

Sancti Thomae Aquinatis

**SCRIPTUM SUPER
SENTENTIIS**

LIBER PRIMUS

SECUNDA PARS

Sancti Thomae Aquinatis

SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS

LIBER PRIMUS

SECUNDA PARS

INDEX

DISTINCTIO 17. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum caritas sit aliquid creatum in anima

Articulus 2. Utrum caritas sit accidens

Articulus 3. Utrum caritas detur secundum capacitatem naturalium

Articulus 4. Utrum caritas certitudinaliter ab habente cognoscatur

Articulus 5. Utrum caritas sit ex caritate diligenda

DISTINCTIO 17. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum caritas augeatur

Articulus 2. Utrum caritas augeatur per additionem

Articulus 3. Utrum caritas augeatur quolibet actu

Articulus 4. Utrum augmentum caritatis habeat aliquem terminum

Articulus 5. Utrum caritas minuatur

DISTINCTIO 18. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum donum sit nomen essenziale

Articulus 2. Utrum donum sit proprium spiritus sancti

Articulus 3. Utrum per donum, quod spiritus sanctus est, dentur omnia dona

Articulus 4. Utrum eadem processione spiritus sanctus habeat quod sit donum et Deus

Articulus 5. Utrum spiritus sanctus possit dici donum nostrum

DISTINCTIO 19. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum aequalitas sit in divinis

Articulus 2. Utrum aequalitas in divinis sit mutua

DISTINCTIO 19. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum aeternitas sit substantia Dei

Articulus 2. Utrum nunc aeternitatis sit ipsa aeternitas

DISTINCTIO 19. QUAESTIO 3

Articulus 1. Utrum magnitudo competat Deo

Articulus 2. Utrum pater sit in filio et e converso

DISTINCTIO 19. QUAESTIO 4

Articulus 1. Utrum in divinis sit totum integrale

Articulus 2. Utrum in divinis sit totum universale

DISTINCTIO 19. QUAESTIO 5

Articulus 1. Utrum veritas sit essentia rei

Articulus 2. Utrum omnia sint vera veritate increata

Articulus 3. Utrum sint plures veritates aeternae

DISTINCTIO 20. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum filius sit omnipotens

Articulus 2. Utrum filius sit aequalis patri

Articulus 3. Utrum in divinis personis sit ordo

DISTINCTIO 21. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum ista propositio, solus Deus est Deus, sit falsa

Articulus 2. Utrum ista propositio, solus pater est Deus, sit vera

DISTINCTIO 21. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum ista propositio, Trinitas est solus Deus, sit vera

Articulus 2. Utrum pater sit solus Deus

DISTINCTIO 22. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum Deus sit nominabilis

Articulus 2. Utrum aliquod nomen possit dici proprie de Deo

Articulus 3. Utrum Deus habeat tantum unum nomen

Articulus 4. Utrum divisio nominum Dei posita ab Ambrosio sit insufficiens

DISTINCTIO 23. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum substantia, subsistentia, essentia, persona dicta de Deo sint synonyma

Articulus 2. Utrum nomen persona dicatur proprie de Deo

Articulus 3. Utrum persona significet substantiam

Articulus 4. Utrum persona praedicetur pluraliter

in divinis

DISTINCTIO 24. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum Deus possit dici unus

Articulus 2. Utrum in Deo sit aliquis numerus

Articulus 3. Utrum unitas et numerus ponant aliquid in divinis vel removeant

Articulus 4. Utrum unum et numerus significant essentiam

DISTINCTIO 24. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum in Deo sit diversitas

Articulus 2. Utrum Trinitas sit nomen essentiale

DISTINCTIO 25. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum definitio personae posita a Boetio sit competens

Articulus 2. Utrum persona dicatur univoce de Deo et creaturis

Articulus 3. Utrum persona sit commune tribus personis

Articulus 4. Utrum tres personae possint dici tres res

DISTINCTIO 26. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum hypostasis proprie dicatur in divinis

Articulus 2. Utrum remotis relationibus per intellectum, hypostases remaneant distinctae

DISTINCTIO 26. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum relationes divinae sint omnino nihil

Articulus 2. Utrum relationes originis distinguant hypostases

Articulus 3. Utrum notiones sint tantum quinque

DISTINCTIO 27. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum proprietates ad invicem distinguantur

Articulus 2. Utrum operatio personalis praecedat secundum rationem relationem personae

DISTINCTIO 27. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum verbum dicatur proprie in divinis

Articulus 2. Utrum verbum dicatur personaliter

Articulus 3. Utrum verbum dicat semper respectum ad creaturam

DISTINCTIO 28. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum innascibilitas sit proprietas patris

Articulus 2. Utrum innascibilitas sit proprietas personalis patris

DISTINCTIO 28. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum definitio imaginis: imago est species indifferens ejus rei ad quam imaginatur, sit competens

Articulus 2. Utrum imago dicatur essentialiter

Articulus 3. Utrum spiritus sanctus possit dici imago

DISTINCTIO 29. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum una persona sit principium alterius

Articulus 2. Utrum principium dicatur univoce de Deo secundum quod dicitur principium divinae personae et creaturae

Articulus 3. Utrum proprietas patris et filii, qua dicuntur principium spiritus sancti, sit tantum una

Articulus 4. Utrum pater et filius sint unum principium spiritus sancti

DISTINCTIO 30. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum aliquid dicatur de Deo ex tempore

Articulus 2. Utrum quae dicuntur de Deo ex tempore, significant divinam essentiam

Articulus 3. Utrum habitudines designatae in nominibus dictis de Deo ex tempore, sint realiter in Deo

DISTINCTIO 31. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum aequalitas ponat aliquid in divinis

Articulus 2. Utrum attributa essentialia hujusmodi debeant appropriari divinis personis

DISTINCTIO 31. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum Hilarius convenienter appropriet aeternitatem patri, speciem filio, usum spiritui sancto

DISTINCTIO 31. QUAESTIO 3

Articulus 1. Utrum Augustinus convenienter appropriet unitatem patri, aequalitatem filio, nexum spiritui sancto

Articulus 2. Utrum omnia sint unum propter patrem

DISTINCTIO 32. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum pater diligat filium spiritu sancto

Articulus 2. Utrum pater diligat se spiritu sancto

Articulus 3. Utrum pater et filius diligant nos spiritu sancto

DISTINCTIO 32. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum pater sit sapiens sapientia genita

Articulus 2. Utrum filius sit sapiens sapientia genita

DISTINCTIO 33. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum relationes divinae sint essentia divina

Articulus 2. Utrum proprietates sint personae

Articulus 3. Utrum proprietates sint in personis et in essentia

Articulus 4. Utrum essentialia adjectiva praedicentur de proprietatibus

Articulus 5. Utrum contrariae opiniones de notionibus possint esse sine peccato

Sancti Thomae Aquinatis

SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS

LIBER PRIMUS

SECUNDA PARS

DISTINCTIO 17. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam determinavit de missione visibili spiritus sancti, hic determinat de missione ejus invisibili; et dividitur in duas partes: in prima determinat veritatem, secundum suam opinionem; secundo determinat objectiones in contrarium factas, ibi: hic quaeritur, si caritas spiritus sanctus est, cum ipsa augeatur et minuatur in homine (...) utrum concedendum sit quod spiritus sanctus augeatur vel minuatur in homine. Circa primum tria facit: in prima praedicat intentionem; in secunda proponit veritatem, ibi: hoc autem ut intelligibilius doceri ac plenius perspicere valeat, praemittendum est quiddam ad hoc valde necessarium; in tertia inducit probationem, ibi: ne autem in re tanta aliquid de nostro influere videamur, sacris auctoritatibus, quod dictum est, corroboremus. Et haec dividitur in duas, secundum duo quae probat: primo probat, caritatem esse ipsum spiritum sanctum; secundo probat,

spiritum sanctum tunc dari nobis quando nos facit Deum diligere, ibi: tunc enim mitti vel dari dicitur, cum ita in nobis est ut faciat nos diligere Deum. Prima in duas: in prima probat, caritatem esse spiritum sanctum; in secunda excludit quamdam responsionem, ibi: sed ne forte aliquis dicat, illud dictum esse per expressionem causae, Deus caritas est (...) occurrit Augustinus. Circa primum duo facit: primo ostendit, caritatem esse Deum; secundo specialiter ipsam esse spiritum sanctum, ibi: cum autem fraterna dilectio sit Deus, nec pater est nec filius, sed tantum spiritus sanctus, qui proprie in Trinitate dilectio vel caritas dicitur. Ad intellectum hujus partis quinque quaeruntur: 1 utrum caritas sit aliquid creatum in anima; 2 utrum sit substantia, vel accidens; 3 ad quam mensuram detur; 4 utrum possit cognosci ab habente ipsam; 5 utrum ipsa caritas sit ex caritate diligenda.

Articulus 1. Utrum caritas sit aliquid creatum in anima

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit aliquid creatum in anima. Agens enim quod sine medio operatur perfectius est quam illud quod non agit nisi per medium. Sed spiritus sanctus operatur in nobis velle et perficere in actibus meritoriis, secundum apostolum: qui enim spiritu Dei aguntur hi filii Dei sunt, Roman. 8, 14. Ergo cum ipse sit perfectissimum agens, videtur quod non moveat ad hanc operationem per aliquem habitum creatum medium.

2. Item, sicut anima se habet ad corpus ut vita ipsius, ita se habet Deus ad animam, ut dicit Augustinus. Sed anima non vivificat corpus per aliquam formam mediam. Ergo nec spiritus sanctus animam per habitum medium.

3. Praeterea, esse gratiae immediatius est a Deo et propinquius, quam esse naturae. Sed Deus in creatione non est usus aliquo medio, quando naturam instituit. Ergo nec in recreatione, quando gratiam infundit.

4. Hoc etiam ostenditur ex dignitate caritatis. Omnis enim creatura est vanitas. Si ergo caritas est creatura, vanitas erit. Sed vanitas non conjungit veritati, nec confirmat in veritate. Ergo caritas non conjungeret nos Deo; quod falsum est.

5. Praeterea, nullum finitum est virtutis infinitae: cum virtus fluat ab essentia. Sed omnis creatura finita est. Ergo nullius creaturae virtus infinita est. Sed virtus caritatis infinita est, quia movet per infinitam distantiam; conjungit enim creaturam creatori, et facit de peccatore justum. Ergo videtur quod non sit creatura.

6. Item, nulla creatura est dignior quam anima Christi. Sed caritas est dignior quam anima Christi; quia ipsa caritate anima Christi bona est. Ergo caritas non est creatura.

7. Praeterea, majori bono debetur major amor. Sed Deus est infinitum bonum, et infinita fecit pro nobis. Igitur debemus sibi infinitum amorem. Sed amor quo diligimus Deum, est caritas. Ergo caritas est quid infinitum. Ergo non est creatura.

8. Praeterea, omne creatum est in praedicamento aliquo. Sed quidquid continetur in decem generibus, est aliqua natura. Si ergo caritas sit quid creatum, erit natura quaedam. Sed natura adveniens naturae non facit nisi naturam. Ergo anima habens caritatem, si caritas sit quid creatum, non habebit nisi esse naturae. Sed per caritatem potest mereri. Ergo natura aliqua per se poterit in actus meritorios; quod est haeresis Pelagiana. Videtur ergo quod caritas non sit quid creatum.

1. Contra, omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sed amor increatus, qui est spiritus sanctus, participatur in creatura. Ergo secundum modum ipsius creaturae. Sed modus ejus est finitus. Ergo oportet quod recipiatur in creatura aliquis amor finitus. Sed omne finitum est creatum. Ergo in anima habente spiritum sanctum, est aliqua caritas creata.

2. Item, omnis assimilatio fit per formam aliquam. Sed per caritatem efficimur conformes ipsi Deo; qua amissa, dicitur anima deformari. Ergo videtur quod caritas sit quaedam forma creata manens in anima.

3. Praeterea constat quod Deus aliquo modo est in sanctis quo non est in creaturis. Sed ista diversitas non potest poni ex

parte ipsius Dei, qui eodem modo se habet ad omnia. Ergo videtur quod sit ex parte creaturae, scilicet quod ipsa creatura habeat aliquid quod alia non habent. Aut ergo habet ipsum divinum esse; et sic omnes iusti assumerentur a spiritu sancto in unitatem personae, sicut natura humana assumpta est a Christo in unitatem personae ipsius filii Dei: quod non potest esse. Aut oportet quod illa creatura, in qua speciali modo Deus esse dicitur, habeat in se aliquem effectum Dei, quem alia non habent. Iste autem effectus non potest esse tantum actus; quia sic in iustis dormientibus non esset alio modo quam in aliis creaturis. Ergo oportet quod sit aliquis habitus. Oportet igitur aliquem habitum caritatis creatum esse in anima, secundum quem spiritus sanctus ipsam inhabitare dicitur.

Respondeo dicendum, quod tota bonitas ipsius animae est ex caritate: unde quantum bona est tantum habet de caritate; et si caritatem non habeat, nihil est, sicut dicitur 1 Corinth., 13. Constat autem quod per caritatem anima non habet minus de bonitate in esse gratiae, quam per virtutem acquisitam in esse politico. Virtus autem politica duo facit: quia facit bonum habentem, et opus eius bonum reddit. Multo fortius igitur hoc facit caritas. Neutrum autem horum effici poterit, nisi caritas sit habitus creatus. Constat enim quod omne esse a forma aliqua inhaerente est, sicut esse album ab albedine, et esse substantiale a forma substantiali. Sicut igitur non potest intelligi quod paries sit albus sine albedine inhaerente; ita non potest intelligi quod anima sit bona in esse gratuito sine caritate et gratia informante ipsam. Similiter etiam, cum actus proportionetur potentiae operativae sicut effectus propriae causae, impossibile est intelligere quod actus perfectus in bonitate sit a potentia non perfecta per habitum; sicut etiam calefacere non potest esse ab igne nisi mediante calore. Et ideo cum actus caritatis perfectionem quamdam habeat ex hoc quod est meritorius omnibus modis, oportet ponere, caritatem esse

habitum creatum in anima; quae quidem efficienter est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab amore, qui est spiritus sanctus: et ideo frequenter invenitur quod spiritus sanctus sit amor quo diligimus Deum et proximum, sicut etiam dicitur a Dionysio, quod esse divinum est esse omnium rerum, in quantum scilicet ab eo omne esse exemplariter deducitur. Magister tamen vult quod caritas non sit aliquis habitus creatus in anima; sed quod sit tantum actus qui est ex libero arbitrio moto per spiritum sanctum, quem caritatem dicit. Ad cuius explanationem, quidam dixerunt, quod sicut lux dupliciter potest considerari, vel prout est in se, et sic dicitur lux; vel prout est in extremitate diaphani terminati, et sic lux dicitur color (quia hypostasis coloris est lux, et color nihil aliud est quam lux incorporata); ita dicunt, quod spiritus sanctus, prout in se consideratur, spiritus sanctus et Deus dicitur; sed prout consideratur ut existens in anima, quam movet ad actum caritatis, dicitur caritas. Dicunt enim, quod sicut filius univit sibi naturam humanam solus, quamvis sit ibi operatio totius Trinitatis; ita spiritus sanctus solus unit sibi voluntatem, quamvis ibi sit operatio totius Trinitatis. Sed hoc non potest stare; quia unio humanae naturae in Christo terminata est ad unum esse personae divinae: et ideo idem actus numero est personae divinae et naturae humanae assumptae. Sed voluntas alicujus sancti non assumitur in unitatem suppositi spiritus sancti. Unde cum operatio a supposito unitatem habeat et diversitatem; non potest esse quod intelligatur esse una operatio voluntatis et spiritus sancti, nisi per modum quo Deus operatur in qualibet re. Sed iste modus non sufficit ad operationis perfectionem; quia operatio consequitur conditiones causae proximae in necessitate et contingentia et perfectione et hujusmodi, et non primae causae. Unde non est intelligere quod sit operatio perfecta voluntatis per quam uniatur spiritui sancto, nisi sit ibi habitus perficiens potentiam operativam: nec potest esse similitudo actus voluntatis ad

spiritum sanctum, nisi sit similitudo spiritus sancti in anima per aliquam formam, quae est principium actus quo spiritui sancto conformetur; quia actus ad hoc non sufficit, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod in gratificatione animae est considerare duplicem operationem spiritus sancti. Unam, quae terminatur ad esse secundum actum primum qui est esse gratum in habendo habitum caritatis. Aliam, secundum quam operatur actum secundum, qui est operatio movens voluntatem in opus dilectionis: et utroque modo oportet incidere medium non propter indigentiam vel defectum ipsius spiritus operantis, sed propter necessitatem animae recipientis; sed diversimode. Quia quo ad primum effectum, qui est esse gratiae, caritas est medium per modum causae formalis: quia nullum esse potest recipi in creatura, nisi per aliquam formam. Ad effectum autem secundum, qui est operatio, est medium caritas in ratione causae efficientis secundum quod virtutem quae est principium operandi reducimus in causam agentem: quia etiam non est possibile aliquam operationem perfectam a creatura exire, nisi principium illius operationis sit perfectio potentiae operantis, prout dicimus habitum elicentem actum esse principium ejus.

Ad secundum dicendum, quod anima comparatur ad corpus non tantum ut causa agens, secundum quod est motrix corporis, sed etiam ut forma; unde formaliter seipsa facit vivere corpus, secundum quod vivere dicitur esse viventium. Deus autem non est forma ipsius animae vel voluntatis, qua formaliter vivere possit; sed dicitur vita animae sicut principium exemplariter influens vitam gratiae ipsi. Similiter dicendum de luce, quod lux potest dupliciter considerari. Vel prout est in ipso corpore lucido; et sic se habet ad illuminationem aeris ut principium efficiens, nec illuminat nisi

per formam luminis influxam ipsi diaphano illuminato: vel prout est in diaphano illuminato; et sic est forma ipsius, qua formaliter est lucidum. Deus autem dicitur esse illuminans lux per modum lucis quae est in ipso corpore lucenti per se, et non per modum quo illuminatum formaliter illuminatur a forma lucis in ipso recepta. Sed illi lumini recepto assimilatur caritas vel gratia recepta in anima.

Ad tertium dicendum, quod omnino simile est de creatione et recreatione. Sicut enim Deus per creationem contulit rebus esse naturae, et illud esse est formaliter a forma recepta in ipsa re creata, quae est quasi terminus operationis ipsius agentis; et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur: ita etiam et in recreatione Deus confert animae esse gratiae; et principium formale illius esse est habitus creatus, quo etiam perficitur operatio meritoria quam Deus in nobis operatur; et ita iste habitus creatus partim se habet ad operationem spiritus sancti ut terminus, et partim ut medium.

Ad quartum dicendum, quod caritas, inquantum est ex nihilo, habet quod sit vanitas; sed inquantum procedit a Deo ut similitudo ipsius, non habet rationem vanitatis, immo conjungendi ipsi Deo.

Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur facere dupliciter: vel per modum efficientis, sicut pictor facit parietem album; vel per modum formae, sicut albedo facit album. Facere igitur de peccatore justum vel Deo conjunctum, est ipsius Dei sicut efficientis, et ipsius caritatis sicut formae. Unde non potest concludi quod caritas sit virtutis infinitae, sed solum quod est effectus virtutis infinitae.

Ad sextum dicendum, quod nobilitas aliquorum potest attendi

dupliciter: vel simpliciter, vel secundum quid. Videtur autem simpliciter dignius esse quod secundum suum esse nobilius est, et hoc modo anima Christi et anima cujuscumque justus est nobilior quam caritas creata, quae habet esse accidentis. Videtur etiam aliquid dignius secundum quid, quod secundum aliquod dignius est; et hoc modo caritas creata est nobilior quam anima Christi. In quolibet enim genere actus est nobilior quam potentia, quantum ad illud genus. Unde sicut albedo corporis Christi quantum ad hoc esse quod est esse album, est nobilior quam sit corpus Christi; ita etiam scientia ejus creata est nobilior quam anima ejus quantum ad hoc quod est esse scientem, quod est esse secundum quid. Et similiter caritas quantum ad tale esse: quia se habet in esse illo ad animam Christi, sicut actus ad potentiam.

Ad septimum dicendum, quod secundum philosophum, nunquam in quibusdam amicitis contingit aequivalens reddere: sed sufficit ad aequitatem amicitiae illud quod est possibile reddi; sicut filius nunquam potest patri carnali reddere aliquid aequivalens ei quod ab ipso accepit, scilicet esse et doctrinam et nutrimentum. Multo minus divinis beneficiis et bonitati suae possumus reddere amorem aequivalentem. Unde non sequitur quod amor quo Deum diligimus, sit infinitus quantum ad substantiam actus; sed infinitatem habet ex hoc quod objectum amoris omnibus aliis praepositur: sed sufficit quod amemus cum amore commensurato nobis.

Ad ultimum dicendum, quod natura dicitur multipliciter, secundum Boetium: dicitur enim uno modo natura omne quod est, vel substantia vel accidens; et hoc modo gratia est natura quaedam. Alio modo dicitur natura quod est principium motus et quietis ipsius in quo est, unde illud dicitur esse naturale vel quod causatur a principiis naturalibus, vel causari potest; et

hoc modo caritas non est natura, quia per principia naturalia creaturae non potest causari; et secundum hunc modum dicit Pelagius, per naturalia sola hominem posse in actus meritorios.

Articulus 2. Utrum caritas sit accidens

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit accidens. Nullum enim accidens extenditur ultra suum subjectum. Sed caritas extenditur ultra suum subjectum, quia caritate etiam alios amamus. Ergo videtur quod caritas non sit accidens.

2. Item, omne accidens est causatum a substantia; quia, secundum Avicennam, subjectum est quod est in se completum, praebens alteri occasionem essendi. Sed caritas non causatur a principiis animae in qua est. Ergo videtur quod non sit accidens.

3. Praeterea, nullum accidens est melius et nobilius suo subjecto. Sed caritas est melior quam anima. Ergo non est in anima sicut accidens in subjecto. Probatio mediae. Propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed anima est bona propter caritatem. Ergo caritas est melior.

4. Item, agens semper est honorabilius patiente, secundum philosophum. Sed caritas agit in animam, mundando ipsam a peccatis. Ergo est honorabilior anima, et ita idem quod prius.

1. Contra, quidquid potest adesse et abesse praeter subjecti corruptionem, est accidens. Caritas est hujusmodi. Ergo et cetera.

Respondeo dicendum, quod omne illud quod advenit alicui post esse completum, advenit sibi accidentaliter; nisi forte assumatur ad participationem ipsius esse substantialis, sicut dictum est supra, 8 dist., quaest. 5, art. 2, de anima. Sed hoc tamen non sufficit ut dicatur accidens in se: potest enim

aliquid in se substantia esse, et advenire alicui accidentaliter, sicut vestimenta; sed si adveniat post esse completum ut forma inhaerens, de necessitate est accidens. Et quia post esse naturale animae advenit sibi caritas ut forma perficiens ipsam ad esse gratiae, prout dictum est, art. antec., ideo oportet quod sit accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod idem accidens numero nunquam extenditur ultra subjectum suum, idest ut sit in alio sicut in subjecto; sed bene extenditur extra subjectum suum sicut ad objectum operationis; sed diversimode in operatione activa et passiva. Quia in activa extenditur ad objectum extrinsecum, imprimens similitudinem formae suae in ipso, sicut patet quod calor ignis active calefacit aliud corpus, et est operatio activa. Similiter etiam quando est operatio passiva, et extenditur in aliud objectum extrinsecum, cujus similitudo in ipso recipitur; et ita anima per habitum scientiae scit ea quae sunt extra ipsam, et per habitum amoris eadem amat.

Ad secundum dicendum, quod subjectum diversimode se habet ad diversa accidentia. Quaedam autem sunt accidentia naturalia quae creantur ex principiis subjecti; et hoc dupliciter: quia vel causantur ex principiis speciei, et sic sunt propriae passiones, quae consequuntur totam speciem; vel ex principiis individui, et sic sunt communia consequentia principia naturalia individua. Sunt etiam quaedam accidentia per violentiam inducta, sicut calor in aqua, et ista sunt repugnantia principiis subjecti. Quaedam autem sunt quae quidem causantur ab extrinseco non repugnantia principiis subjecti, sed magis perficientia ipsa, sicut lumen in aere: et ita etiam caritas in anima est ab extrinseco. Tamen sciendum, quod omnibus accidentibus, communiter loquendo, subjectum est causa quodammodo, inquantum scilicet accidentia in esse subjecti sustentantur; non tamen ita quod ex principiis subjecti

omnia accidentia educantur.

Ad tertium dicendum, quod eadem ratione posset probari quod nulla perfectio animae esset accidens, nec aliqua perfectio corporis: quia unumquodque perfectibile habet bonitatem ex sua perfectione. Dicendum est igitur, quod simpliciter anima est melior caritate, et quodlibet subjectum suo accidente; sed secundum quid est e converso. Cujus ratio est, quia esse, secundum Dionysium est nobilius omnibus aliis quae consequuntur esse: unde esse simpliciter est nobilius quam intelligere, si posset intelligi intelligere sine esse. Unde illud quod excedit in esse, simpliciter nobilius est omni eo quod excedit in aliquo de consequentibus esse; quamvis secundum aliud possit esse minus nobile. Et quia anima et quaelibet substantia habet nobilius esse quam accidens, ideo simpliciter nobilior est. Sed quantum ad aliquod esse, vel secundum aliquod accidens, potest accidens esse nobilius, quia se habet ad substantiam sicut actus ad potentiam; et hanc bonitatem consequentem habet substantia ab accidentibus, sed non bonitatem primam essendi.

Ad quartum dicendum, quod caritas non dicitur agere in animam per modum efficientis, sed solum formaliter; et secundum id quod forma est, quantum ad esse secundum, nobilior est.

Articulus 3. Utrum caritas detur secundum capacitatem naturalium

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas detur secundum capacitatem naturalium. Ita dicitur Matth. 25, 15: dedit unicuique secundum propriam virtutem; ubi Glossa Hieronymi: non pro largitate vel paritate, alii plus vel minus recipiunt; sed secundum virtutem recipientium. Sed ante adventum caritatis non intelligitur nisi virtus quae est secundum naturalia. Ergo videtur quod secundum capacitatem naturalium caritas infundatur.

2. Item, sicut se habet forma substantialis ad esse naturae, ita caritas ad esse gratiae. Sed forma substantialis datur secundum capacitatem materiae, ut dicit Plato. Ergo et caritas datur secundum capacitatem naturae, quae per eam perficitur.

3. Praeterea, sicut gloria praesupponit gratiam, ita gratia praesupponit naturam. Sed gloria datur secundum modum gratiae, ut qui plus habet de capacitate, plus etiam de gloria recipiat. Ergo videtur quod etiam caritas detur secundum capacitatem naturae, ut qui meliora naturalia habet, major sibi caritas infundatur.

4. Item, in quibuscumque invenitur perfectio ejusdem rationis, videtur esse idem modus consequendi illam perfectionem, cum unaquaeque res proprium modum habeat. Sed caritas invenitur in hominibus et Angelis secundum rationem eandem, quod patet ex actu et fine. Cum igitur Angeli consecuti sint majorem caritatem et meliora gratuita, secundum gradum naturalium, videtur etiam quod in hominibus ita sit.

1. Contra, natura angelica altior est et sublimior quam natura humana. Sed aliqui homines, secundum gradum gratiae assumuntur ad sublimius praemium quam Angeli, cum, secundum Gregorium, ad singulos ordines Angelorum aliqui homines assumantur. Ergo videtur quod perfectiones gratiae et gloriae non dentur secundum mensuram naturalium. Hoc idem videtur per hoc quod dicitur Prov. 30, 28: stellio manibus nititur; ubi dicit Gregorius quod gratia major infunditur, secundum quod ad habendum gratiam aliquis magis nititur.

Respondeo dicendum, quod, cum Deus habeat se aequaliter ad omnia, oportet quod diversitas donorum receptorum ab ipso, attendatur secundum diversitatem recipientium. Diversitas autem recipientium attenditur, secundum quod aliquid est magis aptum et paratum ad recipiendum. Sicut autem videmus in formis naturalibus, quod per dispositiones accidentales, sicut calorem et frigus et hujusmodi, materia efficitur magis vel minus disposita ad suscipiendum formam; ita etiam in perfectionibus animae ex ipsis operibus animae anima efficitur habilior vel minus habilis ad consequendum perfectionem suam. Sed tamen differenter se habent operationes animae ad perfectiones infusas vel acquisitas. Acquisitae enim perfectiones sunt in natura ipsius animae, in potentia, non pure materiali sed etiam activa, qua aliquid est in causis seminalibus. Sicut patet quod omnis scientia acquisita est in cognitione primorum principiorum, quae naturaliter nota sunt, sicut in principiis activis ex quibus concludi potest. Et similiter virtutes morales sunt in ipsa rectitudine rationis et ordine, sicut in quodam principio seminali. Unde philosophus, dicit esse quasdam virtutes naturales, quae sunt quasi semina virtutum moralium. Et ideo operationes animae se habent ad perfectiones acquisitas, non solum per modum dispositionis, sed sicut principia activa. Perfectiones autem infusae sunt in natura ipsius animae sicut in potentia materiali et nullo modo

activa, cum elevent animam supra omnem suam actionem naturalem. Unde operationes animae se habent ad perfectiones infusas solum sicut dispositiones. Dicendum est igitur, quod mensura secundum quam datur caritas, est capacitas ipsius animae, quae est ex natura simul, et dispositione quae est per conatum operum: et quia secundum eundem conatum magis disponitur natura melior; ideo qui habet meliora naturalia, dummodo sit par conatus, magis recipiet de perfectionibus infusis; et qui pejora naturalia, quandoque magis recipiet, si adsit major conatus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus recipientis non est considerata secundum naturam tantum; sed etiam secundum dispositionem conatus advenientem naturae: et ita etiam est in formis substantialibus respectu materiae.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod ipsa gratia est dispositio naturae ad gloriam. Unde non requiritur quod interveniat alia dispositio inter caritatem et gloriam: sed inter naturam et gratiam cadit conatus medius, quasi dispositio.

Ad quartum dicendum, quod in Angelis non est aliquid quod contendat ad motum naturae intellectualis, ex quo conatus naturae retardetur, sicut in natura hominis est natura sensitiva, quae tendit in contrarium de se motus naturae intellectivae, scilicet delectabile secundum sensum, nisi cogatur et reguletur ab ipsa; et ideo in Angelis est diversitas secundum diversitatem naturae. Haec tamen melius in 2, dist. 3, quaest. 1, art. 4, dicentur.

Articulus 4. Utrum caritas certitudinaliter ab habente cognoscatur

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caritas certitudinaliter ab habente cognoscatur. Ita enim dicitur in littera: magis novit quis dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Sed fratrem suum certitudinaliter cognoscit. Ergo multo magis caritatem qua ipsum diligit.

2. Item, philosophus dicit, contra Platonem, quod inconueniens est habere nos nobilissimos habitus, et nos lateant. Sed caritas est habitus nobilissimus. Ergo videtur quod ab habente certitudinaliter cognoscatur.

3. Praeterea, quicumque habet fidem, scit se habere fidem. Sed fides non magis est praesens quam caritas. Ergo et qui habet caritatem, scit se habere illam.

4. Item, quidquid cognoscitur ab anima, cognoscitur ab ea per hoc quod praesens sibi efficitur per similitudinem. Sed magis est praesens animae quod est in ipsa essentialiter, quam quod est per sui similitudinem. Ergo cum caritas essentialiter sit in anima, videtur quod certius cognoscatur ab habente quam res exteriores quae per sui similitudinem cognoscuntur.

5. Praeterea, caritas est quoddam lumen spirituale, ut habetur 1 Joan., 2, 10: qui diligit fratrem, in lumine manet. Sed lux seipsa videtur. Ergo videtur quod similiter caritas; et sic certius quam alia cognoscatur.

1. Contra, per caritatem quae est in aliquo efficitur dignus Dei amore. Sed, ut dicitur Eccle. 9, 1, nemo scit, utrum amore an odio dignus sit. Ergo videtur quod nullus sciat se habere

caritatem certitudinaliter.

2. Praeterea, apostolus dicit 1 Corinth. 4, 4: nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum. Cum ergo nullum majus signum possit haberi de caritate quam non habere conscientiam peccati mortalis, et hoc non sufficit; videtur quod per nullum signum possit aliquis certitudinaliter scire se habere caritatem.

Respondeo dicendum, quod, secundum philosophum, aliquid dicitur esse difficile ad cognoscendum dupliciter: vel secundum se, vel quo ad nos. Dicendum est igitur quod ea quae per esse suum non sunt unum in materia, quantum in se est, sunt maxime nota; sed quo ad nos sunt difficillima ad cognoscendum; propter quod dicit philosophus quod intellectus noster se habet ad manifestissima naturae, sicut oculus vespertilionis ad lucem solis. Cujus ratio est, quia cum intellectus noster potentialis sit in potentia ad omnia intelligibilia, et ante intelligere non sit in actu aliquod eorum; ad hoc quod intelligat actu, oportet quod reducatur in actum per species acceptas a sensibus illustratas lumine intellectus agentis; quia, sicut dicit philosophus, sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum potentialem. Unde cum naturale sit nobis procedere ex sensibus ad intelligibilia, ex effectibus in causas, ex posterioribus in priora, secundum statum viae, quia in patria alius modus erit intelligendi; ideo est quod potentias animae et habitus non possumus cognoscere nisi per actus, et actus per objecta. In actu autem animae est plura considerare: scilicet speciem ipsius actus, quae est ab objecto, et modum et effectum. Si igitur accipiamus actum caritatis, qui est diligere Deum et proximum, ex specie actus, non discernitur utrum sit a potentia imperfecta, vel perfecta per habitum; quia ad idem objectum ordinatur potentia et habitus, sicut scientia et

intellectus possibilis. Modus autem quem ponit habitus in opere est facilitas et delectatio, ut dicit philosophus, quod signum habitus oportet accipere fientem in opere delectationem. Per istum autem modum non discernitur utrum sit ab habitu caritatis infuso, vel ab habitu acquisito. Effectus autem proprius dilectionis, secundum quod est ex caritate, est in virtute merendi. Hoc autem nullo modo cadit in cognitionem nostram nisi per revelationem. Et ideo nullus certitudinaliter potest scire se habere caritatem; sed potest ex aliquibus signis probabilibus conjicere. Caritatem etiam increatam, quae Deus est, quamdiu vivimus, per speciem non videmus, ut dicitur 1 Corinth. 13. Quamvis quidam aliter dicant, quod ipsam caritatem, quae Deus est, in nobis videmus, sed visio est adeo tenuis, scilicet quod nec visio potest dici, nec aliquis percipit se videre; eo quod visio ipsius Dei quasi confunditur et admiscetur in cognitione aliorum. Sicut etiam dicunt, quod anima semper se intelligit, sed tamen non semper de se cogitat. Hoc autem quomodo intelligendum est, supra, dist. 3, qu. 1, art. 2, dictum est.

Ad primum igitur dicendum, quod auctoritates Augustini in littera positae loquuntur de cognitione ex parte ipsius cognoscibilis, et non ex parte cognoscentis.

Ad secundum dicendum, quod philosophus ibi loquitur de habitibus nobilissimis partis cognitivae. Sed istorum habituum actus perfecte exprimunt suos habitus quantum ad id quod est proprium eis; sicut in actu scientiae est certitudo per causam, in qua expresse scientia demonstratur; et multo plus est hoc in intellectu principiorum. Et ideo qui habet scientiam, scit se habere, quamvis non e converso: quia aliqui se credunt habere, qui non habent. Semper enim ad rectum mensuratur obliquum; et ideo, secundum philosophum, virtuosus est mensura in operibus humanis; quia illud est bonum, quod

virtuosus appetit; et similiter etiam est de rectitudine intellectus; quia illud est verum quod videtur habenti rectum intellectum; non autem quod videtur cuilibet.

Et per hoc patet etiam solutio ad tertium. Quia actus fidei per ipsum objectum, quod est creditum, distinguitur ab actibus aliorum habituum vel potentiae imperfectae, quae non potest per se in tale objectum; et ideo habens fidem scit se illam habere.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliquid cognoscatur ab anima, non sufficit quod sit sibi praesens quocumque modo, sed in ratione objecti. Intellectui autem nostro nihil est secundum statum viae praesens ut objectum, nisi per aliquam similitudinem ipsius, vel ab ipso effectu acceptam: quia per effectus devenimus in causas. Et ideo ipsam animam et potentias ejus et habitus ejus non cognoscimus nisi per actus, qui cognoscuntur per objecta. Nisi largo modo velimus loqui de cognitione, ut Augustinus loquitur, secundum quod intelligere nihil aliud est quam praesentialiter intellectui quocumque modo adesse.

Ad quintum dicendum, quod per hoc quod caritas creata vel increata est lux, ostenditur quod in se cognoscibilis sit, sed non cognoscitur, ab intellectu nostro in se nisi per effectum suum, ratione jam dicta, in corp. art.

Articulus 5. Utrum caritas sit ex caritate diligenda

1. Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit ex caritate diligenda. Quatuor enim tantum sunt diligenda ex caritate, ut in 3, dist. 27, qu. unica, art. 5, dicitur: scilicet, Deus, proximus, anima, corpus. Sed caritas nullum horum est. Ergo et cetera.

2. Item, nulla res denominat seipsam, quia albedo non dicitur alba. Sed dilectum denominatur a dilectione. Ergo dilectio non diligitur, nec caritas caritate amatur.

3. Praeterea, sicut se habet sensus ad sentire, ita se habet affectus ad diligere. Sed sensus proprius non sentit se sentire. Ergo nec affectus diligit suam dilectionem. Caritas autem est in affectu. Ergo caritas ex caritate non diligitur.

4. Praeterea, omne quod diligitur, aliqua dilectione diligitur. Si igitur actus caritatis amatur, oportet quod aliquo alio actu ametur, et ille eadem ratione erit diligendus. Ergo hoc modo ducitur in infinitum, quod non est ponendum. Ergo videtur quod caritas non sit ex caritate diligenda.

1. Contra est quod habetur in littera ex verbis Augustini: qui proximum diligit, consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligit. Sed proximus diligendus est ex caritate. Ergo et caritas.

