo quantum ad interius, quod est in missione visibili, Angeli non habent operationem, sed solum quantum ad exterius.

EXPOSITIO TEXTUS

Sed etiam minoratus est paulo minus ab Angelis. Sed contra est quod dicitur in Glossa Hebr., 5: natura humana, quam filius Dei assumpsit, nihil melius est, nisi solus Deus. Sed dicendum, quod dicitur minoratus secundum quid, scilicet propter corporis passionem; non autem propter naturae assumptae inferioritatem, quantum ad illud individuum in quo est assumpta. Quamvis non universaliter sit verum de humana natura, quod Angelis non sit inferior. Hilarius aliter dicere videtur. Videtur hoc esse impossibile; quia magis et minus relative dicuntur. Ergo si pater est major, filius est minor. Ad quod quidam dicunt, quod pater dicitur esse major filio, quia plures habet notiones; nec tamen filius est minor, quia una notio patris, scilicet innascibilitas, non habet correspondentem notionem in filio, ex qua filius minor dici possit. Sed hoc nec proprietas locutionis admittit. Tum quia secundum relationes non attenditur aequalitas vel inaequalitas, ut infra, dist. 19, ex verbis Augustini habebitur. Tum quia ex pluribus proprietatibus nulla res major dicitur, sed ex majori quantitate. Est etiam praeter intentionem Hilarii, ut verba sequentia ostendunt. Et ideo aliter dicendum est, quod dans et recipiens possunt comparari dupliciter; vel quantum ad id quod datur, vel quantum ad rationem dationis. Si primo modo, sic dans aliquando invenitur eo majus cui dat, quando scilicet non tantum recipit recipiens quantum est in dante; et aliquando aequale, quando tantumdem recipitur, sicut etiam in generatione univoca. Nunquam autem dans potest esse minus. Si autem considerentur secundo modo, sic dans ex eo quod dat, habet dignitatem quamdam, sed accipiens nullam imperfectionem habet ex hoc quod accipit, nisi imperfecte accipiat. Et ideo si comparemus patrem ad filium quantum ad id quod filio a patre datur, neque pater major neque filius

minor dicitur. Si autem quantum ad rationem dationis, sic dignitas dantis patri non subtrahitur, ratione cujus major dicitur, ut major magis sonet perfectionem dignitatis, quam comparationem magnitudinis. Sed quia filius perfecte recipit quicquid pater habet, nulla minoratio sibi convenit: et ideo etiam nullum nomen minorationis filio potest convenire. Et quamvis patri attribuatur auctoritas a sanctis, tamen filio non attribuitur subauctoritas, sed est per abusum loquentium praesumptum; et hoc sonant verba Hilarii dicentis quod major est donans, sed non est minor, cui unum esse donatur. Innascibilitatis imaginem. Sic expone: cui, scilicet filio, pater impartit, idest dat, esse: imaginem innascibilitatis, idest sui innascibilis; et hoc sacramento nativitatis, idest sacra et secreta nativitate.