2. Item, proximus non est diligendus ex caritate, nisi in quantum habet imaginem Dei. Sed expressius repraesentat Deum caritas, quam imago naturalis quae est in anima. Ergo videtur quod ipsa sit magis ex caritate diligenda.

Respondeo dicendum, quod aliquid est diligibile dupliciter: vel sicut ratio dilectionis, vel sicut objectum, sicut etiam color videtur ut objectum, et lumen ut ratio per quam color est visibilis in actu. Sicut autem eodem actu videtur color et lux, ita etiam eodem actu diligitur quod amatur ut objectum et ut ratio objecti. Sciendum est igitur quod caritas potest tripliciter sumi; vel pro caritate increata, quae spiritus sanctus est; vel pro caritate habituali; vel pro actu caritatis. Quodlibet autem

istorum est ratio diligendi, et potest esse objectum dilectionis; sicut proximum diligimus in quantum in ipso Deus inhabitat, et habitum caritatis habet, et actum exercet; et sic diliguntur ut ratio diligibilis. Si autem considerentur in se, sic adhuc diliguntur ut objectum dilectionis. Sic autem non diligitur caritatis habitus vel actus dilectione amicitiae vel benevolentiae quae inanimatorum esse non potest, ut philosophus dicit, sed dilectione cujusdam complacentiae, secundum quod diligere dicimur illud quod approbamus, et quod esse volumus.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas est quodammodo medium inter Deum et proximum: quia est similitudo Dei, et etiam est ratio diligendi ipsum proximum; et ideo consequitur ad dilectionem utriusque.

Ad secundum dicendum, quod denominatio proprie est secundum habitudinem accidentis ad subjectum: sic autem dilectum non denominatur a dilectione, sed magis sicut objectum; et ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod in potentiis materialibus hoc contingit quod potentia non reflectitur super suum actum, propter hoc quod determinata est secundum compilationem organi. Visus enim particularis non potest cognoscere nisi illud cujus species spiritualiter in pupilla potest recipi; et ideo visus non potest comprehendere suum actum. Si autem hoc esset necessarium in omnibus, quod actus cujuslibet potentiae non cognosceretur a propria potentia, sed a superiore, tunc oporteret quod vel in potentiis animae iretur in infinitum, vel remaneret aliquis actus animae imperceptibilis. Et ideo dicendum, quod potentiae immateriales reflectuntur super sua objecta; quia intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas vult se velle et diligere. Cujus ratio est, quia actus

potentiae immaterialis non excluditur a ratione objecti. Objectum enim voluntatis est bonum; et sub hac ratione diligit voluntas omne quod diligit; et ideo potest diligere actum suum in quantum est bonus; et similiter est ex parte intellectus; et propter hoc Lib. de Caus., prop. 15, dicitur quod cujuscumque actio redit in essentiam agentis per quamdam reflexionem, oportet essentiam ejus ad seipsam redire, idest in se subsistentem esse, non super aliud delatam, idest non dependentem a materia.

Ad quartum dicendum, quod actus dilectionis, secundum quod tendit in alterum, constat quod differt numero ab actu dilectionis qui in alio diligitur, sive diligitur ut objectum, sive ut ratio diligendi. Sed quia etiam animam suam potest aliquis ex caritate diligere, potest etiam ex caritate actum suae caritatis diligere. Et tunc distinguendum est. Quia vel dilectio fertur in actum dilectionis proprium, sicut in rationem dilectionis tantum; et sic constat quod eodem actu numero diligitur diligens et actus ejus; et sic idem actus diligitur per actum qui est ipse. Vel diligitur ut objectum dilectionis, et sic est alius actus dilectionis numero qui diligitur et quo diligitur; sicut patet planius in actu intellectus. Cum enim actus distinguantur per objecta, oportet dicere diversos actus qui terminantur ad objecta diversa. Unde sicut sunt diversi actus quibus intellectus intelligit equum et hominem, ita sunt diversi actus in numero, quo intelligit equum et quo intelligit actum illius sub ratione actus. Nec est inconveniens quod in actibus animae eatur in infinitum in potentia, dummodo actus non sint infiniti in actu. Unde etiam Avicenna concedit non esse impossibile quin relationes consequentes actum animae, multiplicentur in infinitum.

EXPOSITIO TEXTUS

Consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligat. Hoc intelligitur et de dilectione creata et increata. Qui enim diligit aliquem, vult se diligere illum; et ita actum dilectionis suae diligit; et in ipso diligitur ipsa dilectio increata; sicut exemplar in exemplato, quia nihil est bonum vel diligibile, nisi secundum quod est in eo similitudo boni increati. Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Totum quod sequitur de certitudine dilectionis, sive de habitu creato intelligatur sive de dilectione increata, exponitur secundum quod aliquid dicitur certum ex se, et non ex parte cognoscentis. Sed actus dilectionis etiam ex parte cognoscentis notus est. Sed utrum ex tali habitu procedat, incertum est. Et quo nisi Deo plenus est qui plenus est dilectione? Hoc ideo dicitur, quia cum dono caritatis etiam ipse spiritus sanctus datur, secundum quod novo modo inhabitare dicitur creaturam per novam similitudinem sui ipsius in ea. Qui diligit fratrem, in lumine manet. Lumen comparatur caritati, non quantum ad virtutem manifestationis, quia sic magis ad dona pertinet intellectus, sed quantum ad virtutem actionis: sicut enim lumen est forma universaliter motiva in tota natura, eo quod est qualitas primi alterantis; ita caritas movet et informat omnia dona, inquantum est similitudo primi doni, quod est spiritus sanctus. Ista contextio satis aperte declarat, eandem ipsam fraternam dilectionem non solum ex Deo, sed etiam Deum esse, tanta auctoritate praedicari. Hoc enim quod dicitur: nam fraterna dilectio est qua diligimus invicem, interponitur per parenthesim. Dicitur autem fraterna dilectio Deus esse, praedicatione causali, per modum quo Dionysius dicit, quod esse divinum est esse omnium, quia ab eo omne esse traducitur et exemplatur. Non dicturi sumus, caritatem non propterea esse dictam Deum, quia ipsa caritas sit nulla

substantia quae Dei digna sit nomine, sed quod donum sit Dei. In hoc differt caritas ab aliis virtutibus, secundum intentionem Magistri et Augustini, quia aliae virtutes, quae in se aliquid imperfectionis important in habente, ut fides, patientia et huiusmodi, ita sunt a Deo quod in Deo non sunt per essentiam. Caritas autem, quae nihil imperfectionis habet, etiam de Deo essentialiter praedicatur, et ab eo in nobis est. Nec tamen sequitur quod illa caritas quae forma mentis nostrae est, sit illa eadem numero quae essentialiter de Deo dicitur, sicut etiam esse dicitur de Deo proprie, nec tamen illud esse est idem numero cum nostro esse. Nullum enim est isto dono Dei excellentius. Videtur hoc esse falsum: quia sapientia ponitur excellentissimum donorum. Ad quod dicendum, quod secundum quod dona condivideantur virtutibus sapientia dignissimum donorum dicitur: et hanc dignitatem habet a caritate, cui semper conjungitur, secundum quam divinam veritatem saporat. Si autem donum universaliter sumatur pro omni eo quod ex Dei munere possidemus, sic caritas simpliciter potissima est, quae nos fini conjungit.

DISTINCTIO 17. QUAESTIO 2

Prooemium

Hic quaeritur, si caritas spiritus sanctus est, cum ipsa augeatur et minuatur in homine, utrum concedendum sit quod spiritus sanctus augeatur vel minuatur in homine. In parte ista Magister objicit contra praedeterminata, et dividitur in partes duas: in prima objicit per rationem; in secunda per auctoritates, ibi: supra dictum est, quod spiritus sanctus caritas est patris et filii. Prima in tres: primo ponit objectionem; secundo responsionem, ibi: his itaque respondemus dicentes, quod spiritus sanctus, sive caritas, penitus immutabilis est; tertio responsionis confirmationem, ibi: ut autem certius fiat quod diximus, auctoritate confirmamus. Objectio autem est duplex, ut patet in littera, et similiter solutio. Supra dictum est, quod spiritus sanctus caritas est patris et filii. Hic objicit per auctoritates, et dividitur in tres partes, secundum tria, quae contra Magistrum ex auctoritatibus eliciuntur. Primum est quod alia est dilectio qua nos diligimus Deum, et Deus diligit nos. Dilectio autem qua Deus diligit nos, est spiritus sanctus. Ergo dilectio qua nos diligimus Deum, est aliud quam spiritus sanctus. Secundum est, quod dicitur caritas esse ex Deo, sicut et fides. Sed fides est ex Deo, ita quod non est Deus. Ergo et caritas; et hoc ponit ibi: sed aliud est, inquit, quod magis urget. Tertium est quod caritas dicitur affectio vel motus mentis. Sed spiritus sanctus non est huiusmodi. Ergo etc., et hoc ponit ibi: alias quoque inducunt rationes ad idem ostendendum. Quaelibet harum partium dividitur in objectionem et solutionem. Ad intelligentiam hujus partis quinque quaeruntur: 1 utrum caritas augeatur; 2 de modo augmenti; 3 utrum quolibet actu

augeatur; 4 utrum sit aliquis terminus augmenti; 5 utrum
diminuatur.

Articulus 1. Utrum caritas augeatur

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritas non augeatur. Nihil enim augetur nisi quantum. Sed nullum simplex est quantum, quia omne quantum est divisibile. Caritas autem est simplex habitus, et ita non est quantum per se, nec similiter per accidens, cum ejus subjectum, scilicet anima, sit etiam indivisibile. Ergo non augetur.

2. Si dicis, quod quanta est, non quantitate molis, sed virtutis, contra: quantitas virtutis dividitur secundum objecta in quae virtus potest. Sed in omnia objecta caritatis potest quaelibet caritas, quantumcumque parva. Ergo non augetur secundum quantitatem virtutis.

3. Item, cum augmentum sit species motus, quidquid augetur movetur, et quod essentialiter augetur essentialiter movetur. Sed quod movetur est corpus, ut probat philosophus; et quod naturaliter movetur corrumpitur. Cum igitur caritas non corrumpatur, quia caritas nunquam excidit, 1 Corinth. 13, 8, nec sit corpus mobile; videtur quod non essentialiter augeatur.

4. Item, cujus causa semper se habet eodem modo, illud neque augetur neque minuitur, nec aliquo modo variatur. Sed causa immediata caritatis Deus est, qui semper eodem modo se habet. Ergo caritas non variatur per augmentum.

5. Praeterea, constat quod augmentum qualitatis non potest reduci ad aliquam speciem motus, nisi ad alterationem. Sed alteratio, ut probat philosophus, non est nisi circa partem animae sensitivam, et circa objecta ejus. Cum ergo caritas qualitas sit et sit in parte intellectiva, alioquin non esset in Angelis, qui sensitiva carent, videtur quod non augeatur.

1. Contra, Augustinus dicit: caritas cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit roborata, perficitur. Omne autem in quo progressus secundum diversos gradus attenditur, augetur. Ergo et cetera.

2. Praeterea, per actum devenimus in cognitionem habitus. Sed contingit actum caritatis intensiorem fieri. Ergo etiam et caritas augeri potest.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt caritatem essentialiter non augeri, et horum fuit quadruplex opinio. Quidam enim dixerunt, ut Magister in littera, quod caritas secundum se non augetur, sed dicitur augeri in nobis, inquantum nos in caritate proficimus; et hoc quia ponit caritatem esse spiritum sanctum, in quem variatio non cadit. Sed hoc non potest stare: quia non est intelligibile, quod nos in caritate, quae spiritus sanctus est, proficiamus, nisi aliquid fiat in nobis quod prius non fuit; et hoc non potest esse tantum actus, cum omnis actus sit ex virtute aliqua, et actus perfectus, quali spiritu sancto unimur, est a virtute perfecta per habitum. Alii dixerunt, quod caritas essentialiter non augetur, sed dicitur augeri, inquantum magis firmatur in subjecto, secundum ipsam radicationem. Sed ex hoc etiam sequitur ipsam augeri essentialiter. Nulla enim forma potest intelligi magis firmari in subjecto, nisi per hoc quod habet majorem victoriam super subjectum suum. Augmentum autem victoriae redundat in augmentum virtutis, et per consequens in augmentum essentiae: quia virtus, si non est ipsa essentia, oportet quod sit ab essentia, et commensuretur sibi sicut effectus causae proximae. Alii dixerunt, quod caritas essentialiter non augetur, sed adveniente majori caritate, minor caritas, quae inerat, destruitur. Hoc etiam non potest stare: quia nulla forma destruitur, nisi vel ex contrario agente, vel per accidens ex corruptione subjecti. Cum igitur subjectum

caritatis maneat, et caritas adveniens caritati inventae non contrarietur; non potest esse quod destruat nec per se nec per accidens, sicut ignis parvus a magno igne propter consumptionem materiae. Alii dixerunt, quod caritas non augetur nisi quantum ad fervorem. Sed hoc etiam non potest stare: quia fervor caritatis dupliciter accipitur: proprie et metaphorice. Metaphorice, secundum quod dicimus caritatem esse calorem, et intensionem actus caritatis metaphorice dicimus fervorem, secundum quod Dionysius ponit fervidum in amore Angelorum. Sic autem fervor acceptus, est per se consequens essentiam caritatis; unde non potest in tali fervore fieri augmentum, nisi ipsa caritas essentialiter augeatur; cum simul varietur res et omnia quae per se consequuntur ipsam. Alio modo dicitur fervor prout est in parte sensitiva; cum enim vires inferiores sequantur motum superiorum, si sit intensior, sicut videmus quod ad apprehensionem mulieris dilectae totum corpus exardescit et movetur; ita etiam quando affectus superior movetur in Deum, consequitur quaedam impressio etiam in virtutibus sensitivis, secundum quam incitantur ad obediendum divino amori. Intensio autem istius fervoris non sufficit ad augmentum caritatis: quia secundum augmentum istius fervoris non attenditur quantitas meriti, cum consistat in dispositione corporis. Unde magis ferventes non semper magis merentur. Sed ille qui dicitur crescere in caritate, crescit etiam in merito, si sit in statu merendi. Et ideo dicendum, quod caritas essentialiter augetur. Sciendum tamen est, quod augeri nihil aliud est quam sumere majorem quantitatem; unde secundum quod aliquid se habet ad quantitatem, ita se habet ad augmentum. Quantitas autem dicitur dupliciter: quaedam virtualis, quaedam dimensiva. Virtualis quantitas non est ex genere suo quantitas, quia non dividitur divisione essentiae suae; sed magnitudo ejus attenditur ad aliquid divisibile extra, vel multiplicabile, quod est objectum vel actus virtutis. Sed ex genere suo est vel forma accidentalis in genere qualitatis, vel

forma substantialis, quae tamen non est major vel minor. Et ideo augmentum secundum quantitatem virtutis non pertinet ad speciem motus quae augmentum dicitur, sed magis ad alterationem; et hoc modo augetur caritas et aliae qualitates. Quantitas autem dimensiva est quorundam per accidens, sicut albedinis, quae dicitur quanta secundum quantitatem superficiei, ut in praedicamentis dicitur. Unde non augetur nisi per accidens; sed per se invenitur in corporibus quae per se augentur. Hoc autem contingit dupliciter. Quia aliquando illud quod sumit majorem quantitatem, movetur de quantitate minori in majorem. Aliquando autem est sine motu ipsius quod augeri dicitur; unde non quaelibet pars augetur, sicut quaelibet pars moti per se movetur. Et hoc contingit quando efficitur major quantitas per additionem quantitatis, sicut quando additur lignum ligno, vel linea lineae. Unde hoc est augmentum, sed non motus augmenti. Quod autem moveatur aliquid ad majorem quantitatem, contingit dupliciter: vel ita quod quantitas sit per se terminus motus; vel quod consequatur terminum. Quando per se quantitas est terminus motus, oportet quod sit ibi additio ad totum, et quod ad quamlibet partem, ut totum augeatur et quaelibet pars ejus; sicut est in animali et in planta; et tunc proprie est motus augmenti. Unde motus augmenti non est nisi in habentibus nutritivam. Consequitur autem terminum motus, quando est ad formam aliquam quam consequitur aliqua quantitas. Cuilibet enim formae debetur quantitas determinata: et quia motus non specificatur nisi ab eo quod est per se terminus motus, ideo talis motus non dicitur per se motus augmenti; sed vel generatio si sit forma substantialis, sicut quando ex aere fit ignis; vel alteratio, quando est forma accidentalis, sicut in rarefactione aeris patet.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas, quamvis non habeat quantitatem dimensionalem neque per se neque per accidens,

quia subjectum etiam ejus non est quantum; tamen in ea quantitas virtutis est, ratione cujus augeri dicitur, sicut et albedo et calor.

Ad secundum dicendum, quod quantitas virtutis attenditur dupliciter: vel quantum ad numerum objectorum, et hoc est per modum quantitatis discretæ; vel quantum ad intensionem actus super idem objectum; et hoc est sicut quantitas continua; et ita excrescit virtus caritatis.

Ad tertium dicendum, quod caritas non dicitur augeri quasi subjectum augmenti, cum sit accidens, sed quia secundum ipsam attenditur augmentum; sicut etiam quantitas augeri dicitur, et albedo variari quando aliquid per albedinem variatur. Nec oportet quod si essentialiter augetur, quod destruat. Dicitur enim aliquid secundum essentiam suam moveri dupliciter: vel quia essentia est per se terminus motus, et sic moveri per essentiam est essentiam amittere et corrumpi; vel quia est secundum aliquid conjunctum essentiae, quod est per se terminus motus, sicut dicitur aliquid moveri essentialiter dum secundum locum movetur, quia secundum suam essentiam in loco est. Et sic essentielle augmentum dicitur quod est secundum quantitatem essentiam consequentem, manente una et eadem essentia sub diversa quantitate; sive quantitas sit ipsa essentia rei, sicut quantitas virtutis est idem cum ipsa virtute, et tamen movetur per se loquendo secundum quantitatem, secundum majorem et minorem perfectionem virtutis; nec tunc per se secundum essentiam movetur, quia esse suum retinet: sive sit aliud ab essentia, sicut patet in augmento corporali. Nec oportet quod omne quod movetur, sit corpus, nisi accipiatur de motu naturali, qualis non est motus animae.

Ad quartum dicendum, quod quamvis causa efficiens caritatis

sit in se immobilis; tamen secundum ordinem sapientiae suae, potest alicui majorem caritatem praebere pro beneplacito suae voluntatis, et secundum quod aliquis diversimode se ad caritatem praeparat, qui etiam se habet aliquo modo ad caritatem ut causa materialis recipiens ad cujus diversitatem etiam sequitur variatio in effectum.

Ad quintum dicendum, quod, cum alteratio passiva includat in intellectu suo passionem, sicut duplex est passio, ita et duplex est alteratio. Dicitur enim communiter passio uno modo omnis receptio, secundum etiam quod intelligere pati dicitur, et sic etiam alteratio secundum istam passionem consistit in qualibet variatione circa receptionem alicujus qualitatis; et hoc modo potest esse alteratio etiam in substantiis pure intellectualibus, et sic alteratio potest esse in caritate. Alio modo dicitur proprie passio, quando abjicitur aliquid a substantia, et hoc est ex actione contrarii transmutantis; et secundum istam passionem alteratio dicta non est nisi circa sensibilia et circa sensibilem partem animae per se, et circa intellectum per accidens, quantum ad illas qualitates quae in parte intellectiva ex sensibus oriuntur, sicut sunt omnes habitus acquisiti; quorum non est caritas.

Articulus 2. Utrum caritas augeatur per additionem

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas augeatur per additionem. Philosophus enim dicit: augmentum est praeexistenti quantitati additamentum. Si igitur caritas augetur, oportet quod praeexistenti caritati alia caritas addatur.

2. Item, nihil potest augere caritatem nisi Deus qui dedit. Sed Deus non agit aliquid in anima de novo nisi per novum influxum. Non potest autem intelligi novus influxus nisi

aliquid de novo infundatur. Ergo videtur quod caritas augeatur per hoc quod alia caritas de novo infusa praesenti addatur.

3. Item, si non augetur per additionem novae caritatis a Deo, non videtur posse augeri nisi per recessum a contrario caritatis. Sed contra, augmentum caritatis potest esse in illis in quibus nihil est de contrario caritatis, sicut in Angelo, et homine in statu innocentiae. Ergo videtur quod isto modo caritas non augeatur, sed praedicto modo.

4. Praeterea, videtur, secundum hoc, quod Deus non est causa augmenti caritatis, sed homo, qui se a contrario caritatis refrenat, sicut a concupiscentia. Et hoc est inconveniens. Ergo videtur quod non augeatur nisi per additionem.

1. Contra, simplex simplici additum, nihil majus efficit, ut probat philosophus. Sed caritas est quid simplex. Ergo per additionem caritatis ad caritatem non efficitur major caritas.

2. Praeterea, secundum Dionysium, tantum distat inter ipsas Dei participationes et participantes, quod participatio quanto simplicior est tanto nobilior, participans vero quanto majorem habet compositionem donorum participatorum, tanto nobilior est; sicut esse est nobilior quam vivere, et vivere quam intelligere, si unum sine altero intelligatur: omnibus enim esse praeeligeretur. Sed quod habet plura ex his, melius est. Sed caritas est quaedam participatio divinae bonitatis. Ergo quanto compositior est per additionem caritatis ad caritatem, minus valebit. Igitur si caritas augetur per additionem, quanto magis augetur, minus erit eligenda. Hoc autem est ridiculum. Ergo non augetur per additionem.

Respondeo dicendum, quod eorum qui ponunt caritatem essentialiter augeri, dicta revertuntur in duas opiniones:

quarum una est, quod augetur per additionem caritatis ad caritatem; alia est quod augetur per intensionem secundum accessum ad terminum; et in hoc revertitur quod quidam dicunt, caritatem augeri per multiplicationem sui in anima sicut lux in aere: lux enim non augetur nisi per intensionem, sicut aliae qualitates. Primam autem positionem non possum intelligere; quia in omni additione oportet intelligere duo diversa, quorum unum alteri additur. Si autem intelligantur duae caritates, aut intelligentur diversae secundum speciem aut numerum. Constat quod non secundum speciem, cum omnes caritates sint in eadem specie virtutis. Diversitas autem secundum numerum est ex diversitate materiae, sicut haec albedo differt ab illa numero, quia est in diverso subjecto. Unde non potest qualitas addi qualitati nisi per hoc quod subjectum subjecto additur. Caritas autem quae potest addi, nunquam fuit in alio subjecto, antequam in isto; et secundum hoc quod est in isto, non differt numero ab alia caritate in eodem existente, ut probatum est, in hac dist., quaest. 1, art. 1. Unde nullo modo est intelligere ibi additionem. Sed ista positio provenit ex falsa imaginatione, quia augmentum caritatis imaginati sunt ad modum augmenti corporalis, in quo fit additio quantitatis ad quantitatem. Et ideo dico, quod quando caritas augetur, nihil ibi additur, sicut philosophus etiam dicit in 4 Physic., quod aliquid efficitur magis album vel magis calidum, non per additionem alicujus albedinis vel caloris; sed quia illa qualitas quae prius inerat intenditur secundum propinquitatem ad terminum. Haec autem intensio contingit diversimode in qualitatibus simplicibus et compositis, primis et secundis. Qualitates enim compositae vel secundae, intenduntur secundum intensionem qualitatum primarum, sicut sapor et sanitas et alia hujusmodi, secundum intensionem caloris et frigoris, humoris et siccitatis. Qualitates autem primae et simplices intenduntur ex causis suis, scilicet ex agente et recipiente. Agens enim intendit reducere patiens

de potentia in actum suae similitudinis, quantumcumque potest. Sicut autem non calidum est potentia caloris; ita minus calidum est potentia respectu magis calidi. Unde sicut per potentiam calidi efficitur de non calido calidum, non quod ponatur ibi aliquis calor, sed quia calor qui est in potentia, educitur in actum; ita etiam efficitur magis calidum per actionem calidi, in quantum educitur calor, qui inerat ut actus imperfectus, in majorem perfectionem et majorem assimilationem agentis; et hoc contingit, secundum quod potentia subjecta actui, quae quidem, quantum in se est, ad multa se habet, magis ac magis terminatur ab actu illo; vel quia augetur virtus agentis, sicut ex conjunctione plurium luminarium intenditur illuminatio; vel ex parte ipsius materiae, secundum quod efficitur susceptibilior illius actus, sicut aer quanto plus attenuatur, fit susceptibilior luminis. Intensio autem caritatis non contingit ex hoc quod virtus agentis fortificetur, sed tantum ex hoc quod natura recipiens, quae quantum in se est, dispositionem quamdam habet secundum quod est in potentia ad plura, magis ac magis praeparatur ad susceptionem gratiae, secundum quod ex dicta multitudine, scilicet confusione potentialitatis, in unum colligitur per operationes quibus ad caritatem suscipiendam praeparatur, ut prius dictum est, art. 1 istius quaest. Et ideo Dionysius perfectum sanctitatis semper designat per hoc quod est ex sparsa vita in unam consurgere. Et sic patet quod augmentum caritatis simile est augmento qualitatum naturalium, licet origo ejus differat ab origine illarum. Cujus ratio est, quia qualitates naturales educuntur de potentia materiae, quarum inchoationes quasdam materiae Deus opere creationis indidit; et ideo quando in actum procedunt, est exitus de imperfecto ad perfectum. Dona autem gratuita non educuntur quasi de potentia naturae; quia nihil est in potentia naturali quod per agens naturale educi non possit. Et ideo origo gratiae est per novam infusionem; sed augmentum ejus

est per hoc quod de imperfecto ad perfectum actus infusus educitur.

Ad primum igitur dicendum, quod propositio philosophi intelligitur de augmento corporali, quod fit semper per additionem quantitatis, quia in hac materia ab ipso proponitur.

Ad secundum dicendum, quod Deus una et eadem operatione agit in omnia quae sunt, quamvis forte illa operatio differat solum secundum rationem, secundum quod exit a ratione diversorum attributorum, vel diversarum idearum. Unde dico, quod una et eadem operatione infunditur gratia et augetur; nec est diversitas nisi ex parte recipientis, quod ex illa operatione plus minusve recipit, secundum quod ad eam diversimode praeparatur; sicut eadem irradiatione solis efficitur aer clarus et magis clarus, depulsis nebulosis vaporibus qui receptionem luminis impediabant; unde non oportet quod sit ibi alia et alia claritas. Praeterea, etiam si essent duae operationes, non oporteret quod terminarentur ad duo diversa secundum substantiam; sed prima terminaretur ad esse caritatis imperfectae, secunda ad eandem caritatem secundum perfectionem, secundum quod aliquid educitur de imperfecto ad perfectum.

Ad tertium dicendum, quod non est de ratione intensionis alicujus qualitatis, quod sit per remotionem a contrario; sed hoc accidit qualitati, secundum quod inest in subjecto participante contrarium. Sed hoc est de necessitate intensionis quod qualitas educatur de imperfecto ad perfectum, sicut patet de diaphano, in quo nihil est contrarium luci, quod potest lumen intendi secundum incrementum virtutis illuminantis. Haec autem imperfectio est ex potentialitate ipsius naturae, quae subjicitur perfectioni et actui. Cum enim omnis potentia receptiva ad multa se habeat, secundum istam multitudinem

ipsius, dissimile est principio agenti, quod est terminatum ad actum unum; et secundum quod ista confusio potentialitatis magis subjicitur actui, perfectior perficitur actus, et ipsum perfectum magis efficitur unum, et magis assimilatum principio agenti. Haec autem confusio potentialitatis est in qualibet natura creata, secundum quod nondum est perfecta per actum. Unde etiam per istum modum ponit Dionysius, purgationem in Angelis, scilicet secundum quod removentur a confusione dissimilitudinis.

Ad quartum dicendum, quod eodem modo sumus causa augmenti gratiae, sicut et causa ipsius gratiae, scilicet per modum dispositionis tantum. Sed efficientia utrobique est ex parte ipsius Dei, sicut patet ex his quae supra dicta sunt, in corp. art.

Articulus 3. Utrum caritas augeatur quolibet actu

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas quolibet actu augeatur. Ubi enim eadem causa est, et idem effectus. Sed omnes actus caritatis sunt ejusdem speciei quantum ad esse morale, sicut omnes actus fortitudinis. Ergo cum aliquis actus caritatis caritatem augeat, videtur etiam quod quilibet actus.

2. Item, quod facere potest majus, potest etiam facere minus. Sed quodlibet actu caritatis meretur quis vitam aeternam. Ergo et potest mereri augmentum caritatis.

3. Praeterea, quilibet actus caritatis est longe potentior quantum ad esse gratiae, quam actus qui sunt ex naturalibus tantum. Sed per actus qui sunt tantum ex naturalibus, homo praeparatur per modum dispositionis ad recipiendum gratiam. Ergo multo magis per quemlibet actum caritatis disponitur ad caritatis augmentum.

4. Contra, ex eisdem principiis ex quibus aliquid nascitur, et augmentatur. Sed unus actus non sufficit ad dispositionem ut caritas infundatur. Ergo nec ad hoc ut augeatur. Probatio mediae. Majorem causalitatem habet actus noster ad virtutem acquisitam quam ad caritatem infusam. Sed unus actus non sufficit ad generationem virtutis acquisitae; quinimmo ex frequenti bene agere fit homo bonus, secundum philosophum. Ergo multo minus unus actus sufficit disponere ad caritatem.

5. Item, secundum augmentum caritatis augetur etiam praemium substantiale; dicitur enim communiter, quod pluribus operibus in caritate factis, non plus meretur quis quantum ad augmentum praemii substantialis, quam uno ex aequali caritate facto. Ergo non quolibet actu caritatis caritas

augetur.

Respondeo dicendum, quod non eodem modo se habet actus informatus caritate ad augmentum caritatis, et actus praecedens caritatem ad habendam caritatem. Actus enim qui est ex caritate, ordinatur ad augmentum caritatis et per modum dispositionis et per modum meriti; sed actus praecedens caritatem ordinatur ad consequendum caritatem solum per modum dispositionis, ut supra dictum est, art. antec., non per modum meriti: quia ante caritatem nullum potest esse meritum. Neuter autem actus ordinatur ad habendam vel augmentandam caritatem per modum alicujus efficientiae, sicut actus nostri ad habendum habitus acquisitos. Sciendum est igitur, quod actus qui praecedit caritatem, quandoque unus solus disponit ultima dispositione ut infundatur caritas, secundum immobilitatem divinae bonitatis, per quam unicuique largitur secundum quod praeparatum est ad recipiendum: quandoque autem unus actus non disponit nisi dispositione remota, et sequens actus magis disponit, et sic deinceps, secundum quod ex multis bonis actibus pervenitur ad ultimam dispositionem, in quantum actus sequens semper agit in virtute omnium praecedentium; ut patet in guttis cavantibus lapidem, quod non quaelibet aufert aliquid de lapide, sed omnes praecedentes disponunt, et una ultima agens in virtute omnium praecedentium, in quantum scilicet invenit materiam dispositam per praecedentes, complet cavationem. Hoc autem ideo contingit, quia homo est dominus sui actus. Unde potest agere secundum totam virtutem naturae suae vel secundum partem: quod non contingit in illis quae agunt ex necessitate naturae: semper enim agunt tota virtute sua. Quando ergo ita est quod homo non habens caritatem ex tota virtute bonitatis naturalis sibi inditae movetur ad caritatem, tunc unus actus disponit eum ultima dispositione, ut caritas sibi detur. Quando vero non secundum totam virtutem, sed

secundum aliquid ejus praeparatur ad caritatem, tunc actus non est sicut dispositio ultima, sed remota, et per plures actus poterit pervenire ad dispositionem ultimam. Similiter dico ex parte alia, quod quando actus caritatis procedit ex tota virtute habentis et quantum ad virtutem naturae et quantum ad virtutem habitus infusi, tunc unus actus disponit, et meretur augmentum caritatis, ut statim fiat. Quando autem non secundum totam virtutem procedit actus ille, tunc est ut dispositio remota, et poterit tunc per plures actus pervenire ad augmentum caritatis, non tamen de necessitate: quia homo, quantumcumque sit dispositus, potest non agere secundum rationem dispositionis illius: quod non contingit in dispositionibus non voluntariis, ratione jam dicta, paulo Sup.

Ad primum igitur dicendum, quod non eodem modo se habet quilibet actus caritatis, eo quod unus potest esse magis intensus, et etiam unus potest esse disponens in virtute plurium praecedentium, ut dictum est, in corp. art., et ideo non sequitur idem effectus.

Ad secundum dicendum, quod praemium substantiale vitae aeternae ordinatur sicut finis ad actus caritatis, et commensuratur ad invicem, non secundum aequiparantiam, sed secundum proportionem. Unde actui caritatis debetur praemium substantiale, et actui majoris caritatis majus praemium. Unde quilibet actus caritatis, inquantum est informatus tali habitu, ordinatur ad praemium substantiale; non tamen ad augmentum praemii, sicut nec ad augmentum caritatis, secundum quod caritas remanet primum principium merendi, sed solum secundum quod augmentum caritatis pertinet ad perfectionem praemii.

Ad tertium jam patet responsio per id quod dictum est, quia actus caritatis excedit actum praecedentem caritatem in hoc

quod habet virtutem merendi, et ita accedit plus ad causalitatem caritatis quam actus praecedens caritatem.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliqua perfectio introducatur, duo requiruntur. Unum ex parte introducentis, ut sua operatio commensuretur secundum aequalitatem perfectioni introducendae: non enim ex parva calefactione inducitur calor ignis, sed ex tali calefactione, quae habet aequalem virtutem, ad minus ex suo principio, calori ignis. Aliud ex parte recipientis, ut dispositio sua proportionetur eodem modo perfectioni inducendae. Contingit autem quandoque, sicut in operibus animae, quod aliquid disponitur et perfectionem recipit a seipso, ut in scientia et virtute patet. Unde ad perfectam dispositionem sufficit quod anima operetur secundum virtutem proportionatam illi perfectioni quae inducenda est: et quia tota capacitas animae vix sufficit ad receptionem tantae perfectionis quanta est caritas, nisi Deus de sua liberalitate suppleret; ideo ad hoc quod sit in anima ultima dispositio ad caritatem requiritur actus qui sit secundum totam virtutem suam, et iste sufficit quantum in nobis est; sed minor non sufficit ad talem dispositionem. Ulterius in illis perfectionibus in quibus per actum animae non tantum est dispositio, sed etiam ipsa perfectio, exigitur quod actus ipsius animae sit proportionatus et aequalis in virtute ipsi perfectioni introducendae. Omnis autem habitus de ratione sua habet quod sit difficile mobilis; idest, habet firmitatem quamdam. Unde quando una actio animae habet firmitatem, inducit habitum; sicut patet quod una demonstratio propter sui certitudinem et firmitatem facit habitum scientiae. Quando autem unus actus non habet firmitatem, non sufficit unus, sed oportet quod sint plures. Unde ex uno argumento dialectico non generatur opinio, sed ex pluribus congregatis. Ita etiam quia actus voluntatis humanae non habet firmitatem, cum voluntas indeterminate

se habeat ad multa, habitus virtutum politicarum, qui acquiruntur per actus voluntatis, non possunt acquiri tantum per unum actum, sed oportet quod multi conveniant. Habitus autem caritatis non habet firmitatem per actum animae, sed a causa sua, quae Deus est; et ideo unus actus voluntatis potest sufficere ad hoc quod caritas infundatur, et similiter ad hoc quod augeatur.

Ad quintum dicendum, quod quando est talis actus caritatis qualis requiritur ad augmentum caritatis, tunc etiam augetur praemium substantiale, quod debetur caritati majori consequenti actum, non caritati quae est radix actus. Non autem omnes sunt tales, ut dictum est, in respons., ad 2 istius art.; et ideo ad multitudinem actuum non sequitur de necessitate augmentum praemii substantialis.

Articulus 4. Utrum augmentum caritatis habeat aliquem terminum

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod augmentum caritatis habeat aliquem terminum. Perfectio enim non excedit capacitatem perfectibilis. Sed capacitas animae finita est. Ergo non potest recipere nisi perfectionem finitam. Sed omnis motus qui est ad finitum, finitus est. Ergo augmentum caritatis, quod est ad perfectionem animae, est finitum.

2. Praeterea, nihil ordinate movetur ad id quod consequi non potest, secundum philosophum; sicut qui non potest esse in Aegypto, non movetur ordinate ad eundem illuc. Sed infinitum distans nullus potest consequi, cum nullus motus possit esse secundum distantiam infinitam. Ergo nullus motus est infinitus. Sed augmentum caritatis est quidam motus. Ergo venit ad aliquem terminum.

3. Praeterea, sicut infra, in 3, distinct. 13, dicit Magister, gratia Christi nihil potest etiam Deus majus facere. Sed si augmentum caritatis et gratiae esset in infinitum, qualibet caritate posset esse aliqua major. Ergo non est infinitum. Et similiter potest dici de beata virgine, de qua dicit Anselmus, quod ea puritate nituit qua major sub Deo nequit intelligi. Et similiter etiam de beatis, quorum caritas augeri non potest. Per quae omnia videtur quod augmentum caritatis venit ad terminum aliquem, qui augeri non potest.

1. Contra, augmentum caritatis est, secundum majorem assimilationem ad Deum. Sed quantumcumque aliquis accedat ad Dei similitudinem, semper in infinitum distat ab eo. Ergo semper magis potest accedere; et ita videtur quod augmentum caritatis non sit infinitum.

2. Praeterea, quando caritatis actus procedit a majori caritate, majoris est virtutis in merendo. Sed actus caritatis imperfectae meretur augmentum caritatis. Ergo multo magis merebitur quando caritas magis perficietur, et ita augmentum caritatis nunquam stabit.

Respondeo dicendum, quod de termino augmenti caritatis dupliciter possumus loqui: aut quantum ad id quod est, aut quantum ad id quod potest esse. Sicut etiam dicimus, quod summum malum non est quo non possit esse aliquid pejus; tamen aliquid est summe malum quo nihil est pejus. Similiter dico, quod augmentum caritatis pervenit ad aliquem terminum ultra quem caritas non augetur in quolibet homine; non tamen pervenit ad aliquem terminum ultra quem non possit augeri. Cujus ratio est ex parte ejus quod movetur secundum hoc augmentum, et ex parte ejus ad quod movetur. Id autem ad quod movetur anima in augmento caritatis, est similitudo divinae caritatis, cui assimilatur; ad quam, cum infinita sit, in infinitum potest accedi plus et plus, et nunquam adaequabitur perfecte. Ex parte autem ejus quod movetur est quod ipsa anima, quantum plus recipit de bonitate divina et lumine gratiae ipsius, tanto capacior efficitur ad recipiendum; et ideo quanto plus recipit, tanto plus potest recipere. Cujus ratio est, quia potentiae materiales sunt terminatae et finitae secundum exigentiam materiae; et ideo non possunt recipere nisi secundum proportionem materiae; potentiae autem immateriales non limitantur ex materia, sed magis secundum quantitatem bonitatis divinae in eis perceptae. Unde quanto plus additur de bonitate, tanto magis est de potentia ad capacitatem; sicut patet in exemplo philosophi de sensu et intellectu. Dicit enim quod sensus a fortibus sensibilibus corrumpuntur, et non augetur eorum capacitas, quia sunt potentiae materiales; sed intellectus quanto magis intelligit

difficilia, tanto etiam plus potest; ita etiam quanto natura spiritualis plus recipit de caritate, plus potest recipere. Quidam autem comparantes capacitatem substantiae spiritualis capacitati substantiae materialis, dixerunt quod est terminus in augmento caritatis secundum capacitatem naturae scilicet quod tantum recipit de caritate quod impleatur capacitas prima quae erat ex natura, nec potest plus recipere. Et ponunt exemplum de aere, qui habet terminum subtilitatis suae, quem non excedit. Unde potest in eo intendi lumen, secundum quod magis et magis depuratur a vaporibus permixtis; sed quando pervenitur ad puritatem naturae suae, non potest amplius purificari, nec illuminari ab eodem illuminante. Sed non est simile de capacitate substantiae materialis et spiritus, ut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 3.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis capacitas animae sit finita in actu, tamen potest plus et plus in finitum elongari, secundum quod plus et plus recipit. Nunquam tamen erit infinita, nec recipiet perfectionem infinitam; sicut etiam patet in additione numeri, qui in infinitum est impossibilis; nunquam tamen est aliquis numerus infinitus in actu; quia potentia additionis numerorum, ut dicit Commentator in 3 Physic., non est una, sed semper ex nova additione efficitur alia potentia in numero secundum quod efficitur nova species numeri. Unde quaelibet potentia potest exire in actum, non tamen potest esse ut omnes exeant in actum, quia in quolibet actu additur etiam potentia; et ita est etiam hic de capacitate animae.

Ad secundum dicendum, quod quodlibet augmentum caritatis terminatum est, et est ad terminum quem consequi potest homo; sed tamen ille terminus, cum non sit actus purus, est permixtus potentiae; unde adhuc potest esse aliud augmentum numero, et ita in infinitum augmentum succedere augmento,

et hoc modo intelligitur augmentum caritatis interminatum.

Ad tertium dicendum, quod gratia Christi, quamvis secundum essentiam esset finita, tamen secundum quid fuit infinita, inquantum scilicet erat dispositio congruitatis ad unionem, et inquantum concurrebat in operationem Christi, qui erat virtutis infinitae ex hoc quod erat persona divina, et aliis modis, ut dicitur in 3, dist. 17, qu. 1, art. 2, qu. 3, et ex hoc habebat quod non poterat auferri. Ad illud quod objicitur de beata virgine, dicendum est, quod differt puritatis augmentum, et caritatis. Augmentum enim puritatis est secundum recessum a contrario; et quia in beata virgine fuit depuratio ab omni peccato, ideo pervenit ad summum puritatis; sub Deo tamen, in quo non est aliqua potentia deficiendi, quae est in qualibet creatura, quantum in se est. Caritatis autem augmentum est per accessum ad divinam bonitatem; et ideo non habuit beata virgo summam caritatem qua major non possit intelligi, quia etiam profecit in caritate et gratia. Ad illud quod objicitur de beatis, dicendum, quod caritas non augetur in eis propter conditionem status: quia non sunt in via, sed in termino viae. Unde datur eis praemium secundum illud quod caritas in statu viae in eis crevit.

Articulus 5. Utrum caritas minuatur

1. Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas minuatur. Contraria enim nata sunt fieri circa idem. Sed augmentum et diminutio sunt contraria. Cum igitur caritas augeatur, videtur quod minuatur.

2. Item, Augustinus dicit: ubi magna cupiditas, ibi parva caritas; et alibi: minus te amat qui aliquid tecum amat. Sed contingit cupiditatem augeri. Ergo etiam caritatem contingit minui.

3. Praeterea, veniale peccatum est malum culpae. Sed omne malum aliquod bonum adimit sibi oppositum. Cum igitur malo culpae opponatur bonum gratiae vel caritas, adimet veniale peccatum bonum caritatis. Sed non adimit totum, quia sic excluderet a regno; sola enim caritas dividit inter filios regni et perditionis, secundum Augustinum, et sic esset mortale. Ergo adimit aliquid ejus; ergo diminuit ipsam.

4. Item, secundum quod aliquis se disponit ad caritatem et gratiam, secundum hoc sibi Deus infundit, quia, secundum Augustinum, lumen divinae gratiae omnibus praesens est. Sed quod aliqui non suscipiant eam, est quia avertunt se ab illa; sicut qui claudit oculos ad lumen solis. Sed contingit quod aliquis minus disponit se ad caritatem quam prius fecerat. Ergo minus participabit de lumine gratiae et de caritate.

1. Contra, quaelibet caritas creata est finita. Sed omne finitum, secundum philosophum, consumitur per ablationem, ablato quodam semper et semper. Si igitur veniale diminuit aliquid de caritate, sequens etiam diminuit, et sic multiplicatis venialibus tota caritas tolletur. Sed caritas non tollitur nisi per mortale

peccatum. Ergo multa venialia fient unum mortale, quod nullus ponit.

2. Si dicas, quod in ista ablatione est sicut in divisione continui, quae est in infinitum, si fiat secundum eandem proportionem, et non secundum eandem quantitatem, contra: quando est divisio secundum eandem proportionem, illud quod post aufertur, semper est minus eo quod prius auferebatur; sicut si primo auferatur tertia pars lineae, et postea tertia illius residui, et sic deinceps; semper acceptum post, erit minus secundum quantitatem. Sed quod sequens veniale non habeat minorem virtutem quam primum, potest contingere. Ergo adimet de caritate quantum et primum; et ita consumetur per ablationem.

Respondeo dicendum, quod caritas non potest diminui essentialiter, nisi forte per successionem, ita scilicet quod destruat caritas quae inest, per mortale peccatum, et postmodum minor infundatur per minorem praeparationem. Et causa hujus est, quia causa diminutionis caritatis non potest sumi ex parte Dei; cum nullus defectus reducatur in ipsum qui est actus completus, sicut in causam. Oporteret ergo, si caritas diminuatur, quod diminutionis causa ex parte nostra suscipiatur. Defectus autem contingens ex parte nostra, vel est ex cessatione actus vel ex inordinatione. Ex cessatione actus non potest remitti caritas, sicut habitus virtutum acquisitarum, secundum id quod in se est. Firmitas enim caritatis ipsius non est ex actu nostro, sed ex principio influente, ut dictum est, in hac quaest., art. 2. Unde cessantibus actibus, manet nihilominus idem robur caritatis. Sed verum est quod per actus frequentes disponuntur omnes vires animae, et membra corporis rediguntur in obsequium caritatis, in quo consistit fervor, ut dictum est; et ideo ex otio tepescit caritatis fervor. Habitus autem acquisitarum virtutum, robur et firmitatem

habent ex nostris operibus: unde cessantibus operibus, remittitur robor virtutis etiam in se. Inordinatio autem actus vel est circa finem, vel circa ea quae sunt ad finem. Si circa finem, ita scilicet quod finis tollatur; sic caritas, secundum quam adhaeretur fini, tollitur: et hoc fit per mortale peccatum. Si autem circa ea quae sunt ad finem, ita scilicet quod finis remaneat, et inordinate aliquis immoretur circa ea quae sunt ad finem; talis inordinatio, quae est peccati venialis, non attingit caritatem, quae est secundum adhaesionem finis, et ideo nihil diminuit de ipsa. Sed verum est quod sicut ea quae sunt ad finem disponunt ad finem, ita inordinatio in eis est dispositio ad inordinationem quae est circa finem, secundum quod dicimus, quod veniale peccatum est dispositio ad mortale. Unde per huiusmodi venialia disponitur quis ad amissionem caritatis. Et inde est quod caritas dicitur diminui quantum ad radicationem et fervorem, et non quantum ad essentiam. Quantum ad radicationem quidem, secundum quod fit dispositio ad contrarium, unde minuitur firma inhaesio caritatis; secundum fervorem vero, prout impeditur obedientia inferiorum virium ad superiores, ex quo dictus fervor causabatur.

Ad primum igitur dicendum, quod contraria nata sunt fieri circa idem, nisi alterum naturaliter insit. Et dicitur naturaliter inesse, quando consequitur causas ejus. Unde dico, quod augmentabilitas, quia ex parte suscipientis et influentis potest esse aliqua causa augmenti, et non diminutionis, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod commensuratio cupiditatis et caritatis per oppositum, potest intelligi dupliciter: vel quantum ad ipsum fieri caritatis, vel quantum ad esse. Si quantum ad fieri, tunc verum est quod quanto per actus inordinatos magis dominatur in eo cupiditas, minus disponitur ad caritatem vel

augmentum ejus: quia ad habendum caritatem vel ad proficiendum in ea disponunt actus nostri. Si quantum ad esse, tunc, cum actus nostri non sint causa esse ipsius caritatis, ex inordinatione actuum per cupiditatem nihil derogatur caritati quantum ad suum esse, sed solum quantum ad fervorem, secundum quod dehabilitantur inferiores partes a caritatis obedientia.

Ad tertium dicendum, quod veniale non potest adimere aliquid de caritate, quia non attingit ad illam partem animae ubi est caritas. Sicut enim superior pars intellectus est in consideratione principiorum per se notorum, per quae alia cognoscuntur; unde quantumcumque dubitatio oriatur circa conclusiones, de certitudine principiorum nihil minuitur; ita etiam superior pars affectus est in adhaesione finis, propter quem omnia diliguntur. Unde quaecumque inordinatio contingat circa illa quae sunt ad finem, ipsa non minuitur inhaesio finis, quae est per caritatem, nisi ponatur finis contrarius. Unde veniale, quia non ponit finem indebitum, non attingit ad illud supremum affectus ubi est caritas. Sed sicut veniale non est peccatum simpliciter, sed solum in quantum est dispositio ad mortale; ita etiam privat bonum, quod se habet ut dispositio ad caritatem, idest fervorem, qui contingit in habilitate actus ex diligenti obedientia vel subjectione inferiorum virium ad superiorem partem affectus, in qua est caritas.

Ad quartum dicendum, quod dispositio ad caritatem est secundum actus inferiorum virium, prout operantur circa ea quae sunt ad finem, sicut per ea quae sunt ad finem, devenitur in finem. Habito autem fine, non indigetur his quae sunt ad finem. Unde quaecumque inordinatio fit circa ea, non redundat in deordinationem finis, nisi per modum dispositionis; sicut etiam cognitio principiorum primorum

determinatur in nobis per sensus, qui si etiam destruantur, non minuitur certitudo principiorum, quae non est acquisita, sed naturaliter insita; et similiter est de caritate infusa.

EXPOSITIO TEXTUS

Sicut Deus dicitur magnus et excelsus in nobis, inquantum scilicet magnos nos et altos in se facit: quod non potest esse, nisi secundum ampliorem perceptionem bonitatis ipsius; et ideo oportet redire in hoc quod aliquod creatum a Deo in nobis ponatur. Sunt tamen multi qui eum non habent. Illi enim eum tantum habere dicuntur quorum est ut hereditas, qui ipso fruuntur vel in spe vel in re. Sine spiritu sancto constat nos Christum non diligere, et ejus mandata servare non posse. Hoc potest dupliciter intelligi: vel ita quod sine spiritu sancto a nobis habito per caritatem, per caritatis donum non possumus praecepta Dei implere, vel Christum diligere; et hoc verum est meritorie. Vel sine spiritu sancto, quocumque modo operante in rebus; et sic verum est quod nec homo nec aliqua creatura sine spiritu sancto operationem aliquam habere potest. Sed hoc non est de intentione Augustini. Spiritus sanctus, qui est in te, duplo sit in me. Videtur hoc non esse ad propositum: quia, ut notula exponit, hoc intelligitur, quia petiit duplex donum, scilicet prophetiae et miraculorum, quae in Elia erant, et quod non petierit magis spiritum sanctum habere. Sed dicendum, quod, etiam ista expositione stante, probatur intentio Augustini: quia si omnes acciperent eum aequaliter, si ipse spiritum sanctum habebat, non eum in se fieri petivisset; et si non habebat vel se habere nesciebat, simpliciter spiritum sanctum petivisset. Unde per hoc quod spiritum sanctum habere, sicut in Elia erat, petiit, ostendit Eliam multis excellentiis spiritum sanctum habere. Propria mensura compleatur. Dicitur esse propria mensura uniuscujusque et ex parte ipsius Dei, quantum ipse unicuique praedestinavit, et ex parte ipsius qui recipit, considerata simul capacitate naturalium, et conatu ejus. Supra dictum est, quod spiritus sanctus caritas est patris et filii. Nota, quod auctoritates quae

contra Magistrum inducuntur, tria dicunt. Quaedam enim primo inductae dicunt aliam esse caritatem qua Deus diligit et qua nos diligimus: quod Magister exponit, aliam esse ratione, vel secundum modum intelligendi, et non secundum rem. Aliae vero secundo introductae dicunt dilectionem a spiritu sancto esse; et ita, cum spiritus sanctus non sit a se, caritas nobis data non erit spiritus sanctus. Sed ipse respondet, quod quamvis spiritus sanctus non sit a se, tamen datur a se; et secundum hunc modum caritas dicitur a spiritu sancto. Sed haec responsio est insufficiens: quia non tantum dicitur, caritas datur a spiritu sancto; sed etiam, est ab eo: quod de spiritu sancto concedi non potest. Aliae tertio introductae dicunt, caritatem esse motum vel affectum mentis: quod spiritui sancto non convenit. Sed ad hoc respondet, quod ista praedicatio est per causam, eo quod caritas, motus vel affectionis mentis causa est, qui est diligere. Et haec expositio vera est, quamvis non secundum intentionem Magistri. Caritas enim est causa affectionis sicut habitus eliciens actum, et non solum sicut movens animam ad actum dilectionis, ut ipse intendit. Unde consequenter movet quaestionem, cum spiritus sanctus, qui caritas ab eo dicitur, moveat animam ad omnes actus virtutum, quare specialiter dicitur movere ad actum dilectionis. Et responsio sua patet in littera; sed ejus quod in solutione supponit, causam non assignat, scilicet quod spiritus sanctus causet hunc actum qui est diligere, nullo habitu mediante: unde quo ad hoc remanet insoluta. Non enim singuli quique habent omnia; sed hi illa, alii alia. Sciendum, quod sanctis non solum donum increatum commune est, sed etiam dona ad gratiam gratum facientem pertinentia, quae simul infunduntur, et sine quibus spiritus sanctus non habetur; sed dona gratis data dantur magis ad manifestationem spiritus recepti, quam ad conjungendum spiritui, et hoc propter utilitatem aliorum, 1 Corinth. 12, et dividuntur diversis prout competit utilitati Ecclesiae.

DISTINCTIO 18. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam determinavit de temporali processione spiritus sancti, hic determinat nomen quod sibi competit secundum rationem qua temporaliter procedit, scilicet donum. Dividitur ergo in duas partes: in prima determinat de dono, secundum quod dicitur de spiritu sancto per comparisonem ad alia dona; in secunda determinat de hoc nomine donum de spiritu sancto dicto, per comparisonem ad hoc nomen datum, quod etiam de ipso dicitur, ibi: praeterea diligenter considerandum est, cum spiritus sanctus dicatur donum et datum, utrum eadem ratione utrumque nomen ei conveniat. Et haec dividitur in duas: in prima inquit, utrum eadem ratione spiritus sanctus dicatur donum et datum, et objicitur ad utramque partem; in secunda determinat quaestionem, ibi: ad quod dicimus quod spiritus sanctus et donum dicitur et datum. Et haec dividitur in duas: in prima ostendit differentiam doni ad datum, secundum quod de spiritu sancto dicuntur, quantum ad id quod in ipso dono est; in secunda, quantum ad id cuius est donum, ibi: et secundum hoc quod sempiternum donum est, refertur ad patrem et filium. In dono autem duo considerantur: scilicet relatio, vel proprietas, secundum quam dicitur donum; et processio, ex qua secundum rationem intelligendi consequitur talis ratio. Primo ergo assignat differentiam ex parte relationis; secundo ex parte processionis, ibi: et notandum, quod sicut filius nascendo accepit non tantum ut filius sit, sed omnino ut sit (...) ita et spiritus sanctus a patre et filio procedendo accepit non tantum ut spiritus sanctus sit, vel donum, sed etiam ut omnino sit. Prima in duas: primo ostendit quod donum dicitur spiritus sanctus in eadem relatione vel notione, qua dicitur spiritus

sanctus; secundo movet quaestionem, et determinat eam, ibi: sed quaeritur, cui donabilis. Et notandum et cetera. Hic assignat differentiam ex parte processioneis, et dividitur in tres: in prima ostendit differentiam: quia spiritus sanctus processione qua donum est, habet essentiam divinam, non autem inquantum datum est; in secunda movet quaestionem, et solvit eam, ibi: hic oritur quaestio; in tertia inducit quamdam conclusionem, ibi: ex praedictis patet quod spiritus sanctus sempiternae donum est et temporaliter datum, scilicet quod nomen doni convenit spiritui sancto per processionem aeternam, et nomen dati secundum processionem temporalem. Et secundum hoc quod sempiternae donum est refertur ad patrem et filium. Hic ostendit differentiam quantum ad id cuius est donum, et dividitur in duas partes: in prima assignat differentiam; in secunda movet duas quaestiones; primam ibi: hic quaeritur, utrum filius, cum sit nobis datus, dicatur, vel possit dici noster; quam solvit: secundam ibi: post haec quaeritur, utrum spiritus sanctus ad seipsum referatur; cuius solutionem differt. Circa hanc partem quinque quaeruntur: 1 utrum donum sit essenziale, vel personale; 2 utrum sit proprium spiritus sancti; 3 utrum per hoc donum omnia dona dentur; 4 utrum spiritus sanctus processione qua donum dicitur, etiam Deus dicatur; 5 utrum possit dici donum nostrum.

Articulus 1. Utrum donum sit nomen essenziale

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod donum sit nomen essenziale. Omne enim nomen connotans effectum in creatura, significat divinam essentiam, ut communiter dicitur. Sed hoc nomen donum connotat effectum in creatura: dicitur enim spiritus sanctus donum, inquantum est donabilis creaturae in aliquo effectu. Ergo est essenziale.

2. Praeterea, nullum nomen personale convenit essentiae; quia essentia nec genita est nec gignens. Sed essentia divina dicitur donata esse filio a patre, ut dicitur Philippens. 2, 9: donavit illi nomen quod est super omne nomen: quod etiam accipitur ex verbis Hilarii supra positus, 16 distinct., ult. cap. Ergo donum est nomen essenziale.

3. Item, spiritui sancto convenit esse donum, inquantum procedit ut amor. Sed amor in divinis etiam essentialiter dicitur, ut habetur ex verbis Augustini supra, distin. 10 positus. Ergo videtur quod et donum.

4. Praeterea, quidquid habetur ab aliquo, hoc dicitur esse datum vel donatum. Sed, non intellecta distinctione personarum adhuc possemus habere Deum ad fructum, et non habemus hoc a nobis. Ergo esset datum nobis. Quidquid autem intelligitur in divinis, exclusa per intellectum distinctione personarum, est essenziale. Ergo donum est essenziale.

1. Contra, quidquid convenit alicui personae secundum rationem originis, non est essenziale sed notionale. Donum autem dicitur spiritus sanctus, inquantum ab aeterno procedit, ut dicitur in littera. Ergo non est essenziale, sed personale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 15, quaest. 3, art. 1, dare vel donare dicitur dupliciter. Uno modo illud quod habetur per modum domini, ut possessio. Alio modo illud quod habetur quasi intrinsecum sibi, sicut aliquis habet seipsum vel materiam suam vel qualitatem. Quamvis autem in divinis personis non sit dominium unius respectu alterius, tamen est ibi auctoritas principii. Dicendum igitur, quod datio potest importare auctoritatem respectu dati; et sic donum vel datum est notionale. Potest etiam non importare auctoritatem, sed tantum hoc quod id quod datur, libere habeatur; et hoc modo ipsa essentia dicitur dari vel donari. Et secundum hoc, donum vel datum non est personale, sed essenziale; tamen semper importat distinctionem dantis ad eum cui datur, quamvis non ad id quod datur.

Ad primum igitur dicendum, quod nomen potest connotare effectum in creatura dupliciter: vel secundum rationem principii tantum; et quia eadem est operatio totius Trinitatis, oportet quod tale nomen commune sit toti Trinitati et ad essentiam pertinens; vel ita quod cum ratione principii, respectu creaturae, etiam aliquid aliud importet: et tunc, quamvis secundum respectum ad creaturam det intelligere essentiam ex consequenti, sicut causa intelligitur in effectum; tamen secundum aliud quod significat potest ad personam pertinere; sicut assumere carnem importat et operationem, quae communis est tribus personis, et terminum operationis in quem terminata est assumptio, quod proprium est personae filii; et ideo sibi soli convenit. Similiter dico, quod donum, praeter respectum quem importat ad illud cui donabile est, importat respectum ad illum a quo est, sicut a principio respectu ejus auctoritatem habente; et ex hac parte est notionale.

Ad secundum dicendum, quod si dare importet auctoritatem

respectu dati in dante, sic essentia non dicitur dari, sed alio modo, ut dictum est, in corp. art.

Et per hoc patet responsio ad tertium; quia amor essentialis, quamvis sit habens rationem primi doni, in quo alia dona dantur, tamen respectu ejus non potest denotari auctoritas; et ideo ratione praedicta, amor non potest dici donari secundum quod auctoritas importatur in donante respectu dati.

Et similiter etiam dicendum ad quartum; quia donum, in cujus ratione importatur auctoritas, non remanet, non intellecta distinctione personarum.

Articulus 2. Utrum donum sit proprium spiritus sancti

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod donum non sit proprium spiritus sancti. Temporalis enim processio vel missio spiritus sancti dicitur ejus donatio. Sed filius mittitur sicut spiritus sanctus, et habet aptitudinem ad missionem a processione aeterna sicut spiritus sanctus, ut patet ex dictis, dist. 15, quaest. 4, art. 2. Ergo filius potest dici donum sicut spiritus sanctus.

2. Praeterea, cum personae distinguantur per processiones aeternas, nomen proprium personae potest designari in actu processionis; sicut filius designatur in generatione, in quantum est filius. Sed nomen doni non designatur in processione aeterna: quia secundum eam pater non dicitur donare donum, sicut dicitur generare filium. Ergo videtur quod non sit proprium spiritus sancti.

3. Item, propria personarum dicunt tantum relationem, quia in absolutis divinae personae non distinguuntur. Sed donum non dicit tantum relationem, immo aliquid aliud quod datur. Ergo videtur quod non sit nomen proprium spiritus sancti.

4. Praeterea, spiritus sanctus non habet nisi unam notionem, quae est ejus processio. Sed alio modo innotescit spiritus sanctus in quantum est donum, et in quantum est procedens. Ergo videtur quod notio qua donum dicitur, non sit propria spiritus sancti, et ita nec nomen doni.

1. In contrarium est quod dicit Augustinus, Lib. de Trinit., quia sicut in Trinitate solus filius dicitur verbum, ita solus spiritus sanctus dicitur donum. Sed quod convenit soli alicui personae,

est proprium sibi. Ergo nomen doni proprium est spiritus sancti.

Respondeo dicendum, quod donum et datum differunt, ut in littera dicitur: et horum differentia potest attendi quantum ad tria; scilicet quantum ad consignificationem. Datum enim consignificat tempus, cum sit participium; donum autem non, cum sit nomen. Inde est quod donum competit magis divinis, quae sine tempore sunt, quam datum: unde donum potest esse aeternum, sed non datum. Item quantum ad significationem, quia donare addit supra dare. Donum enim, ut dicit philosophus, est datio irreddibilis, non quae recompensari non valeat, sed illa quae recompensationem non quaerit. Unde donum importat liberalitatem in dante. Item quantum ad modum significandi: quia donum importat aptitudinem ad dandum; datum autem importat dationem in actu. Aptitudo autem ad dandum potest attendi dupliciter; vel ex parte ipsius dati, quasi passiva, sicut calefactibile ad calefactionem aptitudinem importat: vel ex parte dantis quasi activa; et talis aptitudo est secundum rationem qua aliquid datur liberaliter. Ratio autem omnis liberalis collationis est amor: quod enim propter cupiditatem datur, vel propter timorem, non liberali datione datur; sed talis datio magis dicitur quaestus vel redemptio. Quia igitur spiritus sanctus est amor, ex ratione suae processionis habet in se et quod detur, et quod sit ratio dandi: unde est donum per se, et primo; alia autem quae dantur non sunt dona nisi secundum quod participant aliquid amoris, ut ex amore data. Si igitur colligantur tres dictae rationes doni, adjuncta auctoritate dantis ad donum, patet quod in Trinitate donum spiritui sancto convenit secundum suam processionem aeternam, in quantum procedit ut amor, qui est ratio liberalis collationis. Unde sicut amor est sibi proprium, ita donum.

Ad primum igitur dicendum, quod donum non importat missionem in actu, sed rationem liberalis collationis vel dationis; quae quamvis sit idem re quod missio in divinis personis, tamen differunt ratione. Unde quamvis filius detur vel mittatur, tamen ratio liberalis dationis est amor, qui est spiritus sanctus: et ista ratio non pertinet ad filium: unde non proprie potest dici donum, etsi dicatur datus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, distin. 13, quaest. unica, art. 3, processio filii nominatur etiam quantum ad proprium suum modum, scilicet nomine suae generationis; et ideo ex propria sua processione potest trahi sua proprietas, scilicet filius. Sed processio spiritus sancti non habet nomen quantum ad modum suae processioneis proprium. Unde ex actu personali quo significatur procedere, non potest trahi ad proprium pertinens ad modum processioneis, secundum quod dicitur amor vel donum.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen donum vel datum, praeter relationem ex qua dicitur donum vel datum, dat intelligere rem quamdam quae datur; quamvis forte non sicut partem significationis nominis, quia subjectum non includitur in significatione nominis significantis accidens concrete, ut dicit Commentator, quamvis Avicenna, contrarium senserit. Sed ad rationem dati vel doni, nihil refert utrum illa res data sit in hoc genere vel in illo: et secundum quod coarctatur donum conditionibus praedictis, oportet quod res illa data relationem significet: quia donum, ut ratio dandi, est amor; nec amor potest dari ut respectu cuius habeatur auctoritas nisi personalis quae ad aliquid est.

Ad quartum dicendum, quod sicut est in essentialibus, quod una essentia communis est bonitas et sapientia et omnia alia attributa, secundum diversas rationes; ita etiam in

personalibus: quia una proprietas vel notio secundum rem differt secundum diversas rationes significandi in nomine; sicut proprietas verbi alio modo significatur dum dicitur filius, et dum dicitur verbum. Ita etiam proprietas spiritus sancti potest secundum diversas rationes diversis nominibus significari; et potest esse quod secundum rationem intelligendi una illarum rationum consequatur ad aliam, sicut etiam est in essentialibus attributis, quod voluntas praesupponit intellectum. Unde ratio doni consequitur rationem amoris simili modo.

Articulus 3. Utrum per donum, quod spiritus sanctus est, dentur omnia dona

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per donum, quod est spiritus sanctus, non dentur omnia dona. Sicut enim dicit philosophus, alterationis non est alteratio: alias in infinitum abiretur. Si ergo donum datur per donum, ibitur in infinitum; et hoc non est ponere. Ergo videtur quod dona non dentur per aliud donum.

2. Praeterea, ut supra habitum est ex verbis Hilarii, ipsa essentia divina est data a patre filio. Si igitur omne datum datur per spiritum sanctum, tunc essentia datur filio per spiritum sanctum; et hoc est inconveniens, quia spiritus sanctus esset principium filii. Ergo videtur quod per hoc donum non dentur omnia dona.

3. Item, filius est etiam datus nobis, Isaiae 9. Sed spiritus sanctus non habet aliquam rationem principii respectu filii. Ergo videtur quod non omne datum detur per hoc donum.

4. Praeterea, nihil datur per donum aliquod, nisi illud donum detur. Sed multa dantur nobis a Deo, in quibus non datur spiritus sanctus, sicut data naturalia, et gratiae gratis datae. Ergo videtur quod non omnia dona dentur per hoc donum.

1. Contra est quod in littera dicitur. Praeterea, illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium quae sunt in genere illo ut habetur ex verbis philosophi. Sed spiritus sanctus habet rationem primi doni, inquantum ipse est amor patris et filii. Ergo videtur quod per hoc donum omnia dentur.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur dari multipliciter:

quandoque ex ipsa proprietate naturae, secundum quod dicimus quod ignis dat calorem suum et sol splendorem, et hujus dationis non est principium voluntas: quandoque ex voluntate, ut principio dationis; et hoc contingit dupliciter; quandoque enim per dationem intenditur aliqua utilitas ipsius dantis, vel quantum ad remotionem mali, sicut quando aliquid datur ex timore, et talis datio dicitur redemptio; vel quantum ad acquisitionem alicujus boni, et talis datio est proprie quaestus, vel venditio; quandoque autem non intenditur utilitas aliqua in ipso dante, et haec datio dicitur liberalis, et proprie dicitur donatio. Constat autem quod illa datio in qua intenditur utilitas dantis nunquam competit Deo; unde ipsa singulariter dicitur liberalis, quia in omnibus aliis dantibus intenditur aliqua utilitas in dante vel boni temporalis vel spiritualis. Unde nulla datio est pure liberalis, ut dicit Avicenna, nisi Dei et operatio ipsius. Ratio autem liberalis dationis est amor qui, secundum Dionysium, movet superiora ad provisionem minus habentium. Et quia spiritus sanctus est amor, ideo ipse est ratio omnium eorum datorum quorum principium est divina voluntas, sicut sunt omnia data creaturis.

Ad primum igitur dicendum, quod philosophus intendit dicere, quod alteratio non terminatur ad alterationem, per se loquendo; non tamen intendit dicere, quod una alteratio non possit esse causa alterius: et non ibitur in infinitum, quia erit devenire ad primum donum quod datur per seipsum, et non per aliud donum spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quod datio illa qua pater dat essentiam filio est datio ex proprietate naturae; unde ad illam dationem comparatur natura ut principium et non voluntas, ut supra dictum est, dist. 15, quaest. 3, art. 1, et ideo talis datio non est per spiritum sanctum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis spiritus sanctus non sit principium filii, est tamen principium effectus secundum quem filius dicitur dari vel mitti: et ideo etiam ipse filius est datus per donum quod est spiritus sanctus, scilicet per amorem: unde dicitur Joan. 3, 16: sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret.

Ad quartum dicendum, quod quamvis omnia dona et naturalia et gratuita, dentur nobis a Deo per amorem, qui est primum donum, non tamen in omnibus donis datur ipse amor, sed tantum in dono quod est similitudo illius amoris, scilicet in dono caritatis. Cum enim dicitur, quod alia dona dantur per donum amoris, qui est spiritus sanctus, praepositio per non notat causam ex parte recipientis, ut sit sensus: per hoc quod recipit donum amoris, recipit alia dona: sed notat habitudinem causae ex parte dantis, qui per hoc quod amat creaturam suam, omnia data dat.

Articulus 4. Utrum eadem processione spiritus sanctus habeat quod sit donum et Deus

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non eadem processione spiritus sanctus habeat quod sit Deus et quod sit donum. Non enim est eadem ratio communis et proprii. Sed donum est proprium spiritui sancto. Deus autem est commune. Ergo non est idem donum et Deus.

2. Praeterea, quidquid habet spiritus sanctus per processionem, secundum rationem intelligendi consequitur ipsam processionem. Sed deitas non est consequens processionem: quia non procedit neque per se neque per accidens, sicut etiam non generatur. Ergo videtur quod spiritus sanctus non habet per processionem quod sit Deus.

1. Contra, spiritus sanctus non est Deus, nisi inquantum habet deitatem. Sed per processionem recipit totam deitatem a patre. Ergo processione est Deus.

Respondeo dicendum, quod sicut in filio est significare proprietatem ejus per modum relationis, ut cum dicitur filiatio, et per modum exitus vel emanationis, ut cum dicitur generatio passive, vel nativitas; ita esset etiam in spiritu sancto, si nomina essent posita; sed propter defectum nominum utimur eodem nomine ad significandum emanationem ipsius, et proprietatem vel relationem, scilicet nomine processionis. Dico igitur, quod processio potest dicere emanationem spiritus sancti, vel relationem sive proprietatem ejus. Si relationem vel proprietatem, sic spiritus sanctus proprietate sua, formaliter loquendo, est spiritus sanctus et donum et amor, non autem Deus, sicut nec filius filiatione est Deus formaliter loquendo, sed filiatione est filius, et deitate Deus, et sapientia sapiens. Si

dicat emanationem, tunc potest dici, quod spiritus sanctus sua processione est Deus et donum, sicut etiam filius sua nativitate est filius et Deus; sed diversimode: quia deitas se habet ad generationem solum ut accepta per generationem; sed filiatio, secundum rationem intelligendi, est consequens generationem. Et simili ratione consequitur quod filius nascendo accipiat divinitatem; et non solum ita quod gerundium importet concomitantiam, ut dicitur de aliquo: currendo est homo: sed importat ordinem ad acceptum, ut sit sensus: filius nascendo accepit deitatem; idest, per nativitatem accepit divinitatem. Et similiter est de processione spiritus sancti. Haec autem plenius dicta sunt supra, dist. 10, quaest. Unic. art. 1.

Ad primum igitur dicendum, quod non eodem modo formaliter secundum rationem spiritus sanctus est Deus et donum; sed per eandem emanationem habet utrumque: quia sicut filius nihil habet nisi quod nascendo accepit, ita et spiritus sanctus nihil habet nisi quod procedendo accepit.

Ad secundum dicendum, quod essentia divina non accepit novum esse in spiritu sancto per processionem, cum unum et idem sit esse trium personarum; et ideo non procedit neque per se neque per accidens; neque etiam processionem consequitur; sed hoc quod spiritus sanctus habeat deitatem, convenit ei ex sua processione.

Articulus 5. Utrum spiritus sanctus possit dici donum nostrum

1. Ad quintum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus possit dici donum nostrum. Donum enim dicitur secundum respectum ad creaturam. Sed eis quae important respectum ad creaturam, potest addi meum vel nostrum, ut creator noster. Ergo videtur quod spiritus sanctus possit dici donum nostrum.

2. Item, sanctus nihil adimit de ratione hujus quod dicitur spiritus. Sed dicitur spiritus noster, ut spiritus Eliae. Ergo videtur quod potest dici spiritus sanctus noster.

3. Item, sicut filius importat relationem aeternam, a qua imponitur, ita et pater. Sed dicitur pater noster. Ergo etiam potest dici filius noster.

4. Praeterea, quidquid datur nobis, est nostrum. Sed filius datus est nobis. Ergo est filius noster.

5. Praeterea, in Deo idem est deitas et Deus et sapientia et bonitas et omnia hujusmodi. Sed dicitur Deus noster; ergo etiam potest dici Deus sapientia nostra vel essentia nostra.

6. Sed e converso videtur quod non potest dici Deus noster. In pronomine enim nostrum vel meum, importatur aliqua habitudo vel relatio creatoris ad creaturam. Sed Deus est nomen absolutum et nomen naturae, ut dicit Ambrosius. Ergo videtur quod non potest dici Deus noster.

Respondeo dicendum, quod Deus non potest habere aliquam relationem ad nos, nisi per modum principii. Cum autem causae sint quatuor, ipse non est causa materialis nostra; sed

se habet ad nos in ratione efficientis et finis et formae exemplaris, non autem in ratione formae inhaerentis. Considerandum est igitur in nominibus divinis, quod omnia illa nomina quae important rationem principii per modum efficientis vel finis recipiunt additionem dictorum pronominum, sicut dicimus: creator noster et bonum nostrum. Ea autem quae dicuntur per modum formae inhaerentis, non recipiunt dictorum pronominum additionem; et talia sunt nomina omnia divina, quae in abstracto significantur, quae omnia significantur per modum formae, ut essentia, bonitas et huiusmodi. Unde in talibus non potest fieri additio. Non enim possum dicere, quod Deus sit essentia nostra vel substantia vel aliquid huiusmodi. Tamen in istis nominibus considerandus est quidam ordo. Quia quaedam horum abstractorum important rationem principii efficientis et exemplaris, ut sapientia et bonitas et huiusmodi, quando fit additio dictorum pronominum, ut cum dicimus, Deus est sapientia nostra causaliter, per modum quo dicitur spes nostra: quia per ejus sapientiam efficitur in nobis sapientia exemplata a sua sapientia, per quam sapientes sumus formaliter. Quaedam autem non important rationem principii, nisi forte exemplaris, et talibus non consuevit fieri dicta additio. Non enim consuetum est dici, quod Deus sit essentia nostra, vel substantia nostra. Tamen etiam quandoque istis nominibus fit talis additio propter habitudinem principii exemplaris: sicut Dionysius dicit quod esse omnium est superesse deitatis; licet huiusmodi locutiones magis sint exponendae quam extendendae.

Ad primum ergo dicendum, quod donum importat quamdam relationem in actu, scilicet ad dantem, et quamdam solum in aptitudine, quantum est in ratione sui nominis, scilicet ad eum cui datur; et ideo potest semper dici donum dantis; sed non est ejus cui datur, nisi quando sibi est datum in actu; et propter

hoc dicimus datum nostrum et non donum nostrum.

Ad secundum dicendum, quod spiritus sanctus est quaedam circumlocutio inventa ad exprimendum personam spiritus sancti: ipse autem, inquantum est persona subsistens, non importat relationem principii, sed magis ejus qui est a principio; et ideo non potest dici spiritus sanctus noster; sed spiritus importat rationem principii, inquantum a spiritu est inspiratio, propter quod potest dici spiritus noster.

Ad tertium dicendum, quod pater importat rationem principii, filius autem non, sed magis ejus quod est a principio; et ideo non potest dici filius noster, sicut dicitur pater noster; quamvis etiam non dicatur pater noster, prout imponitur nomen a paternitate aeterna: sic enim est pater solius filii naturalis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis filius datus sit nobis, non tamen datus est nobis in filium, sed in doctorem vel salvatorem; et ideo potest dici salvator noster, sed non filius noster. Et si objiciatur: est filius et est noster; ergo est filius noster, patet quod est fallacia accidentis.

Ad quintum dicendum, quod sapientia in abstracto significat id quo aliquis est formaliter sapiens; et propter hoc ratione praedicta non potest proprie dici quod sit sapientia, nisi per modum qui dictus est, in corp. art.

Ad ultimum dicendum, quod Deus, quamvis significet essentiam divinam quantum ad id cui imponitur, tamen quantum ad id a quo imponitur nomen, significat operationem, ut supra dictum est ex verbis Damasceni. Et ideo potest dici Deus noster. Tamen diversimode potest dici Deus omnium et justorum; Deus enim dicitur omnium propter relationem principii, inquantum scilicet est creator omnium;

dicitur autem Deus justorum specialiter, secundum rationem finis quem contingunt; et ideo dicitur etiam ab eis haberi. Alia enim licet ordinentur in ipsum sicut in finem, non tamen consequuntur ipsum, nisi justis qui conjunguntur sibi per gratiam et gloriam: et ideo etiam omnium communiter dicitur vel finis vel aliquid hujusmodi; sed absolute dicitur de justis quia Deus est eorum, quia habent ipsum sicut suam hereditatem, et per quemdam modum possessionis.

EXPOSITIO TEXTUS

Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine. Videtur hoc esse falsum: quia sicut dicitur donum dationis, ita spiritus spirationis. Sed dicendum, quod in nomine spiritus non importatur relatio nisi per accidens ex modo significandi, prout significatur ut terminus actionis alicujus; sed in nomine doni importatur relatio etiam quantum ad significationem; quia hoc ipsum donare, unde nomen doni sumitur, magis pertinet ad genus relationis quam actionis: quia dare nihil est aliud quam suum alterius facere. Nomen etiam spiritus imponitur ad significandum substantiam ratione alicujus proprietatis, scilicet subtilitatis, ut supra dictum est, dist. 10, qu. Un., art. 4, unde et aerem spiritum dicimus et animam: sed nomen doni non imponitur ad significandum substantiam, sed ad significandum aliquid circa substantiam, quod consequitur dationem: unde non reducitur ad praedicamentum substantiae. Non enim, ut ait Hilarius, per defectionem, aut protensionem, aut derivationem ex Deo Deus est. Hic Hilarius a divinis personis excludit tres modos emanationis qui sunt in diversitate substantiae. Unus est quando aliquid generatur ex re corrupta, ut vermis in carne putrefacta, vel aer ex aqua; et hoc notat cum dicit: per defectionem. Secundus quando producitur ex re manente conjuncta sibi, sicut ramus ex arbore; et hoc tangit cum dicit, protensionem. Tertius est, quando producitur aliquid ex re manente, sed separata ab ea, ut rivus ex fonte, vel ex silice; et hoc tangit cum dicit: derivationem vel decisionem; et sic etiam homo est ex homine: quorum nullus divinis personis convenit. Sed ex virtute naturae, non tamquam generante, sed tamquam principio generationis per modum formae: subsistit filius nativitate; idest, nascitur subsistens: in naturam eandem, non solum specie, sicut in aliis generationibus univocis, sed numero.

Nativitas, inquit, Dei non potest non eam de qua profecta est, tenere naturam. Haec exposita est superius, 5 distinctione in Exposit. litterae. Non ille spiritus noster quo sumus. Sciendum, quod in spiritu sancto sumus, non quidem formaliter, sed effective: sed spiritu creato, quae est anima sumus formaliter; spiritu sancto autem sumus sancti effective et formaliter, secundum quod per caritatem, quae est exemplatum amoris, qui est spiritus sanctus, formaliter sanctificamur; et per hoc nobis spiritus sanctus conjungitur. Tollam de spiritu tuo, Numer. 11, 17. Hoc enim non dicitur quia Moysi gratia minorata esset quantum ad statum habitus, sed quantum ad usum sollicitudinis, aliis in sui auxilium substitutis. De spiritu etiam suo dicitur illis collatum, non quia persona spiritus sancti divisibilis sit, vel quod habitus gratiae de subjecto in subjectum transferri possit, et dividi; sed quia acceperunt minorem gratiam quam Moyses habuerat, et ad similes actus, et quasi ex gratia Moysi propagatam, in quantum eis gratiam talem orando impetravit. Post haec quaeritur, utrum spiritus sanctus ad seipsum referatur. Istam quaestionem solvet Magister in 30 distinct.

DISTINCTIO 19. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam determinavit Magister de personis divinis quantum ad earum distinctionem per relationes aeternas, hic incipit determinare de ipsis quantum ad earum aequalitatem. Dividitur autem haec pars in duas: in prima ostendit aequalitatem personarum; in secunda movet quamdam dubitationem quae oritur ex quibusdam locutionibus, quibus in sua probatione usus fuerat, 21 distinct., ibi: hic oritur quaestio trahens originem ex praedictis. Prima in duas: in

prima ostendit secundum quid attendenda sit personarum aequalitas; in secunda secundum illa personarum aequalitatem ostendit, ibi: quod autem aeternitate, aliqua trium personarum aliam non excedat, supra ostensum est. Circa primum duo facit: primo ostendit quod aequalitas personarum attenditur quantum ad aeternitatem, magnitudinem, et potestatem; secundo ostendit qualiter ista tria se habent ad invicem, scilicet quod sunt idem secundum rem quod divina essentia, ibi: cumque enumerentur ista quasi diversa, in Deo tamen unum et idem sunt. Quod autem aeternitate, aliqua trium personarum aliam non excedat, supra ostensum est. Hic ostendit propositum; et dividitur in tres partes: in prima ex praedictis relinquit aequalitatem personarum quantum ad aeternitatem; in secunda ostendit earum aequalitatem quantum ad magnitudinem, ibi: nunc superest ostendere quod magnitudine vel potentia alius alium non excedat; in tertia quantum ad potestatem, 20 dist., ibi: nunc ostendere restat quomodo aliqua harum personarum aliam non excellat potentia. Nunc superest ostendere quod magnitudine vel potentia alius alium non excedat. Hic ostendit personarum aequalitatem quantum ad magnitudinem: et primo ostendit aequalitatem in magnitudine; secundo inducit quamdam conclusionem, ibi: praeterea cum Deus dicatur trinus, non tamen debet dici triplex. Prima in tres, secundum tres vias quibus probat aequalem magnitudinem trium personarum: primo ostendit ex mutua inhaesione; secundo ex remotione eorum quae inaequalitatem facere possent, ibi: sed jam nunc ad propositum redeamus; tertio ex ratione divinae simplicitatis et veritatis, ibi: sciendum est igitur, tantam aequalitatem esse in Trinitate et cetera. Circa primum tria facit: primo manifestat propositum; secundo proponit intentum, ibi: sciendum igitur est quia pater non est major filio; tertio ponit aequalitatis signum, ibi: et inde est quod pater dicitur esse in filio, et filius in patre, et spiritus sanctus in utroque. Hic quaeruntur duo.

Primo de aequalitate. Secundo de illis in quibus attenditur aequalitas. Circa primum quaeruntur duo: 1 an in divinis sit aequalitas; 2 an ibi sit mutua aequalitas.

Articulus 1. Utrum aequalitas sit in divinis

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod aequalitas non sit in divinis. Sicut enim dicit philosophus, unum in quantitate facit aequale. Sed in Deo non est quantitas, ut supra dixit Augustinus, quod est sine quantitate magnus. Ergo videtur quod non sit aequalitas ibi.

2. Praeterea, quidquid est in divinis de absolutis, significat divinam substantiam. Sed secundum unitatem substantiae attenditur identitas, et non aequalitas. Ergo videtur quod per hoc quod probatur una essentia trium personarum, magis probetur identitas quam aequalitas.

3. Item, qualitas magis se habet ad spiritualia quam quantitas: quia quaedam species qualitatis, ut scientia et virtus et hujusmodi, inveniuntur in substantiis spiritualibus; non autem species quantitatis, nisi forte numerus, secundum quem non attenditur haec aequalitas personarum. Ergo cum secundum qualitatem potius sit similitudo quam aequalitas, videtur quod ista convenientia in essentialibus magis dicenda sit similitudo quam aequalitas.

4. Praeterea, omnis aequalitas dicit proportionem et commensurationem quamdam. Sed infinitorum non est aliqua commensuratio nec proportio. Cum igitur divinae personae infinitae sint, non videtur in eis esse aequalitas.

1. In contrarium, est quod in symbolo Athanasii dicitur: et totae tres personae coeternae sibi sunt et coaequales.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit philosophus, unum in substantia facit idem, unum in quantitate aequale, unum in

qualitate facit simile. Quamvis autem in divinis non sit qualitas vel quantitas secundum communem rationem generis, sunt tamen ibi aliquae species qualitatis secundum proprias rationes suas, quantum ad differentias constitutivas; et similiter aliquae species quantitatis secundum id quod est proprium eis, ut magnitudo et duratio: et ideo ratione eorum dicitur in divinis aequalitas et similitudo. Sicut autem ea quae significantur per modum qualitatis, ut sapientia et hujusmodi, non sunt aliud secundum rem ab essentia, sed solum secundum rationem; ita etiam similitudo et identitas in divinis differunt secundum rationem et non secundum rem, et similiter est de aequalitate. Et inde est quod diversimode invenitur aequalitas et similitudo in divinis personis et in aliis rebus. In aliis enim aequalibus non est eadem quantitas secundum essentiam, sed solummodo secundum commensurationem; et similiter una qualitas secundum speciem; quia in eis est aliud qualitas et essentia, quae respicit esse sicut actum proprium. Qualitas autem vel quantitas non dicitur per respectum ad esse, sed tantum dicunt quidditatem alicujus generis. Unde potest dici una quantitas ubi non est unum esse; sed non potest dici una essentia absolute, nisi ubi est unum esse; et hoc est ubi est eadem essentia secundum numerum. Et inde est quod ad rationem aequalitatis, unitas secundum numerum non requiritur; sed ad identitatem requiritur unitas secundum numerum. In divinis autem personis idem est magnitudo et sapientia, quod essentia: unde aequalitas et similitudo personarum attenditur secundum eandem sapientiam numero et magnitudine.

Ad primum igitur dicendum, quod aequalitas non causatur ex uno in quantitate solum secundum rationem quantitatis communem, sed etiam secundum rationem alicujus speciei quantitatis. Ad rationem enim aequalitatis sufficit quod sit unitas numeri, vel etiam temporis. Et ita cum in divinis sit

ratio aliquarum specierum quantitatis, potest ibi esse aequalitas proprie. Sed quia quod invenitur in pluribus, convenit eis secundum id quod est eis commune, et non secundum quod est eis proprium: ideo potest melius dici, quod aequalitas consequitur rationem quantitatis in communi, quae consistit in quadam divisibilitate: unde ratio quantitatis invenitur proprie in illis quae secundum se dividuntur; et sic Deo non convenit. Invenitur etiam quodammodo in illis quorum divisio attenditur secundum ea quae extrinsecus sunt, sicut virtus dicitur divisibilis et quantitatis rationem habens ex ratione et divisione actuum et objectorum. Et talis ratio quantitatis, scilicet virtualis, Deo convenit, et per consequens aequalitas.

Ad secundum dicendum, quod ratione jam dicta, dist. 9, patet quod identitas ponit unitatem in essentia secundum numerum: et quia in rebus creatis, ex quarum consideratione nomina imponimus, etiam illa quae de Deo praedicantur, unitas essentiae non est nisi in eodem supposito; ideo identitas nullam importat distinctionem in supposito; sed magis unitatem. Unde filius non potest dici, masculine loquendo, idem patri, sed neutraliter tantum; ut unitas ad essentiam referatur. Aequalitas vero et similitudo, quae important unitatem quantitatis vel qualitatis non secundum essentiam vel esse, quantum est de sui significatione, non important unitatem quantitatis vel qualitatis in numero; sed sufficit quod sint idem specie. Haec autem unitas est in diversis suppositis: et ideo aequalitas et similitudo simul cum unitate important distinctionem: et propter hoc dicimus filium similem patri vel aequalem; non tamen eundem. Et inde est quod potius Magister de aequalitate quam de identitate determinavit, dist. 9, quia in identitate importatur tantum unitas essentiae. Nec etiam secundum quemlibet modum divinis personis competit, scilicet masculine; sed in aequalitate importatur utrumque; et

unitas essentiae per modum quantitatis significatae, et personarum distinctio.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in similitudine similiter importetur utrumque, ut patet ex verbis Hilarii in 2 distinct. positis quod similitudo sibi ipsi non est, tamen aequalitas addit aliquid supra similitudinem, et includit eam, quando dicitur de divinis personis. Cum enim in divinis non nisi quantitas sit virtutis, quae fundatur in qualitate, in unitate talis quantitatis ponitur unitas qualitatis, et privatur intensionis excessus, ut patet: quia quaecumque aequalia sunt in colore, sunt etiam similia, sed non convertitur.

Ad quartum dicendum, quod aequalitas est species proportionis: est enim aequalitas proportio aliquorum habentium unam quantitatem. Dico igitur de aequalitate, sicut de quibusdam aliis, quod praedicatur de Deo quantum ad rationem differentiae, quod est habere unam quantitatem, et non quantum ad rationem generis, quae consistit in commensuratione quantitatis. Unde dico, quod divina magnitudo nullo modo est mensurabilis vel mensurata nec ab alio nec a se. Primo, quia mensuratio ponit terminationem, et divina magnitudo non habet terminum intra nec extra; et ideo infinita dicitur, non quidem per extensionem privative, sed per negationem termini. Secundo, quia commensuratio non est unius quantitatis ad se, sed duarum; et nulla alia magnitudo potest esse aequalis sibi. Pater autem et filius non habent aliam et aliam magnitudinem, sed unam et eandem, secundum quam aequales dicuntur; et ita divinae magnitudini nihil diversum ab ipsa commensuratur. Tertio, quia sicut omnis motus reducitur ad movens quod non est motum neque a se neque ab alio: ita omnis mensuratio reducitur ad unum primum quod nullo modo est mensuratum, sed est omnium mensura; et hoc Deus est, ut etiam Commentator dicit.

Articulus 2. Utrum aequalitas in divinis sit mutua

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit ibi mutua aequalitas. Ita enim dicit Dionysius quod in causa et in causatis non recipimus conversionem similitudinis et aequalitatis. Sed quamvis in divinis personis non sit causa et causatum, est tamen ibi principium et quod est de principio. Ergo videtur quod filius, qui est a patre sicut a principio, sit similis et aequalis patri, sed non e converso.

2. Praeterea, unumquodque est aequale illi quo non est minus; et nihil est aequale illi quo est majus. Sed supra, distinct. 16, dicit Hilarius: filius non est minor patre, et tamen pater est major filio. Ergo filius est aequalis patri, sed non e converso.

3. Item, cum nihil sibi ipsi sit aequale, omne quod aequale dicitur praesupponit aliquid cui aequale dicatur. Sed filius secundum ordinem naturae praesupponit patrem, non autem pater praesupponit aliquid. Ergo videtur quod filius sit aequalis patri, et non e converso.

1. Contra est quod in symbolo dicitur: tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. Ergo est ibi mutua aequalitas.

Respondeo dicendum, quod cum aequalitas fundetur in unitate quantitatis, idem est aliquid esse aequale alicui, quod habere quantitatem illius; et esse simile, quod habere qualitatem illius. Qualitas autem alicujus dicitur quam proprie et plene habet. Contingit autem quandoque quod qualitas illa perfecta est in utroque: unde utriusque dici potest: et secundum hoc in talibus potest dici quod utrumque alteri simile est. Quandoque autem qualitas aliqua est proprie et plene in uno, et in alio est tantum quaedam imitatio illius, secundum aliquam

participationem: et tunc illa qualitas non dicitur utriusque, sed ejus tantum quod eam plene possidet. Et tunc illud quod non plene habet, dicitur simile ei quod plene habet, et non e converso: ut si dicamus quod pictura est similis homini, et non e converso. Non enim dicitur quod homo sit similis suae imagini, proprie loquendo. Ulterius, assimilari, supra hoc quod est similem esse, ponit quemdam motum et accessum ad unitatem qualitatis, et similiter, adaequari, ad quantitatem. In divinis autem personis non est aliquis motus; sed loco motus est ibi acceptio, prout dicitur una persona ab alia accipere: unde non potest esse assimilatio vel adaequatio, nisi secundum rationem acceptionis. Dico igitur, quod quia magnitudo vel bonitas est plene in qualibet divinarum personarum, quaelibet persona potest dici aequalis vel similis alii. Sed quia una persona accipit ab alia et non e converso, ideo persona accipiens potest dici adaequari vel assimilari illi personae a qua accipit, et non e converso. Concedimus igitur inter patrem et filium esse mutuam similitudinem vel aequalitatem: quia pater est similis filio, et e converso: non autem mutuam adaequationem vel assimilationem: quia filius adaequatur patri et assimilatur, et non e converso.

Ad primum igitur dicendum, quod Dionysius loquitur in causatis illis quae non perfecte recipiunt similitudinem suae causae, quod non est in divinis personis, quia tota plenitudo patris est in filio: et ideo potest dici mutua similitudo vel aequalitas. Unde Dionysius dicit, quod in coordinatis, idest aequalibus, possibile est similia sibi invicem esse, et convertere ad alterutrum similitudinem.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod dicitur pater major filio, non ponitur aliquis gradus magnitudinis, sed tantum ordo auctoritatis. Unde per hoc non removetur mutua aequalitas, sed tantum mutua adaequatio.

Ad tertium dicendum, quod aequalitas non de necessitate praesupponit aliquid aliud, sed supponit. Unde non oportet quod illud quod dicitur aequale, habeat aliquem ordinem vel prioritatis vel principii ad illud cui aequale dicitur, vel e converso.

DISTINCTIO 19. QUAESTIO 2**Prooemium**

Deinde quaeritur de illis in quibus attenditur illa aequalitas; et circa hoc quaeruntur duo. Primo de aeternitate. Secundo de magnitudine: quia de potentia infra, distinct. 43, quaest. 1, art. 1, quaeretur. De aeternitate, praeter ea quae supra, dist. 8, quaesita sunt, duo quaeruntur: 1 quid sit aeternitas secundum rem; 2 quomodo se habeat nunc aeternitatis ad aeternitatem.

Articulus 1. Utrum aeternitas sit substantia Dei

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod aeternitas non sit ipsa divina substantia. Nihil enim est causa sui ipsius. Sed Deus est auctor aeternitatis, ut dicit Augustinus, et est etiam ante aeternitatem, sicut causa ejus, ut dicitur Lib. de causis. Ergo videtur quod aeternitas non sit ipse Deus.

2. Item, unumquodque mensuratur primo sui generis. Sed primum esse est divinum esse. Ergo per ejus mensuram mensuratur omne esse. Sed esse temporalium mensuratur per tempus, et aeternorum per aevum. Ergo videtur, cum unius non sit nisi una mensura, quod aeternitas sit idem secundum rem quod aevum et tempus.

3. Praeterea, in omnibus participationibus divinae bonitatis est communitas in nomine et in ratione cujusdam analogiae inter perfectionem participatam a creatura et principium communicationis in Deo, sicut se habet bonitas creaturae cum bonitate increata. Sed secundum Dionysium, sicut Deus dicitur sapiens in quantum implet alios sapientia, ita per hoc dicitur aeternus quod est causa aevi et temporis. Ergo videtur quod aevum et tempus debeant dici aeternitas.

4. Item, mensura est proportionata mensurato. Sed omne esse in se consideratum indivisibile est, quia nihil habet admixtum ut dicit Boetius, et quamdiu res manet, esse suum substantiale non variatur, quamvis accidentia varientur. Cum igitur esse temporalium mensuretur tempore, videtur quod tempus sit mensura indivisibilis et permanens, et sic non differat ab aeternitate.

5. Praeterea, in quocumque est invenire successionem, illud

mensuratur tempore. Sed esse aeviternorum, sicut Angeli et substantiae caeli, non mensuratur tempore. Ergo videtur quod eorum esse non habeat successionem, et ita videtur quod non differat ab aeternitate.

Respondeo dicendum, quod diversitatem aeternitatis, temporis et aevi, quidam voluerunt accipere, quod tempus habet principium et finem; aevum principium habet et non finem; aeternitas nec principium nec finem. Sed secundum hoc non attenditur essentialis eorum diversitas: quia posito quod tempus nunquam inceperit, nec nunquam finiatur, adhuc tempus non erit aeternitas, ut dicit Boetius. Supposito etiam quod Angeli semper fuerint, aevum adhuc differret ab aeternitate. Quid tamen veritatis habeat, ex his quae dicentur, patebit. Sciendum est igitur, quod tria praedicta nomina significant durationem quamdam. Duratio autem omnis attenditur secundum quod aliquid est in actu: tamdiu enim res durare dicitur quamdiu in actu est, et non dum est in potentia. Esse autem in actu contingit dupliciter. Aut secundum hoc quod actus ille est incompletus, et potentiae permixtus, ratione cuius ulterius in actum procedit; et talis actus est motus: est enim motus existentis in potentia, secundum quod huiusmodi, ut dicit philosophus. Aut secundum quod actus non est permixtus potentiae, nec additionem recipiens perfectionis; et talis actus est actus quietus et permanens. Esse autem in tali actu contingit dupliciter. Vel ita quod ipsum esse actu, quod res habet, sit sibi acquisitum ab alio; et tunc res habens tale esse est potentialis respectu huius actus, quem tamen perfectum accepit. Vel esse actu est rei ex seipsa, ita quod est de ratione quidditatis suae; et tale esse est esse divinum, in quo non est aliqua potentialitas respectu huius actus. Sic igitur patet quod est triplex actus. Quidam cui non substernitur aliqua potentia; et tale est esse divinum et operatio ejus; et huic respondet loco mensurae aeternitas. Est alius actus cui

substat potentia quaedam; sed tamen est actus completus acquisitus in potentia illa; et huic respondet aevum. Est autem alius cui substernitur potentia, et admiscetur sibi potentia ad actum completum secundum successionem, additionem perfectionis recipiens; et huic respondet tempus. Cum igitur unicuique rei respondeat propria mensura, oportet quod secundum conditionem actus mensurati accipiatur essentialis differentia ipsius mensurae. Invenitur autem in actu qui motus est, successio prioris et posterioris. Et haec duo, scilicet prius et posterius, secundum quod numerantur per animam, habent rationem mensurae per modum numeri, quae tempus est. Unde dicit philosophus, quod tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Et est numerus numeratus, et non numerus simpliciter. Sicut enim dicimus quod duo canes est numerus numeratus, et duo est numerus simpliciter; ita etiam numerus prioris et posterioris in motu est numerus numeratus, qui est tempus. Ex quo patet quod illud quod est de tempore quasi materiale, fundatur in motu, scilicet prius et posterius; quod autem est formale, completur in operatione animae numerantis: propter quod dicit philosophus quod si non esset anima, non esset tempus. Sic igitur de ratione hujus mensurae, quae est tempus, sunt duo: scilicet quod accipiuntur ibi plura, ad minus duo; vel duo nunc, inter quae est tempus; vel duo tempora continuata per unum nunc: et quod illa sint succedentia. Continuitas etiam accedit tempori ex ratione motus quem mensurat. Unde si aliquis motus esset non continuus, non habens ordinem ad motum continuum caeli, tempus mensurans illum motum non esset continuum. Ex quo patet quod tempore non mensuratur nisi id quod includitur in tempore, et secundum principium et finem. Motus enim caeli etsi ponatur semper fuisse, secundum philosophum, tamen unaquaque revolutio vel pars revolutionis, quae mensuratur tempore, secundum prius et posterius accepta in ipsa, principium habet et finem, et secundum hoc verum est quod

tempus habet principium et finem: quia non est mensura nisi habentis principium et finem. In actu autem illo qui est actus completus, non est intelligere prius et posterius, nec aliqua plura, et ita nec successionem: unde mensura quae respondet eis, non est per modum numeri, sed magis per modum unitatis. Sicut ergo prius et posterius temporis, prout intelliguntur numerata, complent rationem temporis; ita permanentia actus, secundum quod intelligitur in ratione unius quod habet rationem mensurae, complet rationem aevi et aeternitatis. Sed quia esse aeviternorum est acquisitum ab alio, ideo aevum mensurat esse quod habet principium; non autem aeternitas, quae mensurat esse quod non est acquisitum ab alio. Et secundum hoc potest sustineri dicta differentia, licet non uniformiter sumpto principio: quia aeternitas respicit illud esse quod non habet principium efficiens; aevum autem quod habet tale principium; tempus vero respicit actum qui habet principium et finem durationis, ut mensuratur tempore.

Ad primum igitur dicendum, quod sicut patet ex praedictis, in corp. art., aevum nihil aliud est quam aeternitas quaedam participata; unde non inveniuntur auctores antiqui multum curasse de differentia aevi et aeternitatis: propter hoc Dionysius utitur uno pro alio. Unde si proprie accipiat causa et auctor, Deus dicitur esse auctor aeternitatis, non qua ipse aeternus est, sed aeternitatis participatae, quae aevum est; sicut dicimus, quod ipse est causa omnis bonitatis, non suae, sed ejus quae ab ipso in creaturas effluit sicut a principio. Posset etiam dici, quamvis non ita bene, quod causa communiter accipitur pro omni eo quod est etiam prius secundum rationem: cum enim essentia divina secundum intellectum sit prius quam esse suum, et esse prius quam aeternitas, sicut mobile est prius motu, et motus prior tempore; dicitur ipse Deus esse causa suae aeternitatis secundum modum intelligendi, quamvis ipse sit sua aeternitas

secundum rem.

Ad secundum dicendum, quod omnibus illis in quibus invenitur diversa ratio mensurandi, oportet esse diversas mensuras proprias; non enim eodem modo mesurantur panis et vinum. Unde cum diversa ratio mensurandi sit in diversis actibus, oportet quod respondeant eis diversae mensurae propriae: verumtamen una earum potest ordinari ad aliam, sicut ad primam mensuram et excedentem. Unde sicut divinum esse est mensura omnis actus, ita aeternitas est mensura omnis durationis, excedens et non coaequata. Sed praeter hoc oportet habere alias proprias mensuras propter diversos modos mensurandi.

Ad tertium dicendum, quod divina bonitas participatur in diversis secundum diversos modos. Perfectioni autem participatae duplex nomen imponitur. Vel secundum rationem communem perfectionis illius; et tunc nomen est commune et ipsi principio communicanti et omnibus participantibus, secundum analogiam, sicut bonitas, entitas et huiusmodi. Vel secundum proprium modum quo recipitur vel est in aliqua creatura, ut patet quod cognitio participatur a Deo in omnibus cognoscentibus et hoc nomen sensus imponitur ad significandum cognitionem secundum aliquem modum determinatum habendi ipsam, et propter hoc non est commune omnibus. Similiter aeternitas nominat durationem secundum illum modum quo est in principio suo; et ideo aliae durationes participatae non dicuntur nomine aeternitatis.

Ad quartum dicendum, quod tempus per se est mensura motus primi; unde esse rerum temporalium non mesuratur tempore nisi prout subjacet variationi ex motu caeli. Unde dicit Commentator, quod sentimus tempus, secundum quod percipimus nos esse in esse variabili ex motu caeli. Et inde est

quod omnia quae ordinantur ad motum caeli sicut ad causam, cujus primo mensura est tempus, mesurantur tempore; et quicumque sentit quamcumque variabilitatem quae consequitur ex motu caeli, sentit tempus, quamvis non videat ipsum motum caeli.

Ad quintum dicendum, quod quamvis actus qui mesuratur aevo, sit totus simul sine successione, hoc esse tamen est ab alio; et in hoc ab aeternitate aevo discernitur, ut prius dictum est, distin. 8, quaest. 2, art. 2.

Articulus 2. Utrum nunc aeternitatis sit ipsa aeternitas

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nunc aeternitatis non est ipsa aeternitas. Nunc enim aeternitatis, temporis et aevi, videtur unum esse, quod significatur, cum dicitur: quando motus est, et Angelus est, et Deus est. Sed aeternitas non est tempus, ut dictum est, art. antec. Ergo nunc aeternitatis, quod est idem quod nunc temporis, non est idem quod aeternitas.

2. Item, omne nunc est indivisibile. Sed aeternitas est divisibilis: quod videtur ex hoc quod in littera inducitur: in generationem et generationem anni tui; et loquitur de duratione aeternitatis. Ergo videtur quod nunc aeternitatis non sit aeternitas.

3. Item, nunc stans facit aeternitatem, ut Boetius dicit; et ita nunc est causa aeternitatis. Sed non potest idem esse causa sui ipsius. Ergo non est idem aeternitas et nunc aeternitatis.

4. Praeterea, sicut se habet nunc temporis ad tempus, ita se habet nunc aeternitatis ad aeternitatem. Sed nunc temporis

non est tempus sicut nec punctus est linea. Ergo nec nunc aeternitatis est aeternitas.

1. Contra, aeternitas est ipse Deus. Sed in divina essentia non est aliqua realis diversitas. Ergo non differt ibi nunc aeternitatis et aeternitas.

Respondeo dicendum, quod secundum philosophum, tempus est mensura ipsius motus, et nunc temporis est mensura ipsius mobilis. Unde sicut est idem mobile secundum substantiam in toto motu, variatur tamen secundum esse, sicut dicitur, quod Socrates in foro est alter a seipso in domo; ita nunc est etiam idem secundum substantiam in tota successione temporis, variatum tantum secundum esse, scilicet secundum rationem quam accepit prioris et posterioris. Sicut autem motus est actus ipsius mobilis inquantum mobile est; ita esse est actus existentis, inquantum ens est. Unde quacumque mensura mensuretur esse alicujus rei, ipsi rei existenti respondet nunc ipsius durationis, quasi mensura: unde per nunc aevi mensuratur ipsum existens cujus mensura est aevum, et per nunc aeternitatis mensuratur illud ens cujus esse mensurat aeternitas. Unde sicut se habet quilibet actus ad id cujus est actus, ita se habet quaelibet duratio ad suum nunc. Actus autem ille qui mensuratur tempore, differt ab eo cujus est actus, et secundum rem, quia mobile non est motus; et secundum rationem successionis, quia mobile non habet substantiam de numero successivorum sed permanentium. Unde eodem modo tempus a nunc temporis differt dupliciter, scilicet secundum rem, quia nunc non est tempus, et secundum successionis rationem, quia tempus est successivum et non nunc temporis. Actus autem qui mensuratur aevo, scilicet ipsum esse aeviterni, differt ab eo cujus est actus re quidem, sed non secundum rationem successionis, quia utrumque sine successione est. Et sic etiam intelligenda est

differentia aevi ad nunc ejus. Esse autem quod mensuratur aeternitate, est idem re cum eo cujus est actus, sed differt tantum ratione; et ideo aeternitas et nunc aeternitatis non differunt re, sed ratione tantum, inquantum scilicet ipsa aeternitas respicit ipsum divinum esse, et nunc aeternitatis quidditatem ipsius rei, quae secundum rem non est aliud quam suum esse, sed ratione tantum.

Ad primum igitur dicendum, quod non est idem nunc aeternitatis, temporis et aevi; et quando dicitur: quando est motus, est Angelus et Deus, potest significari tripliciter nunc vel aeternitatis vel aevi vel temporis. Si significetur nunc temporis; tunc dicitur motus esse in illo, sicut in propria mensura; Angelus autem et Deus, non secundum rationem mensurationis, sed magis secundum concomitantiam quamdam, prout aeternitas et aevum cum tempore simul sunt, nec sibi deficient. Si autem significetur nunc aeternitatis; tunc dicitur Deus esse in illo sicut in mensura propria et adaequata; Angelus autem et mobile, sicut in mensura excedenti. Si autem significetur nunc aevi, respondebit Angelo sicut mensura adaequata, et Deo secundum concomitantiam, et mobili sicut mensura excedens.

Ad secundum dicendum, quod aeternitas indivisibilis est, et quod pluraliter aliquando significetur, hoc potest esse dupliciter: vel secundum quod participatur in diversis, praecipue in beatis, ut dicitur Dan. 12, 3: qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates; vel ratione mensurae inferioris, cui per se accidit divisio, scilicet ratione temporis. Unde est sensus: anni aeternitatis, idest aeternitas, sub qua possibile esset contineri plurimos annos, sicut in mensura excedenti.

Ad tertium dicendum, quod sicut esse, secundum rationem

intelligendi, consequitur principia ipsius entis quasi causam; ita etiam mensura entis se habet ad mensuram essendi secundum rationem causae. Unde nunc aeternitatis secundum rationem videtur esse causa aeternitatis. Sed ex hoc non ostenditur diversitas in re, sed tantum in ratione; sicut nec inter ipsum divinum esse et ipsum ens.

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio de tempore et nunc temporis et de aeternitate et nunc aeternitatis, et ratio assignata est.

DISTINCTIO 19. QUAESTIO 3**Prooemium**

Deinde quaeritur de magnitudine; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum magnitudo Deo conveniat, et quid sit; 2 de signo aequalitatis in magnitudine divinarum personarum, secundum quod in se esse dicuntur.

Articulus 1. Utrum magnitudo competat Deo

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod magnitudo Deo non competat. Magnitudo enim est quaedam conditio materiae. Sed nulla conditio materialis de Deo dicitur, nisi metaphorice. Ergo videtur quod magnitudo Deo non conveniat nisi metaphorice.

2. Praeterea, magnum et parvum ex opposito dividuntur. Sed, secundum philosophum, omne parvum est magnum sicut et omne paucum est multum, ut 10 Metaphys. dicit. Ergo videtur etiam quod omne magnum sit parvum. Sed Deus non est parvus. Ergo non est magnus.

3. Item, magnitudo est quantitas continua. Sed in Deo non potest esse continuatio, cum sit simplex et indivisibilis. Ergo nec magnitudo.

4. Si dicas, quod in Deo est quantitas virtutis secundum quam dicitur magnus; contra Deus secundum virtutem suam dicitur potens. Sed hic dividitur potentia contra magnitudinem. Ergo non intelligitur de magnitudine virtutis.

1. Contra est quod dicitur in Psalm. 146, 5: magnus Deus et magna virtus ejus.

Respondeo dicendum, quod in Deo non potest esse quantitas nisi virtutis; et cum aequalitas attendatur secundum aliquam speciem quantitatis, aequalitas non erit nisi secundum virtutem. Virtus autem, secundum philosophum est ultimum in re de potentia. Unde etiam dicitur in 7 Physic., quod virtus est perfectio quaedam, et tunc unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem. Omnibus igitur illis modis

quibus contingit pertingere ad ultimum est considerare virtutem rei. Hoc autem contingit tripliciter: primo in operationibus, in quibus contingit gradus perfectionis inveniri. Unde dicitur habere virtutem ad operandum quod attingit completam operationem, prout dicitur 2 Ethic., quod virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Secundo etiam respectu ipsius esse rei, secundum quod etiam philosophus dicit, quod aliquid habet virtutem ut semper sit. Item secundum plenitudinem perfectionis respectu ipsius entis, secundum quod attingit ultimum naturae suae. Unde etiam virtus circuli dicitur, secundum philosophum, quando attingit complete definitionem suam. Si igitur virtus divina consideretur secundum perfectionem ad opus, erit virtus potentiae operativae. Si autem consideretur perfectio quantum ad ipsum esse divinum, virtus ejus erit aeternitas. Si autem consideretur quantum ad complementum perfectionis ipsius naturae divinae, erit magnitudo. Quod patet ex hoc quod ipse probat aequalitatem in magnitudine ex hoc quod tota plenitudo naturae patris est in filio; secundum quem etiam modum Augustinus dicit, quod in his quae non mole magna sunt, idem est majus esse quod melius; secundum quod etiam dicimus aliquem hominem esse magnum, qui est perfectus in scientia et virtute. Et sicut omnipotentiae suae virtute omnes potentias operativas fundat et in eis operatur; ita per virtutem aeternitatis suae instituit et firmat omnem durationem et per virtutem magnitudinis suae omnia implet et continet.

Ad primum igitur dicendum, quod magnitudo secundum rationem generis sui, quod est quantitas, est conditio materiae; et secundum hoc non praedicatur de Deo, sed secundum rationem differentiae suae; quae consistit in ratione completionis, prout dicimus aliquem ex parvo fieri magnum, quando attingit completam quantitatem.

Ad secundum dicendum, quod quantitas continua dividitur in infinitum, sed non in infinitum augetur; et ideo ratione divisionis infinitae quodlibet parvum potest habere minus, in cuius respectu videtur magnum; sed tamen non quolibet magno est aliquod majus, respectu cuius possit dici minus, sicut patet in quantitate caeli. Nihilominus tamen si magnum et parvum non dicatur secundum relationem, sed absolute, prout consideratur, quantitas determinata ad aliquam speciem, sic quamvis quodlibet minus sit majus, non tamen quodlibet minus est parvum, nec quodlibet majus est magnum, ut dicit philosophus. Nihilominus tamen sciendum quod Deus sicut dicitur magnus, ita etiam dicitur parvus, ut dicit Dionysius, et accipit parvum pro subtili, secundum quod ipse penetrat omnia, etiam profundas cogitationes, et secundum quod dicitur quod principia sunt parva quantitate et magna virtute.

Ad tertium dicendum, quod continuitas sequitur magnitudinem dimensionem, non autem magnitudinem virtutis, quae sola debet in Deo intelligi.

Ad quartum patet jam solutio per ea quae dicta sunt, in corp. art.; quia virtus non tantum dicitur respectu operationis secundum quod hic accipitur potentia, sed etiam aliis modis, ut dictum est, ubi supra.

Articulus 2. Utrum pater sit in filio et e converso

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pater non sit in filio nec e converso. Philosophus enim assignat octo modos essendi in, quorum nullus potest aptari ad hoc quod pater in filio esse dicatur vel e converso. Neque enim est sicut totum in partibus neque sicut e converso, neque sicut genus in speciebus neque sicut e converso, neque sicut in loco, neque sicut forma in materia, neque sicut in movente, sicut regnum est in rege; neque sicut in fine optimo, ut de facili potest probari. Ergo pater non est in filio.

2. Praeterea, eorum quorum unum est apud alterum, ut distinctum ab ipso, unum non est in altero. Sed filius est apud patrem, ut dicitur Joan. 1: et verbum erat apud Deum. Ergo videtur quod pater non sit in filio, nec e converso.

3. Item, in divinis non est nisi relatio originis. Sed haec praepositio in importat aliquam habitudinem. Ergo in divinis non potest importare nisi relationem originis. Sed non eadem relationem habet filius ad patrem et pater ad filium. Ergo vel non uterque est in altero, vel non eodem modo.

1. Contra, ubicumque est essentia patris, est pater. Sed tota essentia patris est in filio et e converso. Ergo pater est in filio et e converso.

2. Praeterea, in uno relativorum intelligitur aliud. Sed pater et filius sunt relativa. Ergo videtur quod pater sit in filio et e converso.

Respondeo dicendum, quod in divinis personis est duo considerare: scilicet essentiam quae est una et eadem, et

relationes quibus distinguuntur; et secundum utrumque pater dicitur esse in filio et e converso, secundum diversorum assignationes. Secundum enim tres doctores, qui in littera inducuntur, scilicet Augustinum, Hilarium, Ambrosium, hoc dicitur propter essentiae unitatem, quia essentia patris est in filio et pater non deserit naturam suam; unde ubi est natura sua, ibi est ipse, sicut patuit etiam ex verbis Hilarii supra, dist. 5, inductis. Sed secundum Damascenum, hoc intelligitur secundum rationem relationis, prout in uno relativorum intelligitur aliud.

Ad primum igitur dicendum, quod stricte accipiendo, non omnes modi quibus aliquid est in aliquo, continentur in illis octo, nisi per quamdam similitudinis reductionem; sicut esse in tempore reducitur ad illum modum quo aliquid dicitur esse in loco, quia utrumque est sicut mensuratum in mensura; sic etiam per quamdam similitudinem ille modus potest reduci ad aliquem illorum. Si enim hoc accipiatur quantum ad unitatem essentiae, tunc pater dicitur esse in filio propter hoc quod essentia patris in filio est. Unde ad illum modum reducitur ad quem reduceretur si essentia in filio esse diceretur. Hoc autem est per modum quo natura communis est in aliquo supposito, et reducitur ad illum modum quo genus est in specie; quamvis in divinis non sit genus et species, ut infra, distin. 25, quaest. Unic., art. 3, patebit. Si autem accipiatur quantum ad relationem, tunc reducetur ad illum modum quo aliquid est in aliquo sicut in principio movente et efficiente; quamvis enim pater non sit principium efficiens filii, tamen est originans ipsum. Unde filius est in patre sicut originatum in originante, et e converso pater in filio sicut originans in originato. Sed adhuc magis proprie dicitur in divinis filius in patre, etiam ex parte relationis, quam in humanis; quia filius ex ipsa relatione est persona subsistens; sua enim relatio est sua personalitas, quod in aliis rebus non contingit.

Ad secundum dicendum, quod una persona dicitur esse apud aliam ratione distinctionis; sed dicitur esse in alia vel quantum ad essentiam, vel quantum ad intellectum relationum, quia in una intelligitur alia, quamvis unum relativum ab altero sit distinctum.

Ad tertium dicendum, quod si accipiatur pater esse in filio propter unitatem essentiae, eodem modo est pater in filio et filius in patre: et tunc haec praepositio in non importabit aliquam relationem realem, sed tantum relationem rationis, qualis est inter essentiam et personam, secundum quam essentia dicitur esse in persona. Si autem hoc accipiatur ex parte relationis, tunc est alius modus, ut dictum est, in Resp. ad primum, secundum diversam habitudinem patris ad filium et filii ad patrem.

EXPOSITIO TEXTUS

In generationem et generationem anni tui. Aeternitas per annos Dei intelligitur, non propter sui multitudinem, cum sit una et simplex, sed in quantum virtute comprehendere potest magnam multitudinem inferioris mensurae, quae divisibilis est. Sicut etiam dicimus, ante mundum tempus fuisse, non quidem in re, sed secundum imaginationem, prout imaginamur tempori (quod cum mundo incepit) possibilem fuisse additionem fieri ex parte ante, quae additio tota sub aeternitate continetur. Confitemur divinitatis naturam omnem perfecte esse in singula suarum hypostaseon, idest totam et perfectam, et simile in sequentibus accipiendum est. Nec exemplum aliquod rebus divinis comparatio humana praestabit. Verum est, quod sufficienter divina demonstret: quia in qualibet similitudine invenitur major dissimilitudo, ut supra, 2 distin., dictum est. Sed quod non intelligibile est homini, Deo possibile est. Cum enim divina natura et virtus, quae infinita est, nostrum intellectum excedat, nihil quod intelligere possimus, est quod Deus facere non possit; sed multa quae intelligere non possumus, facere potest, et in ipso esse possunt et sunt; non enim in eo potest esse aliquid quod non sit, nec est aliquid quod non esse possit: quia mutabilis esset, si sibi aliquid posset addi vel subtrahi. Id divinae veritatis ratio consequatur; quasi dicat: sufficiat nobis ad credendum, quasi ratio vel medium probans, divina veritas, ex qua nobis sacra Scriptura tradita est; quamvis ex rerum naturis ratio sumpta dissentire videatur. Patrem igitur in filio et filium in patre esse. Sic construe, patrem esse in filio, et filium in patre. Perfecta plenitudo divinitatis in utroque est; idest, ex hoc quod plena divinitas in utroque est, sequitur quod pater sit in filio, et e converso: quod probat consequenter cum dicit: quia plenitudo divinitatis est in filio, quod in patre est, hoc et

in filio est. Et ratio sua talis est. Plenitudo divinitatis in utroque ostendit quod quidquid est in uno, est in alio; quia si uni deesset quod alter haberet, neuter perfectus esset: quia dans deitatem, daret partem substantiae suae; et ita uterque, scilicet pater dans et filius recipiens, haberet terminum deitatis. Et ita patet quod nisi totum quod unus habet, alter accipiat, plenitudo divinitatis in utroque esse non potest. Sed ad hoc quod est totum quod est in patre esse in filio, sequitur patrem esse in filio: quia ubicumque est tota natura patris, ibi est pater. Ergo ad plenitudinem deitatis in utroque, sequitur patrem esse in filio, et e converso. Similiter etiam construendum est hoc quod dicit: quia plenitudo deitatis in filio est, quod in patre est, hoc et in filio est; idest ad plenitudinem deitatis hoc sequitur. Nec eadem nativitas: quia nihil a seipso nascitur: nec aliud esse permittit; quia nihil nascitur ex aliquo vivo, nisi ad minus eandem naturam in specie accipiat hoc modo ut nomen filiationis consequatur. Unde cum divina natura non possit multiplicari in diversa secundum numerum, eo quod est immaterialis, restat ut eandem numero naturam accipiat: et ita aliud non est, sed alius. Non per duplicem convenientium generum conjunctionem, sicut junguntur alia similia in genere, ut equus et asinus, ut procreetur nova species: nec per insitam capacioris substantiae naturam, sicut in arbore inseritur ramus alterius arboris: sed per naturae unitam similitudinem, idest convenientiam in una natura secundum numerum. Si enim in una natura secundum speciem tantum esset convenientia, diceretur similitudo, sed non unitas. Per necessitatem vivae naturae, idest filii, qui est vivens natura: ex vivente natura, patre, qui est vivens natura: dum res, scilicet essentialis, non differt, dum naturam Dei non degenerat nativitas, sicut est quando propter indispositionem materiae non recipitur species agentis completa in patiente, sed degenerat in aliud genus.

DISTINCTIO 19. QUAESTIO 4

Prooemium

Sed jam nunc ad propositum redeamus. Hic ostendit secundo modo aequalitatem in magnitudine divinarum personarum, removendo ea quae inaequalitatem facere possent, et dividitur in partes duas: in prima ostendit veritatem; in secunda solvit quamdam contrarietatem, ibi: his autem videntur adversari quae quidam sacrae Scripturae tractatores Catholici in suis scriptis tradiderunt. Prima in duas: in prima ostendit quod divinae personae non conveniunt in essentia sicut in toto; in secunda ostendit quod non conveniunt in essentia sicut in parte, ibi: notandum etiam, quod essentia divina non est materia trium personarum. Prima in duas: in prima ostendit quod personae divinae non conveniunt in una essentia, sicut partes in toto integrali; in secunda, quod non conveniunt in essentia, sicut partes in toto universali, ibi: hic adjiciendum est. Primum ostendit dupliciter ex verbis Augustini. Primo sic: ubicumque est totum integrale, oportet esse partes diversas per essentiam. Sed in divinis personis non est essentiae vel naturae diversitas. Ergo non sunt partes unius naturae, quasi integrantes ipsam. Secundo ibi: item in eodem capite, ostendit idem per simile; quia sicut in una persona, scilicet patre, inveniuntur plura attributa, ut bonitas, sapientia et hujusmodi; ita in natura divina inveniuntur plures personae. Sed pater non dicitur esse compositus ex pluribus attributis sicut ex partibus, quia simplex est. Ergo pari ratione, quia natura divina simplex est, non erit composita ex personis sicut ex partibus. Hic adjiciendum. Hic ostendit quod personae non conveniunt in essentia sicut in toto universali; et probat hoc dupliciter. Primo sic: omne genus praedicatur pluraliter de pluribus speciebus

simul acceptis, vel de pluribus individuis sub illis speciebus contentis; sicut homo et asinus sunt animalia, et duo homines duo animalia. Sed essentia non praedicatur in plurali de tribus personis: non enim dicimus quod tres personae sunt tres essentiae, sed una essentia. Ergo tres personae non conveniunt in una essentia sicut species in genere. Eadem ratione probat, quod nec sicut individua in specie, ibi: si vero dicunt, nomine personae non speciem significari, sed aliquid singulare (...) sic quoque illos eadem ratio confutabit. Secundo, ibi: alio quoque modo idem probat Augustinus, probat idem sic. Nihil unum existens habet sub se species, sicut genus; vel individua, sicut species. Sed essentia divina est una numero. Ergo neque se habet ad personas sicut genus ad speciem, neque sicut species ad individua. Notandum etiam, quod essentia divina non est materia trium personarum. Hic ostendit, quod tres personae non conveniunt in essentia sicut in parte; et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod non conveniunt in ipsa sicut in parte materiali; secundo quod non conveniunt in ipsa sicut in proprietate formali, ibi: his quoque addendum, quod tres personas non ita dicimus esse unam essentiam (...) sicut dicimus aliquos tres homines ejusdem (...) sexus unam esse naturam, vel unius naturae. Primum sic probat. In omnibus quae constituuntur ex una materia, sicut anuli ex auro, plus est de materia in pluribus quam in uno. Sed non plus est de essentia divina in tribus personis quam in una tantum. Ergo neque se habet ad personam sicut materia. Eodem modo ostendit quod non conveniunt in ipsa sicut in proprietate formali, sicut dicimus homines ejusdem complexionis esse unius naturae: quia in his majus aliquid sunt duo quam unus, quod non est in divinis personis. His autem videntur adversari quae quidam sacrae Scripturae tractatores Catholici in suis scriptis tradiderunt. Hic solvit contrarietatem; et circa hoc duo facit: primo inducit contrarietatem ex verbis Damasceni, qui videtur dicere, quod essentia est sicut species, et personae sicut

particularia; secundo ponit solutionem, ibi: haec autem quae hic dicuntur, licet in sermonis superficie aliquid a fide alienum resonare videantur, sane tamen intelligi queunt. Et circa hoc duo facit: primo exponit qualiter intelligendum sit quod essentia est sicut species praedicata de personis sicut de partibus: quia scilicet hoc dicitur secundum similitudinem quamdam, et non secundum proprietatem; secundo ostendit qualiter intelligendum sit quod dicit personas numero differre, quia scilicet sunt relationibus distinctae ut una non sit altera, et non per essentiam divinam, ut quod est in una non sit in alia, ibi: quod autem Joannes dicit hypostases differre numero, non natura; in eo quod non differre natura ait, verissime (...) loquitur. Sciendum est igitur, tantam aequalitatem esse in Trinitate et cetera. Hic probat tertio aequalitatem magnitudinis personarum ex ratione veritatis, sic. Ubi cumque eadem est veritas et magnitudo, non est major magnitudo et veritas secundum rem. Ergo ubi non est major veritas, nec major magnitudo. Sed non magis verum est tres personas esse quam unam tantum. Ergo non est major magnitudo trium personarum quam unius tantum. Praeterea cum Deus dicatur trinus, non debet dici triplex. Hic concludit ex dictis, quod Deus quamvis dicatur trinus, non tamen dicendus est triplex. In illis enim rebus invenitur triplicitas, ubi tria excedunt unum in magnitudine. Sed tres personae non excedunt unam in magnitudine. Ergo non est dicenda triplicitas trium personarum respectu unius. Hic quaeritur de duobus, secundum duas rationes quae in hac lectione habentur. Circa primam probationem quaeruntur duo: 1 utrum in divinis sit totum integrale; 2 utrum sit ibi totum universale.

Articulus 1. Utrum in divinis sit totum integrale

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis sit totum integrale. Ubi enim est quantitas aliqua, ibi est ratio totius integralis, cum omnis quantitas in partes divisibilis sit. Sed in Deo est quantitas virtutis. Ergo est ibi totum integrale.

2. Praeterea, sicut quantitas continua integratur ex suis partibus, ita et numerus. Sed in divinis est numerus personarum, scilicet ternarius, cujus pars quaedam est unum et duo. Ergo videtur quod sit ibi totum integrale.

3. Item, quidquid est aliquid alicujus et non est illud, est pars integralis illius. Sed pater est aliquid Trinitatis et non est Trinitas. Ergo est pars integralis Trinitatis.

4. Praeterea, ex sola natura nunquam constituuntur res naturae, et praecipue ubi sunt plures res naturae in una natura. Sed in una natura divina sunt plures res naturae, scilicet personae. Ergo oportet quod ad constitutionem personae aliquid aliud naturae divinae adveniat; et sic erit ibi aliquid integratum ex pluribus.

1. Contra, omne totum integrale est compositum ex partibus. Sed in Deo nulla est compositio, sed summa simplicitas, ut supra, dist. 8, quaest. 4, art. 1, habitum est. Ergo in divinis non est totum integrale.

Respondeo dicendum, quod ratio totius integralis consistit in compositione. Ratio autem partis integralis habet imperfectionem annexam, quibus divina simplicitas et perfectio repugnat; unde non potest ibi esse totum integrale et pars.

Ad primum igitur dicendum, quod quantitas virtutis non attenditur secundum divisionem virtutis intrinsecus; sed magis attenditur ejus divisio respectu exteriorum, vel secundum numerum objectorum, vel secundum intensionem actus, vel secundum modos agendi. Unde patet quod in quantitate virtutis non est ratio totius et partis integralis, quia partes integrales sunt intra suum totum.

Ad secundum dicendum, quod in divinis unitas vel dualitas non est pars ternarii nisi secundum rationis acceptionem. Cujus ratio est, quia alio modo est numerus in rebus divinis et in rebus creatis, et alio modo unitas. Cum enim unum sit quod est indivisum in se et divisum ab aliis, unumquodque autem creatum per essentiam suam distinguatur ab aliis; ipsa essentia creati, secundum quod est indivisa in se et distinguens ab aliis, est unitas ejus, et plures unitates constituentes numerum personarum creatarum, sunt plures essentiae congregatae secundum numerationem, ita quod nihil est in una quod sit in alia secundum numerum idem. Sic ergo numerus in rebus creatis habet rationem distinctionis et cujusdam coacervationis distinctorum per essentiam, et ex hoc habet rationem totius integralis. Unitas autem personalis est ipsa proprietas relativa, distinguens unam personam ab alia, et non essentiam ipsius personae; unde tres personae non sunt differentes per essentiam, cum una numero essentia sit in tribus personis. Et ideo non potest ibi esse coacervatio, sed tantum distinctio. Et propter hoc numerus non habet rationem totius integralis, nisi forte secundum quod in intellectu coadunantur rationes proprietatum personalium. Sed per hoc non erit integratio alicujus rei, sed in ratione tantum.

Ad tertium dicendum, quod haec est falsa: pater est aliquid Trinitatis, si intelligatur partitive; significaretur enim quod

haberet partem essentiae Trinitatis, ex hoc quod aliquid, cum sit neutrum, essentiam significat. Sed haec est vera: est aliquis Trinitatis: ex quo non potest concludi quod sit pars Trinitatis, nisi secundum rationem; quia scilicet non est tot personae quot est Trinitas: quia Trinitas est tres personae, et non pater.

Ad quartum dicendum, quod naturae divinae nihil additur ad constituendum rem naturae, cum in Deo idem sit quo est et quod est, sive qui est. Distinctio autem non est ex ratione naturae, sed ex ratione proprietatis relativae; quae quidem, secundum quod comparatur ad essentiam, est ratione tantum et non re ab ipsa differens; prout autem comparatur ad correlativum cui opponitur, facit realem distinctionem personae, ut supra dictum est, dist. 9, quaest. Unic. art. 1.

Articulus 2. Utrum in divinis sit totum universale

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in divinis sit totum universale. Quidquid enim praedicatur de aliquo substantialiter et non conversim, praedicatur de ipso ut totum universale de parte subjectiva. Sed essentia divina, vel Deus, hoc modo praedicatur de patre: pater enim est essentia divina, sed non quicumque est essentia divina est pater. Ergo ibi est totum universale.

2. Praeterea, universale et particulare differunt, sicut commune et proprium. Sed in divinis invenitur commune et proprium; quia essentia est communis, et relatio est propria personae. Ergo est ibi universale et particulare.

3. Item, supra, dist. 5, ex verbis Hilarii habitum est, quod filius Dei generis sui potestatem in habitu assumptae humanitatis exercuit. Genus autem suum nominat naturam suam. Ergo videtur quod essentia sit genus et universale respectu personarum.

4. Praeterea, scientia est species cognitionis. Sed de Deo utrumque dicitur, scilicet quod cognoscit et scit. Ergo videtur quod in divinis sit totum universale.

1. Contra, ubicumque est universale et particulare, particularia sunt potentia in suis universalibus sicut differentiae in genere. Sed in divinis non est aliquid in potentia. Ergo non est ibi universale et particulare.

2. Praeterea, omne superius est pars integralis constituens definitionem inferioris; unde dicit Porphyrius, quod genus se habet ad similitudinem materiae, et differentia ad

similitudinem formae, et species ad similitudinem compositi. Sed in divinis non est totum integrale et pars. Ergo etiam nec totum universale et pars sibi respondens.

Respondeo dicendum, quod in divinis non potest esse universale et particulare. Et hujus ratio potest quadruplex assignari: primo, quia, secundum Avicennam, ubicumque est genus et species, oportet esse quidditatem differentem a suo esse, ut prius, dist. 8, quaest. 1, art. 1, dictum est; et hoc in divinis non competit; secundo, quia essentia universalis non est eadem numero in suis inferioribus, sed secundum rationem tantum; essentia autem divina est eadem numero in pluribus personis; tertio, quia universale exigit pluralitatem in his quae sub ipso continentur vel in actu vel in potentia: in actu sicut est in genere, quod semper habet plures species; in potentia sicut in aliquibus speciebus, quarum forma, quantum est de se, possibilis est inveniri in multis, cum omnis forma sit de se communicabilis; sed quod inveniatur tantum in uno, est ex parte materiae debitae illi speciei, quae tota adunatur in uno individuo, ut patet in sole, qui constat ex tota sua materia; et ista pluralitas est secundum numerum, qui numerus simpliciter est fundatus in substantiali distinctione: tres autem personae non numerantur tali numero, ut dictum est, art. antec., et ideo essentia non habet rationem universalis; quarto, quia particulare semper se habet ex additione ad universale. In divinis autem, propter summam simplicitatem, non est possibilis additio, et ideo nec universale nec particulare.

Ad primum igitur dicendum, quod modus praedicandi proportionatur ipsis rebus de quibus fit praedicatio; cum, secundum Hilarium, sermo sit rei subjectus. Unde sicut nulla res in creaturis invenitur similis ex toto unitati essentiae in tribus personis, sed secundum aliquid: ita etiam nullus modus praedicandi in creaturis est similis huic modo praedicandi quo

essentia vel Deus de tribus personis praedicatur. Dico igitur, quod secundum id quod tactum est in objectione, habet similitudinem cum modo praedicandi totius universalis, sed differt secundum alia quae supra, in corp. art., dicta sunt.

Ad secundum dicendum, quod commune, quantum est de se, non determinat rei communitatem, vel rationis, sicut universale; et ideo essentia potest dici communis, non autem universalis.

Ad tertium dicendum, quod Hilarius loquitur ad similitudinem creaturarum, prout communiter loquendo dicimus, genus hominum unum genus esse, secundum quod est multitudo aliquorum se habentium ad unum principium; ita etiam dicitur genus divinum ipsa pluralitas personarum, secundum ordinem emanationis ab uno principio, qui est pater.

Ad quartum dicendum, quod in creaturis quaedam inveniuntur quae tam secundum rationem generis, quam secundum rationem speciei dicunt aliquid perfectionis. Unde attribuitur Deo utrumque secundum propriam rationem, sicut patet in cognitione et scientia. Et haec quidem quamvis in creaturis se habeant sicut genus et species, tamen in divinis non sic se habent; quia unum, secundum rem nihil addit super alterum, sed solum secundum rationem.

DISTINCTIO 19. QUAESTIO 5**Prooemium**

Circa secundam probationem quaeritur de veritate, et quaeruntur tria: 1 quid sit veritas; 2 utrum omnia sint vera una veritate, quae est veritas increata, sive prima; 3 de conditionibus veritatis, scilicet aeternitate et incommutabilitate ejus.

Articulus 1. Utrum veritas sit essentia rei

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod veritas sit idem quod essentia. Dicit enim Augustinus, quod verum est id quod est, et ab aliis dicitur quod verum est indivisio esse et ejus quod est. Ergo unumquodque dicitur verum, secundum quod habet esse. Esse autem est actus essentiae. Ergo cum unumquodque veritate formaliter sit verum, videtur quod omnino idem sit veritas et essentia.

2. Praeterea, quaecumque differunt re vel ratione unum potest intelligi sine altero, unde etiam secundum Boetium, potest intelligi Deus, non intellecta ejus bonitate. Sed essentia rei non potest intelligi sine veritate. Ergo essentia rei et veritas non differunt neque re neque ratione.

3. Item, quidquid differt secundum rationem ab ente, se habet ex additione ad illud. Sed quod habet se ex additione ad aliquid, contrahit et determinat illud, sicut se habet homo ad animal. Cum igitur verum non contrahat ens (quia verum et ens convertuntur), videtur quod veritas neque re neque ratione ab essentia differat.

4. Praeterea, Anselmus dicit, quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Constat autem quod loquitur metaphoricè de rectitudine, quia rectitudo proprie dicta est passio continui. Sed bonitas et justitia secundum propriam rationem habent quod sint rectitudo sola mente perceptibilis. Ergo videtur quod veritas re et ratione sit idem quod bonitas et justitia.

5. Contra, contingit aliquid verum dicere et de ente et de non ente. Sed non entia non habent essentiam. Cum ergo omne verum veritate sit verum, videtur quod veritas non sit idem

quod essentia.

6. Praeterea, veritas est sola mente perceptibilis, ut patet per Anselmum. Sed illud quod est sola mente perceptibile non est in sensibilibus sed tantum in intelligibilibus; essentia autem est utriusque. Ergo essentia et veritas non sunt idem.

7. Item, veritas et falsitas sunt tantum in complexis; quia singulum incomplexorum neque verum neque falsum est. Sed essentia est rerum incomplexarum. Ergo non est idem quod veritas.

8. Item, veritati opponitur falsitas. Sed falsitatem contingit invenire in entibus, sicut dicimus aurum falsum: sed de ente non dicitur non ens. Ergo falsum non est idem quod non ens; ergo nec veritas est idem quod essentia; quia si contrarium de contrario non praedicatur ut idem, nec oppositum de opposito.

Respondeo dicendum, quod eorum quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quaedam enim sunt quae secundum esse totum completum sunt extra animam; et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quaedam autem sunt quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio Chimerae. Quaedam autem sunt quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu, adjungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species: et similiter est de tempore, quod habet fundamentum in motu, scilicet prius et posterius ipsius motus; sed quantum ad id quod est formale in tempore, scilicet numeratio, completur per

operationem intellectus numerantis. Similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio ejus completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quo est. Unde dicit philosophus, quod verum et falsum sunt in anima; sed bonum et malum in rebus. Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus. Sed tamen ratio veritatis per prius invenitur in intellectu quam in re: sicut etiam calidum et frigidum et aliae causae sanitatis sunt causa sanitatis quae est in animali, et tamen animal per prius dicitur sanum et signa sanitatis et causa sanitatis dicuntur sana secundum analogiam ad sanum quod de animali dicitur. Unde dico, quod verum per prius dicitur de veritate intellectus, et de enuntiatione dicitur inquantum est signum illius veritatis; de re autem dicitur, inquantum est causa. Unde res dicitur vera quae nata est de se facere veram apprehensionem quantum ad ea quae apparent exterius in ipsa; et similiter dicitur falsa res quae nata est facere, quantum ad id quod apparet exterius de ipsa, falsam apprehensionem, sicut aurichalcum dicitur aurum falsum. Et inde est etiam quod homo dicitur falsus, qui dictis vel factis ostendit de se aliud quam sit; et per oppositum intelligitur veritas quae est virtus in dictis et factis consistens, ut dicit philosophus. Utraque autem veritas, scilicet intellectus et rei, reducitur sicut in primum principium, in ipsum Deum; quia suum esse est causa omnis esse, et suum intelligere est causa omnis cognitionis. Et ideo ipse est prima veritas, sicut et primum ens: unumquodque enim ita se habet ad veritatem sicut ad esse, ut patet ex dictis. Et inde est quod prima causa essendi est prima causa veritatis et maxime vera, scilicet Deus,

ut probat philosophus. Veritas autem enuntiationis reducitur in prima principia per se nota sicut in primas causas; et praecipue in hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera, ut dicit Avicenna. Sic ergo patet quomodo diversae definitiones de veritate dantur. Quaedam enim veritatis definitio datur secundum hoc quod veritas completur in manifestatione intellectus; sicut dicit Augustinus: veritas est qua ostenditur id quod est; et Hilarius: verum est declarativum aut manifestativum esse. Quaedam autem datur de veritate secundum quod habet fundamentum in re, sicut illa Augustini: verum est id quod est; et alia magistralis: verum est indivisio esse et ejus quod est; et alia Avicennae: veritas cujusque rei, est proprietatis sui esse quod stabilitum ei est. Quaedam autem datur secundum commensurationem ejus quod est in intellectu ad id quod est in re, sicut dicitur: veritas est adaequatio rei ad intellectum; et Augustinus: verum est quod ita se habet ut cognitori videtur si velit et possit cognoscere. Quaedam autem datur de veritate secundum quod appropriatur filio, cui etiam appropriatur cognitio, scilicet ab Augustino: veritas est summa similitudo principii quae sine ulla dissimilitudine est. Quaedam autem datur de veritate, comprehendens omnes veritatis acceptiones, scilicet: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. In rectitudine tangitur commensuratio; et in hoc quod dicitur sola mente perceptibilis, tangitur id quod complet rationem veritatis. Patet etiam ex dictis, quod veritas addit supra essentiam secundum rationem, scilicet ordinem ad cognitionem vel demonstrationem alicujus.

Ad primum igitur dicendum, quod esse dicitur dupliciter: uno modo secundum quod ens significat essentiam rerum prout dividitur per decem genera; alio modo secundum quod esse significat compositionem quam anima facit; et istud ens philosophus appellat verum. Et similiter Augustinus, cum dicit quod verum est id quod est; quasi dicat: verum est quando

dicitur de eo quod est; et similiter intelligitur quod dicitur: verum est indivisio esse et ejus quod est. Et si in negativis sit veritas quae non consistit in compositione, sed in divisione, tamen veritas negative fundatur supra veritatem affirmative, cujus signum est quod nulla negativa probatur nisi per aliquam affirmationem. Vel potest dici, quod definitiones istae dantur de vero non secundum completam sui rationem, sed secundum illud quod fundatur in re.

Ad secundum dicendum, quod sicut bonitas dicit rationem per quam essentia ordinatur ad appetitum, ita veritas dicit rationem per quam essentia ordinatur ad intellectum. Unde sicut nullum esse appetitur amota ratione boni, ita nullum esse intelligitur amota ratione veri. Nihilominus tamen alia est ratio veri et alia ratio entis. Dupliciter enim dicitur aliquid non posse intelligi sine altero. Aut ita quod unum non possit intelligi si non ponatur alterum esse; et sic dicitur quod esse non potest intelligi sine vero, sicut etiam non potest intelligi sine hoc quod est esse intelligibile. Sive ita quod quodcumque intelligitur unum, intelligatur alterum; sicut quicumque intelligit hominem intelligit animal. Et hoc modo esse potest intelligi sine vero, sed non e converso: quia verum non est in ratione entis, sed ens in ratione veri; sicut potest aliquis intelligere ens, et tamen non intelligit aliquid de ratione intelligibilitatis; sed nunquam potest intelligi intelligibile, secundum hanc rationem, nisi intelligatur ens. Unde etiam patet quod ens est prima conceptio intellectus.

Ad tertium dicendum, quod verum addit supra ens, sicut et bonum et unum. Nullum tamen eorum addit aliquam differentiam contrahentem ens, sed rationem quae consequitur omne ens; sicut unum addit rationem indivisionis, et bonum rationem finis, et verum rationem ordinis ad cognitionem; et ideo haec quatuor convertuntur, ens, bonum, unum et verum.

Ad quartum dicendum, quod rectitudo dicitur de bonitate, justitia et veritate, metaphorice, secundum diversas rationes. Invenitur enim in recto quaedam aequalis proportio principii, medii et finis; unde secundum hoc quod aliquis in distribuendo vel communicando, mensuram aequalitatis justitiae servat, vel mensuram praecepti legis, dicitur rectitudo justitiae; secundum autem quod aliquid non egreditur commensurationem finis, dicitur rectitudo bonitatis; secundum autem quod non egreditur ordinem commensurationis rei et intellectus, dicitur rectitudo veritatis.

Ad quintum dicendum, quod, secundum Avicennam, de eo quod nullo modo est, non potest aliquid enuntiari: ad minus enim oportet quod illud de quo aliquid enuntiatur, sit apprehensum; et ita habet aliquod esse ad minus in intellectu apprehendente; et ita constat quod semper veritati respondet aliquod esse; nec oportet quod semper respondeat sibi esse in re extra animam, cum ratio veritatis compleatur in ratione animae.

Ad sextum dicendum, quod quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi, vel intentionem entis, sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem, nisi per accidens, sed tantum accidentia sensibilia. Ita etiam quamvis veritas sit in rebus sensibilibus, prout dicitur esse veritas in rebus, tamen intentio veritatis solo intellectu percipitur. Vel dicendum, quod quamvis res sensibiles sensu comprehendantur, tamen earum adaequatio ad intellectum sola mente capitur, et pro tanto dicitur, quod veritas est sola mente perceptibilis.

Ad septimum dicendum, quod cum sit duplex operatio intellectus: una quarum dicitur a quibusdam imaginatio

intellectus, quam philosophus nominat intelligentiam indivisibilem, quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio etiam nomine formatio dicitur; alia est quam dicunt fidem, quae consistit in compositione vel divisione propositionis: prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius. Et quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate, ut dictum est, in corp., ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione, et in signo ejus, quod est enuntiatio, et non in prima, vel signo ejus quod est definitio, nisi secundum quid; sicut etiam quidditatis esse est quoddam esse rationis, et secundum istud esse dicitur veritas in prima operatione intellectus: per quem etiam modum dicitur definitio vera. Sed huic veritati non adjungitur falsitas per se, quia intellectus habet verum iudicium de proprio objecto, in quod naturaliter tendit, quod est quidditas rei, sicut et visus de colore; sed per accidens admiscetur falsitas, scilicet ratione affirmationis vel negationis annexae, quod contingit dupliciter: vel ex comparatione definitionis ad definitum, et tunc dicitur definitio falsa respectu alicujus et non simpliciter, sicut definitio circuli est falsa de triangulo; vel in respectu partium definitionis ad invicem, in quibus implicatur impossibilis affirmatio; sicut definitio vacui, quod est locus in quo nullum corpus est; et haec definitio dicitur falsa simpliciter, ut in 5 Metaphys. dicitur. Sed hoc non contingit nisi in quidditatibus compositorum: quia in quidditatibus rerum simplicium non deficit intellectus nisi ex hoc quod omnino nihil intelligit, ut in 9 Metaph. dicitur. Secundae autem operationi admiscetur falsitas etiam per se: non quidem quantum ad primas affirmationes quas naturaliter intellectus cognoscit, ut sunt dignitates, sed quantum ad consequentes: quia rationem inducendo contingit errare per applicationem unius ad aliud. Patet igitur ex dictis, in corp. art., quod verum proprie loquendo, quod invenitur tantum in complexis, non impedit conversionem veri et entis: quia

quaelibet res incomplexa habet esse suum, quod non accipitur ab intellectu nisi per modum complexionis; et ideo ipsa ratione quam addit verum supra ens, scilicet ordinem ad intellectum, sequitur ista differentia, quod verum sit complexorum, et ens dicatur de re extra animam incomplexa.

Ad ultimum dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., ens est prima conceptio intellectus; unde enti non potest aliquid opponi per modum contrarietatis vel privationis, sed solum per modum negationis: quia sicut ipsum non fundatur in aliquo, ita nec oppositum suum: opposita enim sunt circa idem. Sed unum, verum et bonum, secundum proprias intentiones, fundantur supra intentionem entis, et ideo possunt habere oppositionem contrarietatis vel privationis fundatae super ens, sicut et ipsa super ens fundantur. Unde patet quod non eodem modo se habet verum et falsum et malum et bonum sicut ens et non ens, nisi accipiatur non ens particulariter pro remotione alicujus cui substernitur aliquod ens. Unde sicut quaelibet privatio entis particularis fundatur in bono, sic et falsum fundatur in aliquo vero sicut in aliquo esse. Unde sicut illud in quo est falsitas vel malitia, est aliquod ens, sed non est ens completum; ita etiam illud quod est malum vel falsum, est aliquod bonum vel verum incompletum.

Articulus 2. Utrum omnia sint vera veritate increata

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnia sint vera una veritate quae est veritas increata. Sicut enim dictum est in solutione praecedentis articuli, verum dicitur analogice de illis in quibus est veritas, sicut sanitas de omnibus sanis. Sed una est sanitas numero a qua denominatur animal sanum, sicut subjectum ejus, et medicina sana sicut causa ejus, et urina sana sicut signum ejus. Ergo videtur quod una sit veritas qua omnia dicuntur vera.

2. Praeterea, omnis rectitudo attenditur per aliquam mensuram. Sed veritas est rectitudo quaedam. Cum igitur videamus, omnibus temporalibus respondere unum tempus quasi mensuram, videtur etiam quod omnibus veris respondeat una veritas, secundum quam dicantur vera.

3. Praeterea, sicut se habet bonitas ad bona, ita se habet veritas ad vera. Sed omnia sunt bona una bonitate. Unde Augustinus: bonus est homo, bona est facies, bonum est hoc et illud. Tolle hoc et illud, et videbis bonum omnis boni. Unde videtur quod sit una bonitas numero in omnibus participata, secundum quam dicuntur bona. Ergo videtur quod similiter omnia dicantur vera una veritate, quae est veritas increata.

4. Si dicas quod omnia dicuntur vera veritate increata exemplariter; contra. Uniuscujusque formae exemplar est in Deo, quod est creatrix essentia. Si igitur hoc sufficeret ut omnia dicerentur vera veritate increata, quia exemplantur ab ipsa, videtur quod similiter omnia possent dici colorata, quia exemplantur colore, qui est in Deo exemplariter: quod est inconveniens.

5. Contra, mala fieri est verum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo videtur quod non omnia vera sint vera veritate increata.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. antec., ratio veritatis in duobus consistit: in esse rei, et in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei. Utrumque autem horum quamvis, ut dictum est, distin. 8, quaest. 1, art. 1, reducatur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem; nihilominus tamen quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat, quod quidem est exemplatum a lumine increato. Habet etiam intellectus suam operationem in se, ex qua completur ratio veritatis. Unde dico, quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter.

Ad primum igitur dicendum, quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit, hoc nomen corpus de omnibus corporibus univoce praedicari: sed esse hujus naturae non est ejusdem rationis in

corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen corpus, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet 10 Metaphys., ex philosopho et Commentatore. Vel secundum intensionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intensione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis. Et similiter dico, quod veritas et bonitas et omnia hujusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem majoris perfectionis et minoris; ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates.

Ad secundum dicendum, quod cum veritas sit quaedam rectitudo et commensuratio, oportet quod in ratione veritatis intelligatur mensura, et sicut dictum est, in corp. art., oportet esse commensurationem rei ad intellectum, ut compleatur ratio veritatis. Res autem diversimode se habent ad diversos intellectus: quia intellectus divinus est causa rei; unde oportet quod res mensuretur per intellectum divinum, cum unumquodque mensuretur per suum primum principium; et ideo dicit Anselmus, quod res dicitur esse vera quando implet hoc ad quod est ordinata in intellectu divino. Sed res se habent ad intellectum nostrum sicut causa, in quantum scilicet intellectus accipit a rebus; et inde est quod scientia nostra non mensurat res, sed mensuratur ab eis, ut dicitur 10 Metaphysic. Non enim ita ideo est in re, quia sic videtur nobis: sed magis quia ita est in re, verum est quod videtur nobis. Sic ergo intellectus divinus est ut mensura prima, non mensurata; res autem est mensura secunda, mensurata; intellectus autem

noster est mensuratus et non mensurans. Dico igitur, quod prima mensura veritatis est una tantum; sed mensurae secundae, scilicet ipsae res, sunt plures; unde sunt plures veritates. Et si non esset nisi una mensura veritatis, adhuc non sequeretur quod esset tantum una veritas: quia veritas non est mensura, sed commensuratio vel adaequatio; et respectu unius mensurae possunt esse diversae commensurationes in diversis. Unde non est simile de tempore, quia tempus est ipsa mensura.

Ad tertium dicendum, quod similiter dico de bonitate, quod est una bonitas, qua sicut principio effectivo exemplari omnia sunt bona. Sed tamen bonitas qua unumquodque formaliter est bonum, diversa est in diversis. Sed quia bonitas universalis non invenitur in aliqua creatura, sed particulata, et secundum aliquid; ideo dicit Augustinus, quod si removeamus omnes rationes particulatationis ab ipsa bonitate, remanebit in intellectu bonitas integra et plena, quae est bonitas divina, quae videtur in bonitate creata sicut exemplar in exemplato.

Ad quartum dicendum, quod exemplar rerum est in Deo dupliciter. Vel quantum ad id quod est in intellectu suo, et sic secundum ideas est exemplar intellectus divinus omnium quae ab ipso sunt, sicut intellectus artificis per formam artis omnium artificiatorum. Vel quantum ad id quod est in natura sua, sicut ratione suae bonitatis qua est bonus, est exemplar omnis bonitatis; et similiter est de veritate. Unde patet quod non eodem modo Deus est exemplar coloris et veritatis, et ideo objectio non procedit.

Ad ultimum dicendum, quod quamvis malum non sit bonum, nec sit a Deo, nihilominus intelligere malum bonum est, et a Deo est; et ideo veritas quae consistit in commensuratione intellectus ad privationem existentem extra animam, bona est,

et a Deo; et ideo dicit Ambrosius, quod omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est.

Articulus 3. Utrum sint plures veritates aeternae

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sint plures veritates aeternae. Sicut enim patet ex dictis, diversarum propositionum diversae sunt veritates. Sed: pater est Deus, filius est Deus, sunt duae propositiones. Ergo et sunt duae veritates. Sed utrumque istorum ab aeterno est verum. Ergo plures veritates sunt aeternae.

2. Praeterea, omnia quaecumque fuerunt, sunt et erunt, Deus ab aeterno praescivit, quae constat quod plura sunt. Sed Deus non praescivit nisi verum. Ergo plura vera sunt ab aeterno.

3. Item, Augustinus, probat animam esse immortalem per hoc quod est subjectum veritatis, quae est aeterna. Sed constat quod veritas quae est in intellectu nostro sicut in subjecto, non est veritas divina per essentiam. Ergo videtur quod plures veritates sint aeternae. Quod autem veritas sit aeterna, sic probatur. Omne illud ad cuius remotionem sequitur positio ejus, est aeternum. Sed si negatur veritas esse, ponitur esse. Ergo veritas est aeterna. Probatio mediae. Si veritas non est, veritatem esse est falsum. Sed si affirmatio est falsa, negatio est vera. Ergo veritatem non esse erit verum. Sed non est verum nisi aliqua veritate. Ergo aliqua veritas est.

4. Praeterea, illud quod non potest intelligi non esse, est aeternum: quia quidquid potest non esse, potest intelligi non esse. Sed veritas non potest intelligi non esse, quia quidquid intelligitur, intelligitur per iudicium veritatis. Ergo videtur quod veritas quae est in intellectu, sit aeterna et immutabilis.

5. Praeterea, idem videtur de veritate enunciationis. Si enim veritas enunciationis mutetur vel destruat, hoc erit vel per

destructionem signi vel per destructionem rei. Sed neutro modo destruitur vel mutatur. Ergo veritas enuntiationis est immutabilis et aeterna. Probatio mediae. Non existente signo, rectum est rem signari. Sed veritas est rectitudo, et veritas signi est rectitudo significationis. Ergo si non sit enuntiatio, vel quodcumque signum veritatis, adhuc remanebit veritas signi. Similiter probatur, quod non mutetur ex mutatione rei; quia ut dictum est, art. 1 istius quaest., ad secundum, unumquodque habet veritatem quando implet id ad quod est ordinatum in mente divina. Sed cessante cursu Socratis, adhuc ista enuntiatio, Socrates currit, facit id ad quod ordinata est in mente divina, quia significat Socratem currere. Ergo videtur quod destructa vel mutata re, non mutatur neque destruitur veritas signi.

6. Praeterea, idem videtur de veritate quae est in re: quia, ut dicit Augustinus, pereunte vero, non perit veritas. Sed veritas rei non posset destrui vel mutari nisi per mutationem rei. Ergo videtur quod nullo modo pereat.

7. Item, omne totum est majus sua parte, est quaedam veritas, quae nullo modo videtur mutabilis, et similiter multa hujusmodi. Ergo videtur quod sint plures veritates aeternae immutabiles.

1. Contra, Augustinus dicit, quod vera aeternitas et sola immutabilitas in Deo est. Sed veritas Dei est una tantum, sicut et essentia. Ergo videtur quod sit una tantum veritas aeterna et immutabilis.

Respondeo dicendum, quod est una tantum veritas aeterna, scilicet veritas divina. Cum enim ratio veritatis in actione compleatur intellectus, et fundamentum habeat ipsum esse rei; iudicium de veritate sequitur iudicium de esse rei et de

intellectu. Unde sicut esse unum tantum est aeternum, scilicet divinum, ita una tantum veritas. Similiter de mutabilitate veritatis idem dicendum est quod de mutabilitate essendi; ut enim supra dictum est, art. antec., simpliciter immutabile non est nisi esse divinum; unde simpliciter immutabilis veritas non est nisi una, scilicet divina. Esse autem aliarum rerum quarumdam dicitur mutabile mutatione variabilitatis, sicut est in contingentibus; et horum etiam veritas mutabilis est et contingens. Quorundam vero esse est mutabile solum secundum vertibilitatem in nihil, si sibi relinqueretur; et horum veritas similiter mutabilis est per vertibilitatem in nihil, si sibi relinqueretur. Unde patet quod nulla veritas est necessaria in creaturis. Similiter etiam si loquaris de veritate secundum quod ratio ejus completur in ratione intellectus, patet quod nullus intellectus est aeternus et invariabilis ex natura sua, nisi intellectus divinus. Ex quo etiam patet quod sola veritas una quae in Deo est, et quae Deus est, est aeterna et immutabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut trium personarum una est essentia, qua quaelibet habet esse, quamvis sint plures proprietates quibus distinguuntur (quae tamen omnes non differunt secundum rem ab essentia), ita etiam est una veritas trium personarum ex parte ipsius rei, de qua fit enuntiatio. Sed quod sint enuntiationes plures verae, est per intellectum nostrum. Unde veritas quae est in istis enuntiationibus, qua formaliter verae sunt, vel quae est in intellectu nostro, non est aeterna, sicut nec propositiones, nec intellectus noster aeternus.

Ad secundum dicendum, quod rationes ideales rerum, quae sunt in Deo ab aeterno, non sunt aliud secundum rem ab ipso intellectu et essentia divina. Unde sicut veritas essentiae est una secundum rem, ita etiam veritas omnium illarum

rationum; et non multiplicatur, nisi secundum respectum ad diversas res. Unde ex hoc non probatur quod sint plures veritates ab aeterno, sed solum hoc quod sit una veritas plurium secundum rationem.

Ad tertium dicendum, quod si anima non esset, nec aliquis intellectus creatus, veritas, secundum quod consistit in operatione animae, non esset. Posset tamen remanere, secundum quod fundamentum habet in re. Remaneret etiam intentio veritatis intellecta in Deo. Unde cum anima non sit aeterna, nec aliquis intellectus creatus, antequam haec essent, nulla veritas creata erat. Et si objicitur: veritas non est; ergo veritatem esse est falsum, quantum ad illud tempus in quo non erat veritas creata: dico quod non sequitur: quia quando non est veritas, nec etiam falsitas est. Hoc autem quod non sit veritas vel falsitas, non est ex defectu veritatis vel falsitatis quantum ad intentiones ipsarum, sed ex defectu eorum in quibus veritas habet esse. Sicut enim dicimus de universalibus, quae sunt incorruptibilia et aeterna, quia non corrumpuntur nisi per accidens, scilicet quantum ad esse quod habent in alio, quod potest non esse; ita etiam est de veritate et falsitate, quod consideratae secundum intentiones suas, non accidunt eis corruptio per se, sed solum secundum esse quod habent in alio: et ex hoc procedit probatio Augustini; quia omnis virtus quae apprehendit rationem intentionis alicujus, oportet quod sit virtus non obligata ad corpus, nec dependens a corpore, eo quod virtutes apprehensivae quae sunt impressae in organis corporalibus, ut patet in sensibus, non apprehendunt intentionem rationis, ut rationem hominis vel coloris, sed tantum apprehendunt hujusmodi, secundum quod sunt particulata. Virtus autem quae non dependet a corpore, est incorruptibilis; et ita probatur quod anima intellectiva est immortalis ex eo quod apprehendit veritatem. Virtutes enim sensitivae quamvis sint verae in suis apprehensionibus, non

tamen apprehendunt rationem suae veritatis, sicut facit intellectus.

Ad quartum dicendum, quod aliquid non posse intelligi non esse, contingit dupliciter: vel ex parte ipsius intellecti, vel ex parte intelligentis. Ex parte intellecti, sicut illud quod de ratione sua habet esse, sicut est Deus, cuius esse est sua quidditas per quam intelligitur. Ex parte intelligentis, sicut non potest intelligi res sine actu intelligendi; unde si actus intelligendi non esset, nihil posset intelligi; unde non potest intelligi actus intelligendi non esse. Utroque modo veritas non potest intelligi non esse; quia verum habet in ratione sua esse, secundum quod fundatur in re, et habet in ratione sua actum intellectus, secundum quod completur in anima. Tamen ex hoc non sequitur quod sit aeterna, nisi sub hac conditione, si ab aeterno fuisset intelligere: quamvis enim non possit intelligi de veritate non esse, ita scilicet quod apprehendatur intentio veritatis et non apprehendatur esse, tamen possibile est nec istum intellectum esse, nec illud esse in quo veritas fundatur, sicut aliquando fuit; sed illa veritas sola est aeterna quae fundatur in esse aeterno et intellectu aeterno.

Ad quintum dicendum, quod utroque modo veritas enuntiationis potest mutari; si enim nulla enuntiatio esset, veritas enuntiationis non esset. Et ad id quod objicitur, quod adhuc rectum esset rem significari, dicimus, quod verum est; sed tamen illa rectitudo nihil est aliud quam signabilitas rei; et hoc non ponit veritatem signi in actu, sed tantum in potentia. Similiter etiam quando mutatur res, mutatur veritas enuntiationis. Unde, secundum philosophum, eadem propositio quandoque potest esse vera et quandoque falsa. Et ad id, quod ulterius objicitur quod implet illud ad quod ordinatum est in mente divina dicendum, quod enuntiatio potest dupliciter considerari: vel ut res quaedam, et sic est in

ipsa veritas rei, sicut in qualibet re, quando implet illud ad quod ordinata est in mente divina; et talis veritas manet in ipsa etiam mutata re; vel ut signum talis rei, et sic veritas ejus est per adaequationem ad rem illam. Mutata autem re, tollitur adaequatio signi ad signatum, sine aliqua mutatione ipsius signi; quod manifestum est in relationibus posse contingere; unde veritas enuntiationis non manet.

Ad sextum dicendum, quod pereunte re vera, perit veritas quantum ad illud esse quod habet in re illa. Sed tamen potest remanere intentio veritatis secundum esse quod habet in alia re, vel secundum esse quod habet in anima. Quae omnia si auferantur, non remanebit veritas nisi in Deo. Nec ille defectus accidit veritati per se, sed per accidens, ut dictum est, in Resp. ad 3; quia, secundum philosophum, destructis primis substantiis, impossibile est aliquod ceterorum remanere; quamvis universalialia sint per se incorruptibilia.

Ad septimum dicendum similiter, quod veritas propositorum necessariorum potest deficere per accidens quantum ad esse quod habet in anima vel in rebus si res illae deficerent: tunc enim non remanerent istae veritates nisi in Deo, in quo sunt una et eadem veritas.

EXPOSITIO TEXTUS

Si ergo in una persona patris illa invenis quae plura videntur, et partes non invenis, quia una virtus simplex est; quanto magis pater et filius et spiritus sanctus, et propter individuum deitatem unus Deus est, et propter uniuscujusque proprietatem tres personae sunt? Videtur quod ipse arguat a majori affirmando. Magis enim videtur quod in una persona simplicitas inveniatur quam in duabus simul acceptis. Respondeo dicendum, quod est locus a minori; quia agit in una persona patris, et accipit ea quae sunt diversa secundum rationem, ut sapientiam, virtutem et hujusmodi, sed in duabus personis patris et filii accipit hoc quod est unum secundum rationem, scilicet naturam divinam quae secundum numerum etiam multiplicari non potest. Sicut tres statuae dicuntur unum aurum. Videtur hoc esse falsum, quia materia non praedicatur de composito, cum sit pars. Et dicendum, quod hoc est verum in naturalibus, quorum materia non est tota substantia eorum, sicut in artificialibus quae ordinantur in genere substantiae per suam materiam, ut Commentator dicit; formae enim artificiales accidentia sunt. Substantia significat communem et circumplectivam speciem homoideon, idest similium specie hypostaseon, idest personarum; idest substantia quae communis in divinis dicitur, se habet ad modum speciei, quae colligit plura individua. Sic enim in essentia tres personae uniuntur, non ita quod in divina essentia sit species, ut Magister exponit. Dicuntur enim aliqua differre numero quae ita differunt ut hoc non sit aliud. Ratio hujus distinctionis haec est: quia diversitas secundum numerum in his quae simpliciter numerantur, est ex divisione essentiae; unde unum individuum non est alterum, nec aliquid quod est in uno, idem numero est in alio: sed numerus in divinis personis consequitur distinctionem relationum, quae quidem

distinguunt supposita, sed non dividunt essentiam; et ideo pater non est filius, sed tamen quod est in patre, est etiam in filio. Praeterea cum Deus dicatur trinus, non tamen debet dici triplex. Hujus ratio est, quia triplicitas est quaedam proportio contenta sub multiplicitate, quae est inaequalitatis species; et ideo ubi est triplicitas, oportet inaequalitatem esse.

DISTINCTIO 20. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam probavit aequalitatem personarum in magnitudine, hic ostendit earum aequalitatem in potestate; et dividitur in partes duas: primo proponit intentum; secundo propositum probat rationibus Augustini, ibi: nihil, inquit pater minus habet ille qui dicit: omnia quae habet pater mea sunt. Et haec dividitur in duas: in prima Augustinus probat propositum per auctoritatem; in secunda per rationem, ibi: item alio modo probat filium aequalem patri. Circa primum duo facit: primo enim ponitur probatio Augustini; secundo refellitur duplex haereticorum responsio, ibi: tu autem hoc de potentia sapis, quod potens sit filius, sed potentior pater. Probatio talis est. Si filius minus habet in potestate quam pater, non omnia habet quae pater habet. Sed omnia quae pater habet, filius habet, ut dicitur Joan. 17. Ergo non habet minus in potestate quam pater, et ita est aequalis patri in potestate. Tu autem hoc de potentia sapis, quod potens sit filius, sed potentior pater. Hic refelluntur responsiones haeretici, et dividitur in duas partes, secundum duas responsiones. Secunda ibi: sed inquis, pater a nemine potentiam accepit. Prima responsio haeretici ad auctoritatem inductam, est talis. Verum est quod quidquid habet pater, habet filius, sicut bonitatem, sapientiam, potentiam et hujusmodi; sed non tantum habet de unoquoque quantum pater. Hoc enim non videtur haberi ex auctoritate inducta. Quod refellit Augustinus hoc modo. Omnia quae habet pater, habet filius. Sed omnipotentiam habet pater. Ergo et filius, et sic tantumdem habet de potentia. Responsio secunda talis est. Etsi filius habet omnia quae pater, tamen hoc ipso pater potentior ostenditur quod hoc filio dedit. Quod refellit

Augustinus hoc modo. Verum est quod pater potentiam filio dedit. Aut ergo dedit sibi aequalem, vel non. Si aequalem, tunc sicut pater est omnipotens, et filius est omnipotens. Si non aequalem, ergo non omnia quae pater habet, filius habet. Item alio modo probat filium aequalem patri. Hic ponitur secunda probatio per rationem; et circa hoc tria facit: primo ponit rationem; secundo confirmat per similitudinem, ibi: hoc autem per similitudinem humanam ita esse demonstrat; tertio refellit haeretici responsionem, ibi: sed forte dices: eo ipso pater est major filio, quia de nullo genitus. Probatio talis est. Si pater genuit filium minorem se in potestate, aut potuit eum gignere aequalem et noluit; aut voluit, sed non potuit. Si potuit, sed non voluit, invidus fuit; si voluit, sed non potuit, omnipotens non fuit; quorum utrumque est impossibile. Ergo impossibile est filium non esse aequalem patri in potestate, et ad hoc inducit similitudinem de generatione humana, ut patet in littera. Sed forte dices: eo ipso pater est major filio, quia de nullo genitus genuit tamen aequalem. Hic refellit responsionem haeretici. Posset enim dicere quod eo ipso quo filius est a patre, est inaequalis sibi. Quod refellit Augustinus sic. Aequalitas et inaequalitas attenditur secundum quantitatem et non secundum relationem. Sed hoc quod dicimus filium esse a patre, non designat nisi relationem originis. Ergo ex hoc non ostenditur inaequalitas patri ad filium. Hic quaeruntur tria: 1 an filius sit omnipotens; 2 an sit aequalis patri in omnipotentia; 3 utrum sit aliquis ordo inter patrem et filium.

Articulus 1. Utrum filius sit omnipotens

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius non sit omnipotens. Potentia enim, ut dictum est, dist. 7, qu. 1, art. 1, dicitur secundum virtutem ad opus. Sed aliqua operatio est quae pertinet ad omnipotentiam patris, in quam non potest filius, scilicet generatio activa; non enim filius potest generare, ut supra, dist. ead., qu. 2, art. 2, habitum est. Ergo videtur quod non sit omnipotens.

2. Praeterea, Deus dicitur omnipotens, quia omnia potest, quod simpliciter possibile est. Sed maximum posse patris ostenditur in generatione filii; majus enim est generare filium in infinitum quam creare caelum et terram. Cum igitur istud posse filio detrahatur, videtur quod non sit omnipotens.

3. Si dicas, quod posse generare non est aliquid, sed ad aliquid, et ita quamvis filius non possit generare, non tamen sequitur quod non possit omnia; contra. Cum dico omnia, includo universaliter omnia entia. Sed relativa continentur in entibus. Ergo videtur quod distributio etiam fiat pro relativis.

4. Si dicas, quod intelligitur respectu omnium creatorum, et non respectu eorum quae in Deo sunt; contra. Secundum hoc ratio Augustini in littera posita nihil valeret. Arguit enim, quod si pater non potuit generare filium aequalem sibi, non fuit omnipotens. Ergo videtur quod omnipotentia patris etiam ad generationem filii se extendat. Sed filius non potest generare. Ergo non habet omnipotentiam.

1. In contrarium est quod in symbolo dicitur: omnipotens pater, omnipotens filius, omnipotens spiritus sanctus.

Respondeo dicendum, quod sine omni dubio concedendum est, filium Dei omnipotentem esse, sicut et pater: et tamen dicimus quod filius non potest generare. Unde ad intellectum hujus videndum est, quod Deus dicitur omnipotens, quia omnia potest, et quidquid est aliquid vel ens, potest Deus. Sed notandum, quod relatio alio modo dicitur esse aliquid quam alia entia. In aliis enim entibus unumquodque dicitur dupliciter esse: et quantum ad esse suum, et quantum ad rationem quidditatis suae; sicut sapientia secundum esse suum aliquid ponit in subjecto, et similiter secundum rationem suam ponit naturam quamdam in genere qualitatis. Sed relatio est aliquid secundum esse suum quod habet in subjecto; sed secundum rationem suam non habet quod sit aliquid, sed solum quod ad aliud referatur; unde secundum rationem suam non ponit aliquid in subjecto: propter quod Boetius dicit quod relativa nihil praedicant de eo de quo dicuntur. Inde etiam est quod invenitur aliquid relatam in quo est tantum relatio rationis, et non ponitur ibi aliquid secundum rem, sicut cum scibile refertur ad scientiam. Et hoc est verum tam in relationibus quae de Deo dicuntur quam de illis quae in creaturis sunt; sed diversimode; quia relatio quae habet esse in creatura, habet aliud esse quam sit esse sui subjecti; unde est aliquid aliud a suo subjecto: sed in Deo nihil est quod habeat esse aliud ab ipso: esse enim sapientiae est ipsum esse divinum et non superadditum, et similiter esse paternitatis. Unde relatio, quantum ad esse suum, secundum quem solum modum debetur ei quod ponat aliquid, est essentia divina; sed secundum rationem suam, per quam habet distinguere unam personam ab alia, non debetur ei quod dicat aliquid, sed potius ad aliquid. Unde quamvis pater habeat paternitatem quam filius non habet, et paternitas sit aliquid, non tamen pater habet aliquid quod filius non habeat. Sicut: paternitas est essentia; filius non habet paternitatem; ideo tamen non sequitur quod pater essentiam aliquam habeat qua careat

filius. Si autem pater haberet sapientiam et non filius, haberet aliquid pater quod non haberet filius; quia sapientia dicit aliquid in sapiente etiam secundum rationem suam. Similiter dico, quod cum generare in divinis sit relatio quaedam, et sit aliquid, quamvis pater possit generare, et non filius, non sequitur quod possit aliquid pater quod non possit filius; sed bene sequeretur, si pater posset intelligere, et non filius, quod pater posset aliquid quod non posset filius: sicut pater est pater, et esse patrem est aliquid esse, et tamen cum filius non sit pater, nullum esse est patris, quod non sit filii, quia omne esse in divinis est essentiae; et similiter omne ad aliquid est ibi secundum rationem essentiae, vel secundum rationem attributorum.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio significat relationem per modum operationis, et etiam est operatio aliqua divinae naturae, secundum Damascenum. Et quamvis generatio non conveniat filio, non tamen sequitur quod aliqua operatio conveniat patri quae non conveniat filio: una enim et eadem operatione pater generat et filius nascitur; sed haec operatio est in patre et filio secundum aliam et aliam relationem.

Ad secundum dicendum, quod nullum posse detrahatur filio; sed illo eodem posse quo pater generat, filius generatur, ut supra, in corp. art., dictum est.

Ad tertium dicendum, quod sub omnibus comprehenditur ad aliquid, quantum ad hoc quod habet esse, sic enim ad aliquid est aliquid de omnibus, sed non quantum ad rationem ad aliquid, secundum quod ad aliud refertur: sic enim non habet quod sit aliquid simpliciter.

Ad quartum dicendum, quod omnipotentia Dei potest

comparari ad aliquid vel sicut ad operatum vel sicut ad operationem. Sicut ad operatum, non comparatur ad aliquid quod in ipso sit: quia in Deo nihil est factum; et sic omnipotentia est respectu creaturarum solum; sed comparatur sicut ad operationem ad hoc quod in ipso est, praecipue cum nulla operatio sit ipsius quae sit extra essentiam ejus. Unde omnipotentia patris extenditur et ad generare et ad intelligere et creare, et breviter ad omnia quae perfectionis sunt; et propter hoc patet quod ratio Augustini efficax est. Nec tamen sequitur quod filius non sit omnipotens, si non potest generare filium aequalem sibi, ratione praedicta. Sequeretur tamen in patre; quia patri non deest relatio, quae significatur in generatione activa. Unde si negaretur ab eo perfectio generationis, oporteret quod esset defectus in ipsa operatione in quantum operatio est; et hoc redundaret in defectum potentiae. Sed a filio removetur activa generatio non nisi ratione relationis importatae. Relatio autem, in quantum hujusmodi, nullum ordinem ad potentiam habet, ut ex dictis, distinct. 2, quaest. Unic., art. 5, patet.

Articulus 2. Utrum filius sit aequalis patri

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod filius non sit aequalis patri in omnipotentia. Sicut enim infra dicitur, distinct. 31, quaest. Unic., art. 2, potentia appropriatur patri, non autem filio. Ergo videtur quod magis patri quam filio conveniat; et sic non sunt aequales in potentia.

2. Praeterea, inter habere aliquid ab alio personaliter et essentialiter, et non habere aliquid ab alio nec personaliter nec essentialiter, medium est habere aliquid ab alio personaliter et non essentialiter. Sed non habere aliquid ab alio nec personaliter nec essentialiter, quod convenit patri, dignitatis et auctoritatis est; habere autem aliquid ab aliquo personaliter et essentialiter, quod creaturae competit, minorationem ponit et defectum creaturae respectu creatoris. Ergo cum medium sapiat naturam extremorum, videtur quod habere ab alio personaliter et non essentialiter, quod filio competit, secundum aliquid sit dignitatis, quod est scilicet non habere ab alio essentialiter, et secundum aliquid ponat defectum et minorationem, quod est ab alio habere personaliter; et sic filius est minus potens quam pater.

3. Item, ita videmus in creaturis quod nihil receptum ab aliquo est aequè potens illi a quo recipitur; sicut lumen in aere non est aequè potens lumini in sole. Sed potentia est recepta in filio a patre. Ergo videtur quod filius non sit aequalis patri in potentia.

4. Praeterea, illud quod agit per alium videtur esse potentius eo per quod agit. Sed pater agit per filium et non e converso. Ergo pater est potentior filio.

1. Contra, potentia radicatur in essentia. Sed est una essentia patris et filii numero. Ergo et una potentia: ergo non est aliqua inaequalitas in potentia, cum omnis inaequalitas diversitatem ponat; sicut enim unum in quantitate facit aequale, ita diversum facit inaequale: quod concedimus.

Ad primum igitur dicendum, quod potentia appropriatur patri, non quia magis sibi conveniat quam filio, sed quia majorem similitudinem habet cum proprietate patris quam cum proprietate filii: potentia enim habet rationem principii, et pater est principium non de principio.

Ad secundum dicendum, quod habere essentialiter et personaliter ab alio, importat defectum solum quantum ad hoc quod est habere ab alio essentialiter, idest in diversitate essentiae; ex hoc enim causatur inaequalitas magnitudinis et potentialitatis: quia inaequalitatis causa est diversitas, sicut unitas aequalitatis, ut dictum est, in argum. sed contra istius artic., et quantum ad hoc filius non est medium inter patrem et creaturam, immo aequali et eadem dignitate convenit filio sicut et patri non habere ab alio essentialiter.

Ad tertium dicendum, quod in inferioribus quandoque recipitur aliquid in eadem virtute quae est in eo a quo recipitur, quando scilicet recipiens est proportionatum ad recipiendum totam virtutem dantis, sicut patet in omni generatione univoca, ut quando homo generat hominem, et ignis ignem: quandoque autem non recipitur tota virtus, et hoc est ex defectu recipientis, quod non est proportionatum ad recipiendum totum quod agens influere potest, sicut corpora inferiora se habent ad actionem solis; vel forte ex defectu agentis, cujus virtus est deficiens a communicatione suae similitudinis; sicut una scintilla non potest calefacere aliquod lignum, etiam multum dispositum. Sed in divinis non est

defectus ex parte dantis neque ex parte accipientis, cum una et eadem sit virtus utriusque; et ideo quantam potentiam pater habet, tantam accipit filius ab eo.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur pater operari per filium, non ponitur aliquis gradus potestatis, sed signatur auctoritas in patre, ut dictum est, dist. 15, quaest. Unic., art. 4.

Articulus 3. Utrum in divinis personis sit ordo

Quaestiuncula 1

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in divinis personis non sit ordo. Ut enim dicit Augustinus: ordo est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio. Sed in divinis personis non competit aliqua localis dispositio. Ergo videtur quod nec ordo.

2. Praeterea, Boetius dicit: eos sequitur differentia deitatis qui in Trinitate gradus constituunt. Sed ubicumque est ordo, est aliquis gradus. Ergo si in divinis personis est ordo, videtur quod sequatur diversitas deitatis. Hoc autem est impossibile. Ergo personae divinae non habent ordinem.

3. Praeterea, ubi est eadem aeternitas, simplicitas et dignitas, non videtur esse aliquis ordo: aeternitas enim aequalis excludit ordinem temporis, simplicitas aequalis ordinem causae ad causatum et partis ad totum, et aequalis dignitas ordinem dignitatis. Sed in patre et filio est eadem numero aeternitas, simplicitas et dignitas. Ergo non est aliquis ordo.

4. Item, quidquid est in divinis, aut significat essentiam aut notionem. Sed ordo non pertinet ad essentiam divinam, in qua nulla est distinctio, nec ad notionem, quia nulla notio communis est tribus personis, sicut ordo. Ergo videtur quod in divinis personis non sit ordo.

5. Contra, ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis est pluralitas et non confusio. Ergo ibi est ordo.

6. Hic etiam videtur, quod spiritus sanctus dicitur tertia in Trinitate persona; et hoc dicit aliquem ordinem.

Quaestiuncula 2

1. Ulterius quaeritur, an sit ibi ordo naturae: et videtur quod non. Quia omnis ordo importat aliquam distinctionem. Sed in natura divina nulla est distinctio. Ergo nec naturae divinae est aliquis ordo; et ita in divinis personis non est ordo naturae.

2. Praeterea, natura divina est idem quod essentia. Sed nihil est dictu quod in divinis personis sit ordo essentiae. Ergo nec naturae.

1. In contrarium est quod in littera dicitur.

Quaestiuncula 1

Respondeo dicendum, quod ordo in ratione sua includit tria, scilicet rationem prioris et posterioris; unde secundum omnes illos modos potest dici esse ordo aliquorum, secundum quos aliquis altero prius dicitur et secundum locum et secundum tempus et secundum omnia hujusmodi. Includit etiam distinctionem, quia non est ordo aliquorum nisi distinctorum. Sed hoc magis praesupponit nomen ordinis quam significet. Includit etiam tertio rationem ordinis, ex qua etiam ordo in speciem trahitur. Unde unus est ordo secundum locum, alius secundum dignitatem, alius secundum originem, et sic de aliis: et ista species ordinis, scilicet ordo originis, competit divinis personis. Unde dico quod ordo originis signatur cum dicitur ordo naturae, secundum quod dicitur natura a philosopho, 5

Metaphys., ex qua pullulat pullulans primo. Unde nomen naturae importat rationem originis: et sic ista duo nomina ordo naturae sumuntur in vi unius nominis, ad significandum speciem ordinis: quae quidem species salvatur in divinis personis quantum ad rationem differentiae, scilicet originem, et non quantum ad rationem generis, scilicet prioritatem et posterioritatem, ut in pluribus aliis dictum est. Et hoc patet ex definitione Augustini quam ponit, quod ordo naturae est quo aliquis est ex alio, in quo ponitur differentia originis, et non prior alio, in quo removetur ratio generis. Unde non est concedendum quod sit ibi ordo simpliciter, sed ordo naturae.

Ad primum igitur dicendum, quod illa definitio Augustini datur de ordine secundum locum, qui divinis personis non competit.

Ad secundum dicendum, quod gradus dicit quamdam speciem ordinis, scilicet secundum dignitatem vel perfectionem, vel locum: et nullus horum competit divinis personis; et ideo nec gradus.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de ordine quantum ad rationem generis, prout ponit prius et posterius, quod nullo modo divinis competit.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen ordo significat notionem, non tamen in speciali, sed in communi, quae determinatur secundum diversa adjuncta; ut cum dicitur ordo patris ad filium, significatur notio quae est paternitas; et cum dicitur ordo filii ad patrem, significatur notio quae est filiatio; et similiter patet in aliis; et similiter etiam est de hoc nomine principium, quod aliam notionem significat cum dicitur pater principium filii, et cum dicitur principium spiritus sancti.

Ad quintum dicendum, quod ordo originis sufficit ut confusio non ponatur, et ad hoc quod spiritus sanctus dicatur tertia persona.

Unde patet solutio ad sextum.

Quaestiuncula 2

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod est ibi ordo naturae, non tamen ita quod natura ordinetur, vel quod pater naturaliter prior sit filio; sed ita quod dicat rationem ordinis, secundum quod in natura importatur origo. Et quamvis secundum rem sit idem divina natura quod essentia, tamen ratio originis non importatur in nomine essentiae sicut in nomine naturae, ratione enim differunt; et ideo non potest dici ordo essentiae, sicut ordo naturae.

Et per hoc patet responsio ad ea quae objiciuntur.

EXPOSITIO TEXTUS

Nam si minus habet in potestate aliquid quam pater, non sunt ejus omnia quae habet pater. Videtur quod ratio Augustini non valeat sed mutet quid in quantum, sic arguens: omnia quae habet pater, habet filius. Ergo filius non habet minorem potentiam quam pater. Nec etiam videtur valere hoc quod postea de omnipotentia inducit, quia omnipotentia etiam nominat quantitatem potentiae; et ideo idem peccatum videtur esse utrobique. Sed dicendum, quod quamvis non valeat ex modo arguendi, valet tamen ex natura rei de qua argumentum sumitur: non enim potest hoc quod habet pater, filius habere, nisi idem in numero non mutatum: unde oportet quod quantum est in patre, tantum etiam sit in filio. Si dicis, quia non voluit, eum invidum esse dixisti. Videtur quod non sequitur: quia per eundem modum posset probari quod nullam creaturam meliorem quam fecit, facere potuisset. Sed dicendum, quod non est simile: quia si negatur rei illud quod sibi debetur, invidiae est: non autem si non datur quod ei non debetur. Filio autem ex natura deitatis aequalitas generantis debetur: unde invidia esset si sibi subtraheret. Non autem debetur creaturae secundum naturam suam amplior perfectio quam illud quod consequitur principia naturae: unde si aliquid in natura rationali superadditur, gratiae imputatur; unde etiam sine invidia subtrahi posset. Aequalitatis autem, qualis aut quantus sit. Videtur hoc esse falsum: quia unitas qualitatis non causat aequalitatem, sed similitudinem, ut philosophus dicit. Sed dicendum, quod in divinis non attenditur aequalitas nisi secundum quantitatem virtutis. Haec autem quantitas in qualitate fundatur; et ideo dicitur secundum qualitatem aequalitas attendi.

DISTINCTIO 21. QUAESTIO 1

Prooemium

Ostensa aequalitate personarum, quia usus fuit Magister quibusdam locutionibus in sua propositione, in quibus dictiones exclusivae terminis personalibus addebantur, ut cum dicitur: solus pater tantum habet de potentia, quantum omnes tres simul; et similia: ideo in parte ista inquit de veritate omnium locutionum, qualiter hujusmodi dictiones exclusivae nominibus divinis adjungi possint. Dividitur ergo in partes duas: in prima inquit, utrum dictio exclusiva possit adjungi nomini personali in subjecto posito cum praedicato personali; in secunda inquit, utrum possit adjungi nomini personali quando praedicatur de ipso essentielle, verbi gratia: solus pater est Deus, ibi: post haec quaeritur, utrum, sicut dicitur, solus pater est pater, vel, solus filius est filius; ita possit dici, solus pater est Deus, vel, solus filius est Deus. Et haec in duas: in prima ostendit quod hujusmodi locutiones non sint concedendae simpliciter, ut cum dicitur: solus pater est Deus; in secunda ostendit quod secundum aliquem intellectum concedi possunt; et si concedantur, non sequitur inconveniens, ibi: verumtamen, ut ait Augustinus, etsi de solo patre praedicta dicerentur, non tamen excluderetur filius vel spiritus sanctus. Prima in duas: in prima ostendit quod dictio exclusiva non potest poni ex parte subjecti, quando nomen essenziale de persona praedicatur, ut cum dicitur: solus pater est Deus; in secunda ostendit quod nec addi potest ex parte praedicati, ut dicatur: pater est solus Deus; quamvis quidam contrarium dicant, quorum dicta auctoritatibus Augustini refellit, ibi: atque solum hic in parte subjecti tantum accipere quidam volunt. Et haec in duas: in prima ostendit quod nomen

essentiale adjunctum dictioni exclusivae, non potest praedicari de singulis personis, ut dicatur: pater est solus Deus, et filius est solus Deus; sed de omnibus simul, ut dicatur: Trinitas est solus Deus; in secunda inquit, quomodo talis praedicatio de Trinitate verificari possit, ibi: sed iterum quaeritur, quomodo ipsam Trinitatem dicimus solum Deum. Hic quaeruntur duo. Primo, utrum dictio exclusiva possit in divinis addi ex parte subjecti. Secundo, utrum ex parte praedicati. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum possit addi ex parte subjecti termino essentiali cum praedicato essentiali vel personali; 2 utrum possit addi termino personali cum praedicato essentiali.

Articulus 1. Utrum ista propositio, solus Deus est Deus, sit falsa

Quaestiuncula 1

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa: solus Deus est Deus. Omne enim adjectivum ponit rem suam circa suum substantivum. Sed solus est quoddam adjectivum. Ergo cum dicitur: solus Deus, implicat solitudinem circa Deum. Sed sicut dicit Hilarius, et habitum est supra distinctione 2, nobis neque solitarius est Deus, neque diversus confitendus. Ergo videtur quod haec sit falsa: solus Deus est Deus.

2. Praeterea, hoc nomen Deus intantum habet naturam termini communis, ut quod de Deo dicitur de omnibus personis dicatur, ut cum dicitur: Deus creat; vel saltem de aliqua, ut cum dicitur: Deus generat. Unde potest fieri descensus sub hoc nomine Deus, in subjecto posito pro aliqua personarum. Si igitur haec est vera: solus Deus est Deus, aliqua istarum erit vera: solus pater est Deus, vel solus filius est Deus, vel solus spiritus sanctus est Deus. Sed quaelibet harum falsa est. Ergo et prima.

3. Item, secundum philosophum, solum idem est quod non cum alio. Sed Deo, praecipue post rerum creationem, nunquam convenit cum alio non esse, quia in participationem sui esse res creando adduxit. Ergo non potest dici aliquo modo solus Deus.

4. Contra, proprium est quod convenit uni soli. Sed esse divinum vel omnipotentem est proprium Deo. Ergo solus Deus est Deus vel omnipotens.

Quaestiuncula 2

1. Ulterius quaeritur de ista: solus Deus est pater; videtur enim esse falsa. Quia id quod in alio invenitur, non potest alicui soli inesse. Sed paternitas non tantum est in Deo, sed etiam in hominibus, et quodammodo in Angelis, ut dicit Dionysius. Ergo non potest dici, quod solus Deus est pater.

1. Contra, de quocumque praedicatur commune praecise, praedicatur cum praecisione et proprium, si de ipso praedicetur: si enim solum corpus est coloratum, sequitur solum corpus esse album, si supponatur album de corpore praedicari. Sed Deus est sicut commune respectu trium personarum, ut supra habitum est, distin. 19, quaest. 4, art. 2, ex verbis Damasceni. Ergo sequitur, si solus Deus est Deus, cum Deus sit pater, quod solus Deus sit pater.

Quaestiuncula 1

Respondeo dicendum, quod, secundum philosophum, solum idem est quod non cum alio, in quo consortium removetur. Potest igitur haec dictio solus remove consortium simpliciter, vel respectu alicujus. Et dicitur simpliciter remove consortium, quando tollitur associatio alterius quod sit ejusdem naturae et conditionis cum ipso; sicut dicimus aliquem hominem esse solum in domo, quamvis ibi sint multa alia animalia: et dicimus aliquem religiosum incedere solum, cum sine socio sui ordinis vadit, multis etiam ipsum comitantibus; et tunc solus idem est quod solitarius; et est etiam dictio categorematica implicans solitudinem circa subjectum, sicut et quodlibet aliud adjectivum; et ita nullo

modo potest accipi in divinis: quia una persona semper habet consortium societatis alterius personae connaturalis et similis sibi. Si autem excludat consortium respectu alicujus determinati, tunc dictio est syncategorematica, importans aliquem ordinem vel habitudinem unius ad alterum, ratione negationis implicitae, magis quam implicans formam aliquam; et secundum hoc dico, quod haec est duplex: solus Deus creat; quia removet consortium alterius a forma subjecti subintellecta implicatione, quod est, vel qui est; et tunc est sensus: solus Deus, idest ille qui ita est Deus quod praeter ipsum nullus alius est Deus, creat, et sic vera est. Vel removet consortium in participatione praedicati, et in hoc etiam sensu vera est: est enim sensus, quod nullus alius praeter Deum creet. Et idem est iudicium de hac: solus pater est pater; vel: solus pater generat. Omnes enim hujusmodi in primo sensu sunt falsae et in duobus aliis verae.

Ex quo patet responsio ad primum, quod procedit secundum primum sensum.

Ad secundum dicendum, quod sicut dicunt sophistae, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adjungitur ratione negationis implicitae. Unde non sequitur: solus homo est rationalis; ergo solus Socrates. Non enim omne quod est aliud a Socrate, est aliud ab homine. Unde negatio implicita in dictione exclusiva ad plura se extendit quando adjungitur proprio quam quando adjungitur communi. Sed verum est quod ratione affirmationis posset fieri descensus. Unde cum ista: solus Deus est Deus, habeat duas expositivas, unam affirmativam: Deus est Deus, et alteram negativam, scilicet hanc: alius a Deo non est Deus, sub affirmativa potest fieri descensus, ut dicatur: pater est Deus, et non sub negativa: alius a patre non est Deus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., haec dictio solus privat consortium; et quamvis, creaturis existentibus, non possit ab eo removeri consortium respectu hujus quod est esse, tamen potest removeri consortium respectu propriae suae operationis, quae est creatio, et etiam respectu propriae suae naturae. Unde, secundum Hilarium, remota distinctione personarum, etiam creaturis existentibus, Deus dicitur solitarius. Quamvis enim haec non esset vera: solus Deus est, haec tamen vera esset: Deus est solus, idest solitarius.

Quartum concedimus, quod procedit secundum tertium sensum.

Quaestiuncula 2

Ad id quod ulterius quaeritur, an haec sit vera: solus Deus est pater, dicendum; quod secundum tres sensus tripliciter potest judicari. Si enim haec dictio solus implicet solitudinem circa Deum, locutio falsa est. Si autem importat exclusionem a forma subjecti, vera est, et est sensus; Deus, praeter quem non est alius, est pater. Si autem removeat consortium a participatione praedicati, dico quod est duplex. Quia in nomine patris potest intelligi tantum proprietas paternitatis prout praedicatum formaliter tenetur, et sic falsa est, quia paternitas non tantum in Deo est sed etiam in hominibus. Vel ipsa persona subsistens distincta paternitate; et sic est vera, et hoc modo probatur et improbatur. Tamen sciendum, quod paternitas non est ejusdem rationis secundum univocationem in Deo et in creaturis, quamvis sit eadem ratio secundum analogiam, quae quidem aliquid habet de identitate rationis, et aliquid de diversitate. Unde etiam si praedicatum sumatur formaliter. Tamen potest aliquo modo vera esse: solus Deus est

pater, et secundum eundem modum loquendi quo dicitur Luc.
18, 19: nemo bonus nisi solus Deus.

Articulus 2. Utrum ista propositio, solus pater est Deus, sit vera

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haec sit vera: solus pater est Deus, vel, solus filius est Deus. Sicut enim esse Deum convenit tribus personis, ita et esse altissimum. Sed de filio legitur: tu solus altissimus. Ergo potest dici: solus filius est Deus.

2. Praeterea, haec, solus pater est Deus, habet duas expositivas: unam indefinitam, vel singularem, quae convertitur sicut particularis affirmativa, scilicet haec: pater est Deus; aliam negativam universalem, scilicet: nullus alius a patre est Deus; et utraque harum convertitur simpliciter. Sed haec est vera in aliquo sensu: solus Deus est pater. Ergo a simplici conversa haec erit vera: solus pater est Deus.

3. Praeterea, si haec est falsa: solus pater est Deus, hoc non erit nisi quia per dictionem exclusivam excluduntur aliae personae divinae a participatione praedicati. Sed per dictionem exclusivam adjunctam patri non excluduntur filius et spiritus sanctus. Ergo haec est simpliciter vera: solus pater est Deus. Media probatur per auctoritatem Augustini in littera qui dicit: si de solo patre praedicta dicerentur, non tamen excluderetur filius nec spiritus sanctus, quia hi unum sunt. Probatur etiam per rationem sic. Major est unio filii ad patrem, quam partis ad totum. Sed dictio exclusiva adjuncta toti, non excludit partem: non enim sequitur: solus Socrates est albus, ergo pes ejus non est albus. Ergo cum exclusio fiat ratione diversitatis, videtur quod non excludatur filius per dictionem exclusivam adjunctam patri.

4. Praeterea, dictio exclusiva non removet a consortio nisi hoc

quod est separatum ab eo cui adjungitur. Sed filius est in patre, ut supra, distin. 9, quaest. 1, art. 1, probatum est. Ergo cum dicitur: solus pater, non excluditur filius.

5. Praeterea, dictio exclusiva adjuncta antecedenti, non excludit consequens; non enim sequitur: solus homo currit, ergo animal non currit, vel: solum animal non currit, ergo homo non currit. Sed filius sequitur ad patrem et e converso, ut habitum est ex Ambrosio, dist. 9. Ergo videtur quod cum dicitur: solus pater, non excludatur filius nec e converso; et ita haec erit vera: solus pater est Deus.

1. Contra est quod in littera dicitur.

2. Praeterea, hujus propositionis: solus pater est Deus, una expositiva est: nullus alius a patre est Deus. Sed haec est falsa, quia filius, qui est alius a patre, est Deus. Ergo haec est falsa: solus pater est Deus.

Respondeo dicendum, quod secundum quosdam dictio exclusiva adjuncta uni relativorum in creaturis non excludit alterum: non enim sequitur: tantum pater est, ergo filius non est; quia ad unum relativorum sequitur alterum. Sed hoc videtur esse falsum, quia dictio exclusiva adjuncta supposito excludit omne aliud suppositum. Unde cum filius sit aliud suppositum a patre, excluditur filius, cum dicitur: solus pater. Nec hoc impeditur per hoc quod unum sine altero esse non potest: quia generatio etiam non potest esse sine alteratione et loci transmutatione; et tamen cum dicitur: sola generatio est, excluditur omnis alia mutatio. Praeterea, quamvis relativa consequantur se in esse, non tamen consequantur se in aliis praedicamentis: non enim sequitur, si pater est musicus, quod filius est musicus. Et praeterea, cum solus sit determinatio suppositi, excludit omne aliud suppositum. Diversitatem

autem suppositorum non tollit relativorum consecutio. Unde non est aliqua ratio quare respectu horum praedicatorum, unum non excluderetur per exclusionem adjunctam alteri. Et ideo dicendum est, quod dictio exclusiva adjuncta patri excludit filium, quantum pertinet ad oppositionem relationis. Tamen intelligendum est quod diversimode se habet in creaturis et in divinis quantum ad duo: primo, quia in creaturis pater et filius non sunt unum in essentia, unde filius est alius a patre, et aliud; quod tamen non est verum in divinis. Secundo, quia in creaturis per paternitatem additur novum esse quod est esse accidentale, et non idem, quod est esse subjecti. In divinis autem paternitas non addit secundum rem aliud esse quam esse essentiae, in quo pater et filius communicant. Cum ergo loquimur in humanis, dicentes: solus pater, excluditur omnibus modis filius, quia filius est alius et aliud a patre. Et praeterea, si esset unum in essentia cum patre, adhuc excluderetur ab illo, in quantum est alius a patre secundum esse relationis superadditum essentiae; unde secundum quid esset aliud a filio, quamvis in essentia convenirent. Sed in divinis pater et filius sunt unum in essentia, et tamen distinguuntur relationibus; et tamen illae relationes non addunt aliquid secundum rem ad essentiam. Unde ratione illius distinctionis nullo modo potest dici filius aliud a patre, sed tantum alius. Unde cum dicitur: solus pater, potest intelligi fieri exclusio alius masculine, et sic excluditur filius: et hoc magis proprium est considerata consignificatione vocabulorum; vel aliud neutraliter, et sic non excluditur filius, quia filius non est aliud a patre, cum essentia divina quae est in filio sit totum id quod est pater, et non aliqua pars ejus. Secundum hoc ergo haec est distinguenda: solus pater est Deus, per tres sensus praedictos. Quia si solus implicet solitudinem circa patrem, falsa est. Si autem excludit a forma subjecti, sic vera est; et est sensus: ille qui est pater, praeter quem nullus alius est pater, est Deus. Si autem fiat exclusio a

participatione praedicati, sic est duplex. Quia cum solus sit idem quod non cum alio, vel excludit alium masculine; et sic est falsa, et sic primo negat eam Augustinus: vel excludit aliud; et sic est vera, quia sic non excluditur filius qui non est aliud a patre; et sic potest concedi, ut patet ex dictis Augustini supra positus.

Ad primum ergo dicendum quod ista: solus filius est altissimus, est distinguenda, sicut et prima; et in aliquo sensu est vera, et in aliquo falsa. Et praeterea hoc quod dicitur: tu solus altissimus Jesu Christe, intelligendum est cum toto hoc quod consequitur: cum sancto spiritu in gloria Dei patris; et hoc est absolute verum, quod solus filius cum patre et sancto spiritu est altissimus.

Ad secundum dicendum quod haec: solus Deus est pater, quantum ad hanc expositivam, Deus est pater, convertitur simpliciter; sic: pater est Deus. Similiter alia: nullus alius a Deo est pater, convertitur simpliciter; sed ejus conversa non est: nullus alius a patre est Deus, cum non sit idem in subjecto et praedicato, sed magis ista: pater non est alius a Deo, quae quodammodo vera est, ut supra dictum est, in corp. art.; et ex hoc non sequitur quod solus pater sit Deus.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur solus pater, excluditur filius, si solus dicat idem quod non cum alio masculine; si autem dicat idem quod non cum alio neutraliter, non excluditur; et sic intelligitur dictum Augustini; quod patet ex hoc quod dicit, quia hi tres unum sunt.

Et ad id quod objicitur de parte et consequente, et de hoc quod unus est in alio, patet quod non sequitur; quia pars non est aliud suppositum quam totum, immo includitur in supposito totius; similiter hoc consequens quod est animal, non est aliud

secundum suppositum ab homine. Et ideo quamvis pater sit in filio per unitatem essentiae, et quantum ad intellectum relationis; tamen relatio, inquantum habet rationem oppositionis, distinguit patrem a filio secundum suppositum.

DISTINCTIO 21. QUAESTIO 2**Prooemium**

Deinde quaeritur, quomodo possit addi ex parte praedicatorum dictio exclusiva in divinis; et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum haec sit vera, Trinitas est solus Deus; 2 utrum sit haec vera, pater est solus Deus.

**Articulus 1. Utrum ista propositio,
Trinitas est solus Deus, sit vera**

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, Trinitas est solus Deus. Solus enim est dispositio subjecti, sicut et omnis. Sed haec dictio omnis incongrue additur ad praedicatum. Ergo videtur quod etiam haec dictio solus.

2. Praeterea, secundum philosophum, nomina transposita et verba, idem significant. Si ergo haec est vera: Trinitas est solus Deus, haec etiam erit vera: Trinitas est Deus solus.

3. Praeterea, haec dictio solus est syncategorematica, et importat negationem. Sed negatio debet praecedere compositionem vel aliquid quod negetur, cum autem dicitur sic, pater est solus Deus, nihil sequitur. Ergo videtur quod locutio sit falsa vel incongrua, et sic idem quod prius.

4. Praeterea, termini in praedicato tenentur formaliter. Sed solitudo non convenit formae, quia forma, quantum est de se, communicabilis est. Ergo videtur quod non debeat poni ex parte praedicati; et sic idem quod prius.

1. Contra est quod habetur in littera.

Respondeo dicendum, quod istae dictiones exclusivae solus, et tantum in hoc differunt, quod tantum, cum sit adverbium, et similiter solum determinat actum verbi, quia adverbium est adjectivum verbi; unde cum verbum ratione compositionis conjungat praedicatum subjecto, et ad utrumque se habeat, congrue possunt ista adverbia tam ad subjectum quam ad praedicatum adjungi. Sed haec dictio solus cum sit nomen privans consortium, est determinatio ejus cum quo consortium

potest haberi. Habetur autem consortium cum eo cui aliquid convenit, et hoc significatur ut subjectum; unde proprie est dispositio subjecti. Secundum haec igitur dicunt, quod est impropria: Trinitas est solus Deus, quia si ly solus proprie tenetur, non additur ad praedicatum. Si autem teneatur pro ly tantum superflue additur praedicato essentiali vel substantiali, ut si diceretur: Socrates est tantum homo; quia per dictionem exclusivam non potest excludi nisi natura extranea ab eo cui adjungitur. Et hoc intelligitur etiam ex ipso praedicato substantiali; ex hoc enim quod dicitur, Socrates est homo, intelligitur quod non est asinus vel equus. Et similiter dicunt, quod superflue additur, cum dicitur, Trinitas est tantum Deus: nisi addatur unus, vel aliquis alius terminus accidentaliter, qui possit inesse vel non inesse; quia sic excluderetur oppositum unitatis quod est pluralitas. Et dicunt, quod intentio Augustini non est dicere, quod hoc quod dico solus Deus praedicetur de Trinitate, ut Magister innuit; sed cum dicitur solus Deus, supponitur Trinitas, et non pater vel filius. Sed hoc non videtur multum necessarium. Quamvis enim ly solus sit dispositio subjecti, non tamen oportet quod addatur semper ad subjectum; quia illud etiam quod in praedicato ponitur, potest significari ut suppositum alicui naturae vel proprietati, ratione cujus potest ab eo privari consortium, ut si diceretur: Socrates est solus homo sedens. Similiter dico in proposito, quod alio modo praedicatur hoc nomen Deus de tribus personis, et hoc nomen homo de Socrate et Platone. Cum enim non praedicetur de utroque nisi id quod utrique commune est; utrique autem non est commune nisi natura humana, quae in se considerata non est quid subsistens; constat quod iste terminus homo non praedicat aliquam rem subsistentem, sed solum naturam inhaerentem, et ut inhaerentem; et ideo non potest sibi fieri additio hujus dictionis solus, quae privat consortium. Naturae enim communis non est ut ipsa habeat consortium, sed in ipsa consortium habeatur. Sed iste terminus Deus praedicat

naturam divinam de tribus personis, quae etiam in se est habens esse subsistens nulla personarum distinctione intellecta. Unde quamvis praedicet naturam divinam ut naturam divinam et non ut quid subsistens, nihilominus tamen hoc quod praedicat, quid subsistens est; et ideo habet rationem ut in ipsa sit consortium, prout significatur in quo est, et ut ipsius sit consortium, secundum aliquid sibi conveniens, prout significatur ut quid est. Unde potest sibi addi haec dictio solus in praedicato, tamquam rei subsistenti; et excludet omnia extranea a participatione formae praedicati, ut sit sensus: Trinitas est solus Deus: idest, Trinitas est ille Deus praeter quem nullus alius est Deus; et expressior erit veritas ejus, si aliquid aliud addatur, ut si dicatur: Trinitas est solus verus Deus vel solus unus Deus.

Ad primum igitur dicendum, quod diversimode haec dictio omnis est dispositio subjecti, et haec dictio solus: quia per hanc dictionem omnis, ratione distributionis importatur quaedam divisio subjecti, et multiplicatio ratione contentorum. Unde incongrue additur his sub quibus non est accipere aliquam multitudinem suppositorum, ut terminis singularibus. Et propter hoc etiam ex parte praedicati poni non potest; quia praedicatum sumitur formaliter, et in forma communi uniuntur supposita, non distinguuntur. Solus autem non dicit aliquam divisionem, sed tantum removet consortium respectu alicujus quod convenit rei subsistenti. Unde si praedicetur aliqua res subsistens, convenienter potest sibi addi solus, sicut cum praedicatur hoc nomen Deus.

Ad secundum dicendum, quod cum haec dictio solus ex parte praedicati sequitur suum substantivum, semper implicat solitudinem. Tunc enim excluditur consortium simpliciter, et non respectu alicujus determinati, cum nihil sequatur. Et ideo quamvis concedatur haec, Trinitas est solus Deus, non tamen

conceditur, proprie loquendo, Trinitas est Deus solus; et hoc accidit ratione negationis importatae. Unde non est idem iudicium de hoc homine solus, et de hoc nomine albus; differt enim negatio postposita et praeposita termino.

Ad tertium dicendum, quod in hac propositione, Trinitas est solus Deus vel solus verus Deus, intelligitur duplex compositio; una principalis, quae est importata per verbum; et alia intelligitur in hoc nomine Deus, prout significatur habens deitatem. Unde ratione hujus compositionis potest fieri exclusio, secundum quod aliquid excluditur a participatione formae praedicati, quae convenit rei subsistenti praedicatae.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen Deus non praedicat naturam divinam solum per modum formae, sicut alia praedicata substantialia, prout significatur natura divina ut quo est, sed ut rem subsistentem, prout significatur ut quod est; et secundum hoc potest ei addi solus. Dictum enim est supra, distin. 19, quaest. 4, art. 2, quod hoc nomen Deus partim habet rationem termini communis, et partim rationem termini singularis.

Articulus 2. Utrum pater sit solus Deus

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pater sit solus Deus. Omne enim quod praedicatur de tribus personis simul sumptis, est praedicatum essenziale. Sed hoc quod dico, solus Deus est hujusmodi, dicitur enim: Trinitas est solus Deus. Ergo videtur, cum omne praedicatum essenziale possit dici de patre, quod possit dici: pater est solus Deus.

2. Praeterea, pater est Deus, et non est aliud quam Deus. Ergo est solus Deus.

3. Item, constat quod non est nisi unus solus Deus. Sed ille Deus praeter quem non est alius Deus, est pater. Ergo pater est unus solus Deus.

1. Contra est quod in littera dicitur.

Respondeo dicendum, quod cum dicitur, pater est solus Deus, haec dictio solus quamvis ex parte praedicati ponatur, tamen potest intelligi ex parte subjecti; ut cum dicitur: est homo albus, intelligitur homo est albus; et tunc erit idem iudicium de hac sicut et de illa quae supra, art. antec., dicta est: solus pater est Deus. Si autem intelligatur ex parte praedicati, tunc uno modo potest intelligi, quod ly solus ponatur pro tantum, et sic erit vera. Nec erit superflua additio; quia filius quamvis sit Deus, non tamen est tantum Deus, quia est etiam homo, quod de patre dici non potest, cum tamen pater humanam naturam assumere potuerit. Sed sic non accipitur hic. Si autem ly solus sumatur proprie, tunc habet proprietatem ista locutio, secundum quod hoc praedicatum Deus non tantum praedicat naturam deitatis ut formam, sed ut quid subsistens. Dico igitur, quod cum dicitur, pater est solus Deus, locutio est

duplex. Quia *ly solus* potest excludere omne aliud a patre a participatione formae praedicati; et sic vera est; sic enim non excluditur filius neque spiritus sanctus; qui non sunt aliud a supposito patris. Si autem excludat alium masculine, tunc est falsa: in quo tamen sensu vera est ista, Trinitas est solus Deus; quia cum *ly Deus* praedicet non tantum naturam, sed etiam suppositum, quando praedicatur de Trinitate praedicat suppositum totius Trinitatis; et ideo etiam si fiat exclusio ratione alterius suppositi, vera est: quia nullum aliud suppositum extra Trinitatem, sicut nec alia natura, Deus est. Sed cum dicitur: pater est Deus, *ly Deus* praedicat suppositum patris; unde si fiat exclusio respectu ejus quod est aliud suppositum a patre, est falsa; et in hoc sensu negatur; si autem ejus quod est aliud in natura a patre, vera est.

Ad primum igitur dicendum, quod secundum quod *ly solus* excludit suppositum extraneum, et non solum extraneam naturam, ad plura extendit se negatio implicita, cum dicitur: pater est solus Deus, quam cum dicitur: Trinitas est solus Deus. Quia in hac cum dicitur: pater est solus Deus, excluditur etiam suppositum filii et spiritus sancti. Et ideo haec est falsa, secundum illum intellectum, pater est solus Deus; quamvis haec sit vera, Trinitas est solus Deus. Nec hoc est ratione praedicati essentialis, sed ratione negationis excludentis suppositum illud.

Ad secundum, dicendum, quod si *ly solus* proprie sumatur, non est illa expositio ejus, sed magis esset expositio ejus si solus sumeretur pro tantum, et in hoc sensu concessa est.

Ad tertium dicendum, quod si *ly solus* proprie sumatur, per illud argumentum non probatur quod sit vera: pater est solus Deus, sed magis quod ista est vera: solus Deus est pater, et haec secundum aliquem sensum supra concessa est. Si autem

assumatur, pater est ille Deus, praeter quem non est alius, haec propositio est multiplex: quia hoc relativum quem potest referre distinctum suppositum patris ut sit sensus: praeter patrem non est alius. Et si intelligatur: non est alius Deus, verum est, quia filius non est alius Deus a patre; si autem intelligatur: praeter patrem non est alius qui sit Deus, falsa est, quia filius est alius a patre, qui tamen est Deus. Si vero relativum referat suppositum indistincte, secundum quod supponit hoc nomen Deus cum dicitur: Deus est unus, tunc est vera in omni sensu. Et sic patet quod non concludetur propositum, nisi per modum quo propositio dicta concessa est in distinctione supra posita.

EXPOSITIO TEXTUS

Nemo novit patrem nisi filius. Videtur quod Augustinus male exponit: quia nemo idem est quod nullus homo: sub hoc autem non continentur pater et spiritus sanctus, de quibus hoc nomen homo non praedicatur; et ita videtur quod inconvenienter subjungat Augustinus: non inde separatur pater vel spiritus sanctus quia inseparabiles sunt. Ad hoc dicunt quidam, quod haec dictio nisi non ponitur exceptive, sed adversative, ut sit sensus: nullus purus homo novit patrem notitia comprehensionis, sed tantum filius. Sed potest melius dici, quod haec dictio nemo habet aliquid ex proprietate significationis, et aliquid ex usu nominis. Ex proprietate significationis habet quod nemo significet idem quod nullus homo, et ita sub hac distributione non includitur persona patris vel spiritus sancti. Sed quia homo est secundum quod habet intellectum, nec aliquid habens intellectum est nobis ad sensum manifestum nisi homo; ideo ex usu loquentium habet quod nemo distribuat pro omni intellectuali natura; et ita sub distributione potest fieri descensus ad personas divinas, angelicas et humanas.

DISTINCTIO 22. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam determinavit Magister de his quae pertinent ad unitatem essentiae et Trinitatem personarum, hic determinat de nominibus quibus et essentiae unitas et personarum pluralitas designatur. Dividitur autem in partes duas: in prima ponit divisionem divinatorum nominum, ut ostendat quid pluraliter et quid singulariter de divinis personis praedicetur; in secunda ostendit qualiter unitas et pluralitas in divinis accipiatur, 24 distinct., ibi: hic diligenter inquiri oportet. Prima in duas: in prima ponit universalem distinctionem divinatorum nominum; in secunda agit de quodam nomine quod specialem difficultatem affert, scilicet de hoc nomine persona, quod non videtur aliorum naturam sequi, 23 dist., ibi: praedictis adjiciendum est. Prima in duas: in prima ostendit diversitatem divinatorum nominum; in secunda ponit quasdam regulas, ex quibus colligi potest qualiter unumquodque praedicetur, ibi: sciendum est igitur, quod illa quae proprie ad singulas personas pertinent, relative ad invicem dicuntur. Prima in duas: in prima ponit trimembrem distinctionem divinatorum nominum, secundum Ambrosium et Augustinum; in secunda addit tres modos divinatorum nominum, et concludit esse sex differentias eorum quae de Deo dicuntur, ibi: hic adjiciendum est, quaedam esse nomina (...) quae ex tempore Deo conveniunt. Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum Deus sit nominabilis; 2 an aliquod nomen proprie ei conveniat, vel omnia nomina de eo transumptive dicantur; 3 utrum sit nominandus uno tantum nomine, vel pluribus, vel etiam omnibus; 4 quaeritur de multiplicatione divinatorum nominum in littera posita.

Articulus 1. Utrum Deus sit nominabilis

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit nominabilis, per id quod dicit Dionysius de Deo loquens: omnibus autem universaliter incomprehensibilis est, et neque sensus ejus est, neque phantasma, neque opinio, neque nomen, neque sermo, neque tactus, neque scientia. Hoc etiam videtur per hoc quod dicit philosophus Lib. de causis: causa prima superior est narratione, et deficiunt linguae a narratione ejus.

2. Item, omne nomen est signum alicujus formae existentis in anima, secundum philosophum. Sed, sicut dicit Augustinus, Deus, qui omnem formam subterfugit, intellectui pervius esse non potest. Ergo videtur quod nullo nomine possit nominari.

3. Praeterea, si nominatur, aut nominatur per nomen, aut per pronomen, aut per verbum, aut per participium. Sed non potest nominari per nomen, cum omne nomen significet substantiam cum qualitate; in Deo autem nulla est compositio substantiae et qualitatis; nec per verbum, nec per participium, quae tempus consignant, quod a Deo longe est; nec per pronomen, cum pronominis significatio determinetur per demonstrationem vel relationem; demonstratio autem fit mediantibus accidentibus, quae in Deo non sunt, et relatio est antedictae rei recordatio, et sic per relationem significari non potest, nisi aliquid aliud praesupponatur vel praeominetur. Ergo videtur quod nullo modo possit nominari.

1. Contra, in Psal. 67, 5, dicitur: dominus nomen illi; et Exod. 3: si quaesierint nomen meum et cetera.

2. Praeterea, omne quod cognoscitur, potest etiam voce

significari. Sed nos aliquo modo cognoscimus Deum vel per fidem vel per naturalem cognitionem. Ergo possumus eum nominare.

Respondeo dicendum, quod cum voces sint signa intellectuum, secundum philosophum, idem iudicium est de cognitione rei et nominatione ejus. Unde sicut Deum imperfecte cognoscimus, ita etiam imperfecte nominamus, quasi balbutiendo, ut dicit Gregorius. Ipse autem solus seipsum comprehendit; et ideo ipse solus seipsum perfecte nominavit, ut ita dicam, verbum coaequale sibi generando.

Ad primum igitur dicendum, quod omnes auctoritates quae dicunt Deum esse innominabilem, intendunt dicere, quod nullum nomen exprimit perfecte ipsum Deum: quod significatur in verbis philosophi, qui dicit, quod linguae deficiunt a narratione ejus; et quod alibi dicit: causa prima superior est omni narratione, et supra omne id quod nominatur.

Ad secundum dicendum, quod si Augustinus intelligat de forma corporali, sic planum est quod Deus non habet formam corporalem, nec oportet quod omne quod nominatur, formam corporalem habeat. Si autem intelligat de forma absolute, tunc dicitur omnem formam subterfugere, non quia ipse in se non sit vere forma, cum ipse sit purus actus et simplex et prima forma, secundum Boetium, sed quia quamcumque formam intellectus concipiat, Deus subterfugiat illam sui eminentia. Si enim intellectus noster apprehendit sapientiam, ipse Deus in sapientia sua excedit omnem sapientiam a nobis intellectam. Et ideo concludit quod non est pervius nostro intellectui, ita quod in ipsum ire perfecte comprehendendo possit. Propter quod etiam Dionysius dicit, quod quidquid de ipso affirmamus, potest etiam de ipso negari: quia sibi non competit secundum

hoc quod nos intelligimus et nomine significamus, sed excellentius.

Ad tertium dicendum, quod potest significari et nomine et pronomine et verbo et participio. Cum enim dicitur, quod nomen significat substantiam cum qualitate, non intelligitur qualitas et substantia proprie, secundum quod logicus accipit praedicamenta distinguens. Sed grammaticus accipit substantiam quantum ad modum significandi, et similiter qualitatem; et ideo, quia illud quod significatur per nomen significatur ut aliquid subsistens, secundum quod de eo potest aliquid praedicari, quamvis secundum rem non sit subsistens, sicut albedo dicit, quod significat substantiam, ad differentiam verbi, quod non significat ut aliquid subsistens. Et quia in quolibet nomine est considerare id a quo imponitur nomen, quod est quasi principium innotescendi, ideo quantum ad hoc habet modum qualitatis, secundum quod qualitas vel forma est principium cognoscendi rem. Unde, secundum philosophum, uno modo forma substantialis qualitas dicitur. Nec refert quantum ad significationem nominis, utrum principium innotescendi sit idem re cum eo quod nomine significatur, ut in abstractis, vel diversum, ut in hoc nomine homo. Et quia Deus seipso cognoscitur, ideo potest significari per nomen quod habeat qualitatem quantum ad rationem a qua nomen imponitur, et substantiam quantum ad id cui imponitur. Similiter dicendum est de pronomine, quod etiam per pronomen significari potest, ut habetur Exod. 3, 14: ego sum qui sum. Et quamvis non possit demonstrari quantum ad sensum, tamen potest demonstrari quantum ad intellectum, secundum id quod intellectus de ipso apprehendere potest. Potest etiam significari per pronomen relativum, cum ponatur ipsum significari per nomen quod relativum referre potest. Similiter etiam per verbum vel participium potest significari, ut cum dicitur, quod ipse est intelligens vel potens vel

hujusmodi. Et tamen verba et participia dicta de ipso non significant aliquid temporale in ipso. Sed verum est quod quantum ad modum significanti quo tempus significant, deficiunt a repraesentatione ipsius.

Articulus 2. Utrum aliquod nomen possit dici proprie de Deo

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullum nomen de Deo proprie dici possit. Nihil enim proprie dicitur de aliquo quod verius negetur de ipso quam affirmetur. Sed, secundum Dionysium, verius omnia nomina quae de Deo dicuntur, de ipso negantur quam affirmantur; unde dicit, quod negationes in divinis sunt vere affirmationes incompactae. Ergo et cetera.

2. Praeterea, Deum non possumus nominare, nisi secundum quod ipsum cognoscimus. Sed non cognoscimus ipsum nisi ex effectibus suis, vel per viam causalitatis, vel per viam negationis, vel per viam eminentiae. Ergo non potest nominari a nobis nisi ex creaturis. Sed quandocumque nomen creaturae praedicatur de Deo, non est vera praedicatio nisi intelligatur metaphorice vel transumptive, ut cum dicitur, Deus est leo, vel, Deus est lapis. Ergo videtur quod nullum nomen proprie dicatur de Deo, sed metaphorice.

3. Praeterea, magis differt sapientia creata vel esse creatum, a Deo, quam differat floritio prati a risu hominis. Sed, ratione hujus diversitatis, pratum non dicitur ridere nisi metaphorice. Ergo videtur quod etiam Deus non possit dici sapiens, vel aliquid aliud, nisi metaphorice.

4. Praeterea, quandocumque aliquod nomen importans aliquam corporalem conditionem Dei dignitati repugnantem, dicitur de Deo, non potest dici nisi metaphorice; et eadem ratione quandocumque conditionem Deo non convenientem importet, non poterit de Deo proprie dici. Sed omne nomen a nobis impositum importat aliquam conditionem divinae dignitati repugnantem, ut patet in verbis, quae consignant

tempus, et in nominibus, quae vel in abstracto dicuntur, ut scientia et humanitas, quae dicunt quid imperfectum et non in se subsistens, vel in concreto, quae important quamdam compositionem: quorum neutrum Deo competit. Ergo videtur quod nihil proprie de Deo dicatur.

1. Contra, quidquid dicitur de aliquibus per prius et posterius, magis proprie convenit ei de quo per prius dicitur; sicut ens per prius convenit substantiae quam accidenti. Sed quaedam sunt quae per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, sicut paternitas, sicut habetur Ephes. 3, 15: ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur: et eadem ratione bonitas et cetera. Ergo videtur quod hujusmodi nomina etiam magis proprie dicantur de ipso quam de creaturis.

2. Praeterea, hoc videtur per Dionysium, qui distinguit nomina symbolica, idest metaphorice dicta, ab aliis divinis nominibus: et ita videtur quod non omnia dicantur transumptive: quod etiam videtur ex divisione Augustini et Ambrosii in littera.

Respondeo dicendum, quod quamvis omnis perfectio quae in creaturis est, exemplariter a Deo descendat, sicut a principio praehabente in se unice omnium perfectiones; nulla tamen creatura potest recipere illam perfectionem secundum illum modum quo in Deo est. Unde secundum modum recipiendi deficit a perfecta repraesentatione exemplaris. Et ex hoc etiam in creaturis est quidam gradus, secundum quod quaedam quibusdam plures perfectiones et nobiliores a Deo consequuntur, et plenius participant; et ex hoc in nominibus est duo considerare: rem significatam, et modum significandi. Considerandum est igitur, quod cum nomina sint imposita a nobis, qui Deum non nisi ex creaturis cognoscimus, semper deficient a divina repraesentatione quantum ad modum significandi: quia significant divinas perfectiones per modum

quo participantur in creaturis. Si autem consideremus rem significatam in nomine, quae est id ad quod significandum imponitur nomen, invenimus, quaedam nomina esse imposita ad significandum principaliter ipsam perfectionem exemplatam a Deo simpliciter, non concernendo aliquem modum in sua significatione; et quaedam ad significandum perfectionem receptam secundum talem modum participandi; verbi gratia, omnis cognitio est exemplata a divina cognitione, et omnis scientia a divina scientia. Hoc igitur nomen sensus est impositum ad significandum cognitionem per modum illum quo recipitur materialiter secundum virtutem conjunctam organo. Sed hoc nomen cognitio non significat aliquem modum participandi in principali sua significatione. Unde dicendum est, quod omnia illa nomina quae imponuntur ad significandum perfectionem aliquam absolute, proprie dicuntur de Deo, et per prius sunt in ipso quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi, ut sapientia, bonitas, essentia et omnia hujusmodi; et haec sunt de quibus dicit Anselmus, quod simpliciter et omnino melius est esse quam non esse. Illa autem quae imponuntur ad significandum perfectionem aliquam exemplatam a Deo, ita quod includant in sua significatione imperfectum modum participandi, nullo modo dicuntur de Deo proprie; sed tamen ratione illius perfectionis possunt dici de Deo metaphorice, sicut sentire, videre et hujusmodi. Et similiter est de omnibus aliis formis corporalibus, ut lapis, leo et hujusmodi: omnia enim imponuntur ad significandum formas corporales secundum modum determinatum participandi esse vel vivere vel aliquam divinarum perfectionum.

Ad primum igitur dicendum, quod cum in nomine duo sint, modus significandi, et res ipsa significata, semper secundum alterum potest removeri a Deo vel secundum utrumque; sed non potest dici de Deo nisi secundum alterum tantum. Et quia

ad veritatem et proprietatem affirmationis requiritur quod totum affirmetur, ad proprietatem autem negationis sufficit si alterum tantum desit, ideo dicit Dionysius, quod negationes sunt absolute verae, sed affirmationes non nisi secundum quid: quia quantum ad significatum tantum, et non quantum ad modum significandi.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non nominemus Deum nisi ex creaturis, non tamen semper nominamus ipsum ex perfectione quae est propria creaturae, secundum proprium modum participandi illam; sed etiam possumus nomen imponere ipsi perfectioni absolute, non concernendo aliquem modum significandi in ipso significato, quod est quasi objectum intellectus; quamvis oporteat in consignificato semper modum creaturae accipere ex parte ipsius intellectus, qui natus est ex rebus sensibilibus accipere convenientem intelligendi modum; et haec proprie dicuntur de Deo, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod sapientia creata magis differt a sapientia increata quantum ad esse, quod consistit in modo habendi; quam floritio prati a risu hominis: sed quantum ad rationem a qua imponitur nomen, magis conveniunt; quia illa ratio est una secundum analogiam, per prius in Deo, per posterius in creaturis existens; et secundum talem rationem significatam in nomine, magis attenditur veritas et proprietates locutionis, quam quantum ad modum significandi, qui datur ex consequenti intelligi per nomen.

Ad quartum dicendum, quod quaecumque conditio corporalis importatur a principali significato, non potest nomen dici de Deo nisi metaphorice; sed hoc quod in modo significandi importetur aliqua imperfectio, quae Deo non competit, non facit praedicationem esse falsam vel

impropriam, sed imperfectam; et propter hoc dictum est, quod nullum nomen perfecte Deum repraesentat.

Articulus 3. Utrum Deus habeat tantum unum nomen

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non habeat nisi unum nomen. Nomen enim debet respondere rei significatae per nomen, cum, sicut dicit Hilarius, rei sit sermo subjectus. Sed in Deo est summa unitas sine aliqua diversitate. Ergo non nominatur nisi uno nomine.

2. Praeterea, non est nisi duplex modus praedicandi in divinis, scilicet vel substantialiter vel relative. Sed nomina non possunt diversificari nisi vel quantum ad id quod significatur, vel quantum ad modum significandi. Ergo videtur quod vel tantum unum debeat esse propter unitatem rei, vel ad plus duo propter duos modos praedicandi.

3. Praeterea, si dicas, quod pluralitas nominum divinorum est secundum quod ex diversis creaturis nominatur; contra. Ipse Deus est principium a quo effective et exemplariter est omnis creatura. Si ergo secundum diversitatem creaturarum multiplicantur divina nomina, tunc omnium creaturarum nomina de ipso dici possent, quod falsum est. Ergo videtur quod ex creaturis non sit diversitas divinorum nominum.

4. Si dicas, quod multiplicantur secundum rationem tantum; contra. Diversitas rationis est diversitas secundum intellectum. Sed diversitas intellectus imponentis nomina, nisi subsit aliquod diversum in re, non causat multitudinem nominum, nisi secundum quod nomina synonyma multiplicantur. Ergo secundum hoc omnia nomina divina essent synonyma, quod Commentator expresse negat in 11 Metaphys. dicens, quod haec nomina vivens et vita, non differunt in Deo sicut nomina synonyma, multo minus vivens et sapiens; et ita videtur quod

non differant divina nomina secundum acceptionem intellectus significantis tantum; et sic idem quod prius.

1. Contra est quod in Scriptura inveniuntur de ipso multa nomina divina.

2. Praeterea, nullum nomen sufficit ad exprimendam divinam perfectionem. Sed aliquid perfectionis datur nobis intelligi per unum nomen quod non datur per aliud. Ergo videtur quod ut magis nobis divina perfectio innotescat, quod pluribus nominibus a nobis nominandus sit.

Respondeo dicendum, quod multiplicitas nominum potest dupliciter contingere. Vel ex parte intellectus, quia cum nomina exprimant intellectum, contingit unum et idem diversis nominibus significari, secundum quod diversimode in intellectu accipi potest. Et inde est quod Deum possumus nominare et secundum quod in se est, et secundum id quod est ad creaturas se habens. Et hoc dupliciter: vel secundum negationes quibus conditiones creaturarum a Deo removentur; et inde veniunt nomina negativa, quae multiplicationem recipiunt ex creaturarum conditionibus quae de Deo negantur, et praecipue quae consequuntur universaliter omnem creaturam, ut immensus, increatus etc.; vel secundum relationem Dei ad creaturam, quae tamen realiter in Deo non est, sed in creatura; et inde veniunt illa nomina divina quae important habitudinem ad creaturam, ut dominus, rex et huiusmodi. Item, multiplicitas nominum potest contingere ex parte rei secundum quod nomina rem significant; et inde veniunt nomina exprimentia id quod in Deo est. In Deo autem non est invenire aliquam realem distinctionem nisi personarum, quae sunt tres res; et inde venit multiplicitas nominum personalium significantium tres res. Sed praeter hoc est etiam in Deo invenire distinctionem rationum, quae realiter

et vere in ipso sunt, sicut ratio sapientiae et bonitatis et huiusmodi, quae quidem omnia sunt unum re, et differunt ratione, quae salvatur in proprietate et veritate, prout dicimus Deum vere esse sapientem et bonum, et non tantum in intellectu ratiocinantis; et inde veniunt diversa nomina attributorum; quae omnia quamvis significant unam rem, non tamen significant unam secundum unam rationem; et ideo non sunt synonyma.

Et per hoc patet responsio ad primum. Quia quamvis sit unitas in re essentiali, est tamen pluralitas in re personali, et in rationibus quibus diversimode una essentia significari potest, et in diversa acceptione intellectus; secundum quae omnia divina nomina multiplicantur.

Ad secundum dicendum, quod aliter dividitur aequivocum, analogum et univocum. Aequivocum enim dividitur secundum res significatas; univocum vero dividitur secundum differentias; sed analogum dividitur secundum diversos modos. Unde cum ens praedicetur analogice de decem generibus, dividitur in ea secundum diversos modos. Unde unicuique generi debetur proprius modus praedicandi. Et quia in divinis non salvantur nisi duo genera quantum ad rationem communem generis, scilicet substantia et ad aliquid; ideo dicuntur in divinis duo modi praedicandi. Unumquodque autem genus dividitur univoce in species contentas sub genere, et ideo speciebus non debetur proprius modus praedicandi. Et propter hoc quamvis quaedam contenta in praedicamento qualitatis dicantur de Deo secundum rationem speciei, non tamen afferunt novum modum praedicandi, etsi afferant novam rationem significandi. Unde quamvis in Deo non sint nisi duo modi praedicandi, sunt tamen plures rationes significandi secundum quas divina nomina multiplicari possunt.

Ad tertium dicendum, quod, ut patet ex praedictis, in corp. art., quaedam nomina dicuntur proprie de Deo, quae quantum ad significata per prius sunt in Deo quam in creaturis, ut bonitas, sapientia et hujusmodi; et horum diversitas non sumitur per respectum ad creaturas, immo potius e converso. Quia ex hoc quod ratio sapientiae et bonitatis differt in Deo, diversificatur in creaturis bonitas et sapientia non tantum ratione, sed etiam re. Sed verum est quod diversitas talium nominum prout praedicantur de Deo, innotescit nobis ex diversitate eorum in creaturis. Quaedam vero nomina praedicantur de ipso transumptive; et haec multiplicantur secundum diversas creaturas, quarum nomina in Deum transumuntur. Nec tamen oportet quod ex omnibus nominibus creaturarum significetur. Quaedam enim sunt quae important deformitatem et defectum, cujus Deus non est auctor, et praecipue si sit defectus culpa. Unde non possumus dicere Deum peccatorem vel Diabolum, quod est nomen naturae depravatae, quamvis transumptive dicatur leo vel agnus vel etiam iratus.

Ad quartum dicendum, quod differunt nomina attributorum secundum rationem, non tamen quae sit solum in ratiocinante, sed quae salvatur in ipsa re secundum veritatem et proprietatem rei. Quod sic patet. Omnia enim hujusmodi dicuntur de Deo et creaturis non aequivoce, sed secundum unam rationem analogice. Unde cum in creatura ratio sapientiae non sit ratio bonitatis, oportet quod etiam hoc in Deo sit verum. Sed in hoc differt quod in Deo idem sunt re, in creaturis autem differunt re et non ratione; et qualiter possit esse, supra, in responsione ad 3, praec. art., dictum est.

Articulus 4. Utrum divisio nominum Dei posita ab Ambrosio sit insufficiens

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod divisio Ambrosii sit insufficiens. Trinitas enim et persona sunt quaedam divina nomina, quae nec pertinent ad unitatem majestatis, nec proprie alicui personae conveniunt, nec translative de Deo dicuntur. Ergo et cetera.

2. Praeterea, quaedam nomina sunt quae dicuntur de Deo negative, ut increatus, immensus. Haec autem cum nihil de Deo praedicent, nec ad proprietatem personarum pertinere videntur, nec ad majestatem deitatis. Constat etiam quod nec translative dicuntur, quia non conveniunt creaturis ut ex eis in divinam praedicationem transumantur. Ergo videtur quod divisio sit insufficiens.

3. Item, majestas deitatis et proprietas personalis constat quod aeterna sunt. Sed quaedam dicuntur de Deo ex tempore, ut dominus, et hujusmodi. Ergo videtur quod nec ad majestatem deitatis pertinent, nec ad proprietatem personalem. Constat etiam quod nec translative dicuntur. Videtur igitur, quod sub divisione Ambrosii non contineantur. Ergo insufficiens est.

4. Praeterea, Damascenus ponit aliam divisionem divinatorum nominum, dicens, quod quaedam significant pelagus substantiae infinitum, et non quid est, ut hoc nomen qui est; quoddam autem est nomen operationis, ut Deus; quaedam autem significant id quod assequitur substantiam, ut justus, bonus et hujusmodi; quaedam vero habitudinem ad ea a quibus distinguitur, scilicet ad creaturas; quaedam significant id quod non est, ut incorporeus, immensus et hujusmodi.

5. Item, Dionysius ponit multiplicem divisionem divinatorum nominum. Magister autem in littera super trimembrem divisionem Ambrosii inducit alias tres differentias divinatorum nominum, et efficiuntur in universo sex. Quaeritur ergo de assignatione harum divisionum.

Respondeo dicendum, quod prima divisio trimembris, quae in littera ponitur, sufficienter comprehendit omnia divina nomina, et est trium sanctorum Augustini, Ambrosii, Dionysii. Ipsemet enim dividit divina nomina in ea quae translative dicuntur, quae appellat symbolicam theologiam, et in ea quae proprie dicuntur, quae scilicet per prius in Deo sunt: et hoc dividit in unitam theologiam, quantum scilicet ad ea quae praedicantur de tribus personis communiter; et in discretam theologiam, quantum ad ea quae ad singulas personas pertinent. Ex quo etiam patet in promptu sufficientia hujus divisionis. Quia Deus vel nominatur per id quod prius in ipso est et per posterius in creaturis, vel per similitudinem a creaturis sumptam. Si secundo modo, sic sunt ea quae translative dicuntur. Si primo modo, hoc erit dupliciter: illud enim quod per prius in Deo est, vel est commune, et sic pertinet ad majestatis unitatem; vel est proprium personae, et sic pertinet ad distinctionem Trinitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen Trinitas quamvis non explicite dicat proprium alicujus personae, tamen implicite includit omnia propria personarum, in quantum est quasi collectivum personarum. Similiter etiam hoc nomen persona quamvis non imponatur ab aliqua proprietate personali speciali, imponitur tamen a personalitate quae dicit proprietatem in communi, et quodammodo etiam dicit substantiam, ut infra patebit, dist. 26, qu. 1, art. 1.

Ad secundum dicendum, quod negatio quaelibet causatur ex

aliqua affirmatione. Et sic etiam in divinis ratio negativorum nominum fundatur supra rationem affirmativorum: sicut hoc quod dicitur incorporeus, fundatur super hoc quod est esse simplex. Unde patet quod nomina negativa reducuntur ad unitatem essentiae, sicut increatus et immensus, vel ad distinctionem personarum, sicut ingenitus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis hujusmodi nomina non ponant aliquid temporaliter in Deo, quia relationes illae temporales realiter in creaturis sunt, et in Deo solum secundum rationem, tamen inquantum innascuntur ex operationibus Dei in creaturas, dant intelligere aliquid quod in Deo est absolute; sicut relatio dominii dat intelligere in Deo potestatem qua universam creaturam gubernat. Unde patet etiam quod ista nomina reducuntur ad illa quae pertinent ad unitatem majestatis, sicut creator, dominus et hujusmodi, vel ad distinctionem personarum, sicut missus, incarnatus et hujusmodi.

Ad quartum dicendum, quod divisio Damasceni respicit tantum unum membrum praedictae divisionis: omnia enim quae ponit, pertinent ad unitatem majestatis. Unitas autem majestatis potest nominari dupliciter, ut patet ex dictis, art. ant.: vel secundum id quod in Deo est, vel secundum acceptionem intellectus, qui accipit ipsum secundum aliquam comparisonem ad creaturam. Si nominetur Deus quantum ad id quod in ipso est, erit triplex diversitas nominum secundum tria quae in unaquaque re inveniuntur, scilicet essentia, virtus et operatio; quae quidem in aliis realiter differunt, in ipso autem sunt unum re et distincta ratione. Et secundum essentiam accipitur hoc nomen qui est; et secundum virtutem accipiuntur ea quae se habent per modum assequentium substantiam, ut justus, sapiens et hujusmodi; et secundum operationem nomina operationis, ut Deus. Si autem nominetur

Deus per acceptionem intellectus in comparatione ad creaturam, et hoc erit dupliciter: vel in quantum ea quae sunt creaturae, removentur ab ipsa, et sic erunt nomina negativa; vel secundum quod importatur in nominibus aliquis respectus causalitatis ad creaturam, cujus conditiones a Deo removentur; et sic erunt illa nomina quae important habitudinem ad alia, a quibus Deus distinguitur per essentiam. Divisio autem divinorum nominum quam Dionysius ponit, patet ex praedictis, in corp. art., quod est eadem cum divisione Ambrosii, nisi quod Dionysius ulterius nomina pertinentia ad unitatem majestatis multiplicat secundum diversas processiones in creaturis repertas, quibus nominatur Deus illis perfectionibus per prius in Deo existentibus, ut bonus, sapiens, existens et hujusmodi. Magister autem in tribus differentiis quas addit, specificat divisionem Ambrosii quantum ad quosdam speciales modos; qui tamen possunt reduci ad divisionem Ambrosii. Quod enim pertinet ad proprietates deitatis, vel nominat determinate proprium alicujus personae, ut pater et filius; vel colligit nomina propria personarum, ut hoc nomen Trinitas, quod significat proprietatem personae secundum quemdam specialem modum. Similiter etiam quae pertinent ad unitatem majestatis et proprietatem divinitatis conveniunt Deo vel ab aeterno vel ex tempore. Si ex tempore, vel dicuntur relative secundum nomen, ut dominus et hujusmodi, vel non referuntur ad aliud secundum nomen, ut incarnatus et hujusmodi. Et sic patet quod ea quae Magister addit continentur in divisione Ambrosii per reductionem, non tamen simpliciter, sed secundum quid, ut patet ex dictis, in corp. art.

EXPOSITIO TEXTUS

Disserendum nobis videtur de nominum diversitate. Videtur quod hoc ad ipsum non pertineat, quia non est ejusdem scientiae considerare res et nomina. Sed dicendum, quod, ut supra dictum est, in prolog. art. 3, theologia, in quantum est principalis omnium scientiarum, aliquid in se habet de omnibus scientiis; et ideo non solum res, sed nominum significationes pertractat: quia ad salutem consequendam non solum est necessaria fides de veritate rerum, sed etiam vocalis confessio per nomina. Roman. 10, 10: corde creditur ad justitiam; ore autem confessio fit ad salutem. Similitudinis vero, splendor, character, speculum et hujusmodi. Videtur hoc esse falsum: quia, secundum Augustinum, lux magis proprie dicitur in spiritualibus quam in corporalibus; et ita splendor non continetur inter metaphorica. Sed dicendum, quod lux quantum ad rem significatam proprie est in corporalibus nec in spiritualibus nisi metaphorice dicitur; sed quantum ad rationem a qua nomen imponitur, quae consistit in manifestatione, magis proprie est in spiritualibus. Sed hoc melius dicitur in 2, distin. 13, qu. unica, art. 2. Ut incarnatus, humanatus et hujusmodi. Hoc dicitur, quia secundum nomen ad aliud nomen non referuntur; quamvis implicitam relationem contineant, secundum quod unionem in suo intellectu includunt. Sciendum est igitur, quod illa quae proprie ad singulas personas pertinent, relative ad invicem dicuntur. Hic ponit quasdam regulas de nominibus pertinentibus ad unitatem essentiae et quasdam de proprietatibus pertinentibus ad proprietatem personarum. De pertinentibus ad unitatem essentiae ponit quatuor: prima est, quod a se et absolute dicuntur; secunda, quod significant substantiam; tertia, quod de singulis personis dicuntur; quarta, quod de omnibus sunt dicenda in singulari et non in plurali.

De pertinentibus ad proprietatem personarum ponit tres: prima est, quod relative dicuntur; secunda, quod non praedicant divinam substantiam; tertia est, quod non de omnibus personis dicuntur. Quae unitatem essentiae significant, ad se dicuntur. Contra, dominus relative dicitur, et tamen ad essentiae unitatem pertinet. Sed dicendum, quod non importat relationem quae realiter in Deo sit, sed secundum rationem tantum, ut infra dicetur, dist. 30, quaest. Unic., art. 2. Quod ad aliquid dicitur, non substantialiter dicitur, sed relative. Videtur hoc esse falsum: quia relationes in divinis sunt ipsa divina essentia. Sed dicendum, quod realiter quidem sunt ipsa divina essentia, sed secundum rationem non. Et quia salvantur in divinis secundum rationem generis, ideo retinent specialem modum, qui debetur ipsi generi et non speciei. Alia vero, ut bonitas et sapientia, quamvis secundum rationem ab essentia differant, quia tamen ratio generis, quam consequitur modus praedicandi, in divinis non salvatur; ideo secundum modum praedicandi a substantia non differunt, sed substantialiter praedicantur. Non tamen tres magni, sed unus magnus. Hoc intelligendum est, si substantive sumatur. Si autem adjective, sic praedicari potest pluraliter, quia numerum a suppositis trahit. Deus enim non est magnus ea magnitudine quae non est quod ipse. Hic vult probare quod magnitudo de Deo substantialiter dicatur. Quod enim substantialiter non est magnum, magnum dicitur participatione alicujus magnitudinis, quae substantia non est. Sed illa magnitudo cujus participatione aliud magnum dicitur, major est eo quod per ipsum magnum dicitur. Ergo omni eo quod non substantialiter magnum est, aliquid majus est. Deo autem nihil est majus. Ergo ipse substantialiter magnus est. Sed videtur quod haec ratio non valeat, quia concretum de abstracto non praedicatur, ut album de albedine. Unde non videtur ut ex eo quod dicitur magnum accidentaliter, major sua magnitudo dicatur. Et praeterea in eadem magnitudine non est accipere

majus vel minus. Illud autem quod participat magnitudinem non habet nisi magnitudinem participatam. Ergo non potest dici major quam sit ipsa magnitudo. Est dicendum, quod Augustinus vult hanc rationem communiter concludere de omnibus quae de Deo dicuntur in aliis rebus accidens significantibus; et ideo oportet assumere hoc pro medio, quod abstractum praedicetur magis quam concretum. Hoc autem sic intelligendum est, ut dicatur id esse majus quod verius rationem magnitudinis habet, et similiter albus, non quod plus habet de albedine, vel quod est magis proprie album, sed cui verius convenit ratio albedinis. Semper autem principalior praedicatio est quae est per essentiam, quam quae est per participationem. Et ideo albedo quae recipit praedicationem albedinis vere per modum essentialem, ut dicatur albedo est albedo, dicitur magis vere praedicationem albedinis recipere, quam res alba; quamvis non eodem modo recipiat, quia rem albam dicimus albam, sed albedinem dicimus albedinem. Non enim quod est in causato, oportet esse in causa eodem modo, sed eminentiori; et sic exponit Dionysius, sic dicens: vivere si quis dicat vitam, aut illuminari lumen, non recte secundum meam rationem dicit; sed secundum alium modum ista dicuntur: quia abundanter et substantialiter ea quae sunt causatorum, prius insunt causis; et dicit causam vitam vel lumen; causatum, vivens vel illuminatum.

DISTINCTIO 23. QUAESTIO 1

Prooemium

Posita divisione nominum divinatorum, hic excludit Magister quoddam nomen a generalitate nominum, scilicet hoc nomen persona, quod quidem secundum substantiam dicitur, tamen pluraliter praedicatur. Et dividitur in partes duas: in prima ponit exceptionem; in secunda inquit exceptionis rationem, ibi: ideo oritur hic quaestio difficilis. Circa primum duo facit: primo excipit hoc nomen persona ab aliis divinis nominibus quae secundum substantiam dicuntur: et quia nihil potest excipi ab aliquibus, nisi in illis contineatur; secundo ostendit hoc nomen persona significare substantiam, ibi: quod autem persona secundum substantiam dicatur Augustinus ostendit. Ideo hic oritur quaestio difficilis. Hic inquit rationem exceptionis, et dividitur in partes duas: in prima inquit, quare hoc nomen persona de pluribus personis pluraliter praedicetur; secundo inquit, quare alia essentialia nomina pluraliter non praedicentur, ibi: sed quaeritur hic, cum dicamus patrem et filium et spiritum sanctum esse tres personas (...) cur non dicamus similiter tres deos. Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo ponit responsionem, ibi: quia volumus vel unum aliquod vocabulum servare huic significationi qua intelligitur Trinitas. Ubi duo facit: primo ostendit necessitatem imminentem Latinis, quare oportet aliquod nomen secundum substantiam dictum pluraliter praedicari, scilicet hoc nomen persona; secundo ostendit eandem necessitatem Graecis imminere, ut nomen significans substantiam pluraliter praedicetur, scilicet hypostasis, ibi: qua necessitate non solum Latinus sermo, sed etiam Graecus (...) coarctatur. Sed quaeritur hic, cum dicamus

patrem et filium et spiritum sanctum esse tres personas (...) cur non dicamus similiter tres deos. Hic inquit rationem quare alia nomina essentialia non praedicentur pluraliter; et primo inquit de hoc nomine essentia, ibi: verum et hic alia emergit quaestio; et circa hoc duo facit: primo assignat rationem; secundo probat quoddam quod in ratione supposuerat, quod in Deo non est diversitas, propter quod essentia pluraliter non praedicatur; nec singularitas, propter quod persona in plurali praedicatur, ibi: jam sufficienter ut puto, ostensum est qua necessitate dicamus tres personas. Hic quatuor quaeruntur: 1 de distinctione horum nominum: essentia, subsistentia, substantia et persona; et de nominibus eis in Graeco respondentibus, quae sunt usia, usiosis, hypostasis, prosopon; 2 utrum nomen personae proprie in divinis dicatur; 3 utrum significet substantiam, vel relationem; 4 si aliquo modo substantiam significat, utrum pluraliter praedicetur.

Articulus 1. Utrum substantia, subsistentia, essentia, persona dicta de Deo sint synonyma

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod dicta nomina nullam distinctionem habeant, sed sint quasi synonyma. Sicut enim Boetius dicit in commentariis super praedicamenta, usia significat substantiam compositam. Sed substantia composita est individuum subsistens in genere substantiae, quod significatur nomine substantiae, vel hypostasis, vel personae. Ergo videtur quod hoc nomen essentia, vel usia, non differat secundum significationem ab aliis.

2. Praeterea, non subsistit nisi illud quod habet in se esse completum. Sed esse completum non invenitur nisi in particulari; quia universalis non habent esse praeter particularia nisi in anima, quod est esse incompletum. Cum igitur particulare in genere substantiae dicatur hypostasis, vel substantia prima, videtur quod subsistentia sit idem quod substantia.

3. Praeterea, cum utrumque importet positionem alicujus sub aliquo, ergo idem quod prius.

4. Item, Boetius dicit, quod hoc nomine hypostasis non utuntur Graeci nisi pro individuo rationalis naturae. Sed individuum rationalis naturae dicitur persona. Ergo videtur quod hypostasis et prosopon, vel substantia et persona sint omnino idem.

5. Praeterea, sicut Graeci dicunt tres hypostases, ita nos dicimus tres substantias. Non autem tres substantias dicimus, sicut ipsi tres usioses. Ergo videtur quod idem sit subsistentia apud nos, quod hypostasis apud Graecos; cujus contrarium

Boetius dicit Lib. de duabus naturis.

1. In contrarium est auctoritas Boetii, qui significationes horum nominum distinguit; et etiam auctoritas Marci Tullii quam ibi Boetius inducit.

Respondeo dicendum, quod quatuor dicta nomina secundum significationem differunt; sed horum differentia differenter a diversis assignatur. Quidam enim sumunt horum differentiam ex hoc quod in divinis est aliquid commune, et aliquid distinctum. Et commune potest significari ut quo est, et sic est essentia, vel ut quod est, et sic est subsistentia. Vel aliter: quia Deus potest significari inquantum dat omnibus esse, et sic dicitur essentia; vel inquantum habet esse sufficiens nullo indigens, et sic dicitur subsistentia. Distinctum similiter potest significari vel in concretionem, et sic est nomen persona; vel in abstractione, et sic est nomen hypostasis. Vel aliter: quia potest significari ut distinguibile, et sic significatur nomine hypostasis; vel ut distinctum, et significatur nomine personae. Vel aliter: quia vel significatur ut distinctum aliqua proprietate determinata ad nobilitatem pertinente, et sic est nomen persona; vel distinctum absolute quacumque proprietate, et sic est nomen hypostasis. Sed iste modus non solvit quaestionem: quia etiamsi nulla esset distinctio in divinis, adhuc ista nomina dicerentur de Deo, et non idem significarent, sicut nomina synonyma. Et praeterea etiam quantum ad quaedam, falsum est. Non enim dicitur Deus essentia ex eo quod det esse, sicut nec sapiens ex eo quod det sapientiam; quinimmo e converso ex eo quod Deus essentiam habet, esse in creaturas infundit, et sic de aliis; sicut etiam ignis ex hoc quod calorem habet calefacit, et non e converso; quamvis divina sapientia et essentia per esse et cognoscere creaturae communicatum nobis innotescat. Similiter etiam in divinis cum Deus sit actus purus, non permixtus potentiae, non est aliquid in eo significabile per

modum potentiae non conjunctae actui et per modum actus, ut distinguibile et distinctum. Nec iterum verum est quod hoc nomen hypostasis significet id quod proprium est in abstractione. Hoc enim modo significatur nomine proprietatis, sicut nomine paternitatis quae significatur non ut hypostasis, sed ut in hypostasi ens. Alii sumunt differentiam horum nominum secundum distinctionem rationis, quo est, et quod est. Quorum quidam dicunt, quod tria horum significant quo est, vel substantiam suppositi; ita quod essentia significat substantiam, sive naturam generis; subsistentia naturam speciei; hypostasis naturam individuaalem; et quartum, scilicet persona, sumitur secundum id quod est, et significat substantiam quae est suppositum. Alii dicunt e converso quod unum significat quo est, scilicet essentia, et tria significant quod est, diversimode: quia hoc nomen substantia significat quod est per respectum ad naturam vel essentiam; hoc nomen subsistentia significat quod est per respectum ad individuationem; sed hoc nomen persona ponit specialem rationem vel proprietatem pertinentem ad dignitatem. Sed de primis duobus est e converso, secundum Boetium: haec enim doctrina sumpta est secundum Augustinum et Hieronymum. Alii dicunt, quod duo significant quo est. Essentia quidem significat quo est, vel naturam communem, prout non est praedicabilis, ut consideratur cum dicitur, homo est species; sed subsistentia significat naturam communem ut praedicabilis est, secundum Boetium; alia duo significant quod est, et eo modo differunt, sicut in proximo dictum est. Sed quia quodlibet horum nominum, praeter hoc nomen persona, invenitur quandoque poni pro quo est, et quandoque poni pro quod est; ideo non videtur esse essentialis distinctio eorum secundum aliquem dictorum modorum. Ideo aliter dicendum est, secundum Boetium, ut sumatur differentia horum nominum, essentia, subsistentia, substantia, secundum significationem actuum a quibus imponuntur, scilicet esse,

subsistere, substare. Patet enim quod esse, commune quoddam est, et non determinat aliquem modum essendi; subsistere autem dicit determinatum modum essendi, prout scilicet aliquid est ens per se, non in alio, sicut accidens; substare autem idem est quod sub alio poni. Inde patet quod esse dicit id quod est commune omnibus generibus; sed subsistere et substare id quod est proprium primo praedicamento secundum duo quae sibi conveniunt; quod scilicet sit ens in se completum, et iterum quod omnibus aliis substernatur accidentibus, scilicet quae in substantia esse habent. Unde dico, quod essentia dicitur cujus actus est esse, subsistentia cujus actus est subsistere, substantia cujus actus est substare. Hoc autem dicitur dupliciter, sicut in singulis patet. Esse enim est actus alicujus ut quod est, sicut calefacere est actus calefacientis; et est alicujus ut quo est, scilicet quo denominatur esse, sicut calefacere est actus caloris. Sciendum est autem, quod si aliquid consequitur aliqua plura convenientia ad invicem, non potest denominari aliquid secundum alterum illorum, quamvis etiam illud sit principium totius, sed per totum: verbi gratia, sapor consequitur calidum et humidum, prout aliquo modo conveniunt: et quamvis calor sit principium saporis sicut effectivum, non tamen aliquid denominatur sapidum a calore, sed a sapore qui complectitur simul calidum et humidum aliquo modo convenientia. Similiter dico, quod cum esse consequitur compositionem materiae et formae, quamvis forma sit principium esse, non tamen denominatur aliquod ens a forma sed a toto; et ideo essentia non dicit formam tantum; sed in compositis ex materia et forma, dicit totum; et hoc etiam dicitur quidditas et natura rei; et ideo dicit Boetius in praedicamentis quod usia significat compositum ex materia est forma. Sed ista natura sic considerata, quamvis dicat compositum ex materia et forma, non tamen ex hac materia demonstrata determinatis accidentibus substantive, in qua individuatur forma; quia

hujusmodi compositum dicit hoc nomen Socrates. Haec autem materia demonstrata, est sicut recipiens illam naturam communem. Et ideo natura vel essentia significatur dupliciter: scilicet ut pars, secundum quod natura communis sumitur cum praecisione cujuslibet ad naturam communem non pertinentis; sic enim materia demonstrata supervenit in compositionem singularis demonstrati, sicut hoc nomen humanitas, et sic non praedicatur, nec est genus, nec est species, sed ea formaliter denominatur homo; vel significatur ut totum, secundum quod ea quae ad naturam communem pertinent, sine praecisione intelliguntur; sic enim includitur in potentia etiam materia demonstrata in natura communi, et sic significatur hoc nomine homo, et significatur ut quod est. Et utroque modo invenitur hoc nomen essentia. Unde quandoque dicimus Socratem esse essentiam quamdam; quandoque dicimus, quod essentia Socratis non est Socrates: et sic patet quod essentia quandoque dicit quo est, ut significatur nomine humanitatis; et quandoque quod est ut significatur hoc nomine homo. Similiter etiam subsistere est actus alicujus ut quod subsistit, vel ut quo subsistit. Cum autem subsistere dicat esse determinatum, et tota determinatio essendi consequatur formam, quae terminus est, constat quod aliquid denominatur subsistens per primam formam, quae est in genere substantiae, sicut album per albedinem, et animatum per animam: et ideo in praedicamentis dicit Boetius quod usiosis vel subsistentia est forma accipiens subsistentiam, pro quo subsistitur. Si autem accipiatur subsistentia pro eo quod subsistit, sic proprie dicitur illud in quo per prius invenitur talis natura hoc modo essendi. Et cum per prius inveniatur in substantia, secundum quod substantia est; et deinceps in aliis, secundum quod propinquius se habent ad substantiam: constat quod nomen subsistentiae per prius convenit generibus et speciebus in genere substantiae, ut dicit Boetius, et individuus non convenit habere tale esse, nisi inquantum sunt sub tali natura communi.

Quamvis enim genera et species non subsistant nisi in individuis, quorum est esse, tamen determinatio essendi fit ex natura vel quidditate superiori. Similiter hypostasis, vel substantia, dicitur dupliciter: vel id quo substatur; et quia primum principium substandi est materia, ideo dicit Boetius in Praedic., quod hypostasis est materia, vel quod substatur, et hoc est individuum in genere substantiae per prius. Genera enim et species non subsistant accidentibus nisi ratione individuorum; et ideo nomen substantiae primo et principaliter convenit particularibus substantiis, secundum philosophum, et secundum Boetium. Sic ergo patet differentia istorum trium dupliciter. Quia si accipiatur unumquodque ut quo est, sic essentia significat quidditatem, ut est forma totius, usus formam partis, hypostasis materiam. Si autem sumatur unumquodque ut quod est, sic unum et idem dicitur essentia, in quantum habet esse, subsistentia, in quantum habet tale esse, scilicet absolutum; et hoc per prius convenit generibus et speciebus, quam individuis; et substantia, secundum quod substatur accidentibus; et hoc per prius convenit individuis, quam generibus et speciebus. Ulterius, hoc nomen persona significat substantiam particularem, prout subjicitur proprietati quae sonat dignitatem, et similiter prosopon apud Graecos; et ideo persona non est nisi in natura intellectuali. Et secundum Boetium, sumptum est nomen personae a personando, eo quod in tragoediis et comoediis recitatores sibi ponebant quamdam Larvam ad repraesentandum illum cujus gesta narrabant decantando. Et inde est quod tractum est in usu ut quodlibet individuum hominis de quo potest talis narratio fieri, persona dicatur; et ex hoc etiam dicitur prosopon in Graeco a pro quod est ante, et sops quod est facies, quia hujusmodi Larvas ante facies ponebant.

Ad primum igitur dicendum, quia particulare significat compositum ex materia et forma demonstrata, sed universale

in substantiis compositis significat etiam compositum ex materia et forma, sed non demonstrata, sicut homo ex anima et carne et osse, non tamen ex his carnibus et ex his ossibus. Unde non oportet quod usia significet idem quod particularis substantia, immo se habet ad utrumque. Et ideo omne quod est in genere substantiae potest dici usia, sive sit universalis substantia, sive particularis.

Ad secundum dicendum, quod subsistere duo dicit, scilicet esse, et determinatum modum essendi; et esse simpliciter non est nisi individuorum; sed determinatio essendi, est ex natura vel quidditate generis vel speciei; et ideo quamvis genera et species non subsistent nisi in individuis, tamen eorum proprie subsistere est, et subsistentiae dicuntur; quamvis et particulare dicatur, sed posterius; sicut et species substantiae dicuntur, sed secundae.

Ad tertium dico, quod substantia dicitur, inquantum subest accidenti vel naturae communi; subsistere vero dicitur aliquid inquantum est sub esse suo, non quod habeat esse in alio sicut in subjecto.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen hypostasis apud Graecos aliud habet ex proprietate significationis, et aliud ex usu. Ex proprietate enim significationis habet quod significet quamlibet substantiam particularem, sed ex usu accommodatum est nobilioribus substantiis; et ideo ipsi utuntur eodem modo hoc nomine hypostasis sicut nos utimur hoc nomine persona; sed talis usus non est apud nos in hoc nomine substantia.

Ad quintum dicendum, quod apud nos nomen substantia aequivocatur. Quandoque enim ponitur pro essentia, secundum quod nos dicimus definitionem significare

substantiam rei. Quandoque ponitur pro supposito substantiae, sicut dicimus Socratem esse substantiam quamdam. Et ideo ut tolleretur malus intellectus, sancti noluerunt uti hoc nomine substantia pro supposito, sicut Graeci utuntur; sed transmutaverunt, et posuerunt subsistentiam respondentem hypostasi et substantiam respondentem usiosi; quamvis sit e converso, secundum veritatem significationis; magis enim curaverunt vitiationem errorum quam proprietatem nominum.

Articulus 2. Utrum nomen persona dicatur proprie de Deo

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nomen personae non proprie dicatur in divinis. Persona enim significat hominem larvatum, ut dictum est, art. antec., cujus figura repraesentatur. Sed hoc non potest Deo convenire nisi metaphorice; nec etiam habet figuram quae repraesentari possit, ut dicitur Isa. 40, 18: cui similem fecistis Deum? Ergo nomen personae proprie non convenit Deo.

2. Praeterea, in tota natura persona videtur dicere maximam compositionem: quia in individuo hominis concurrunt quasi omnes naturae ad constitutionem ejus, vel ex parte animae, vel ex parte corporis; unde etiam cum omnibus commune habere dicitur. Sed Deus est summe simplex. Ergo videtur quod nomen personae sibi non conveniat.

3. Item, persona dicitur quae substat alicui proprietati, vel subsistit. Sed, sicut supra dictum est, dist. 8, ex verbis Augustini, Deus non dicitur proprie substare alicui quod in ipso est. Ergo non proprie dicitur persona.

4. Praeterea, persona dicit substantiam particularem vel

singularem. Sed particulare vel singulare Deo non competit. Ergo videtur quod nec personae nomen.

1. Contra, quia persona dicitur quasi per se una. Sed hoc maxime Deo convenit. Ergo videtur quod et nomen personae.

2. Item, persona dicit quid completum existens in natura intellectuali. Sed hoc Deo competit. Ergo videtur quod et nomen personae.

Respondeo dicendum, quod nomen personae proprie convenit Deo; tamen non eodem modo sicut est in creaturis, sed quodam nobiliori modo; sicut est in omnibus aliis quae de Deo et creaturis dicuntur. Salvatur enim ratio personae in divinis, secundum quod habet esse per se subsistens in natura intellectuali.

Ad primum ergo dicendum, quod in significatione nominis duo sunt consideranda: scilicet id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum imponitur. Contingit autem quandoque quod substantia alicujus rei nominatur ab aliquo accidente quod non consequitur totam naturam de qua nomen illud dicitur; sicut lapis dicitur ex eo quod laedit pedem, nec tamen omne laedens pedem est lapis, vel e converso. Et ideo iudicium de nomine non debet esse secundum hoc a quo imponitur, sed secundum id ad quod significandum instituitur. Unde quamvis nomen personae sit impositum a dicta repraesentatione, tamen est impositum ad significandum substantiam completam, in natura intellectuali subsistentem: et hoc Deo convenit, quamvis non conveniat sibi illud a quo nomen imponitur.

Ad secundum dicendum, quod illa compositio accidit personae praeter rationem suam. Quia enim persona dicit quid

completum in natura intellectuali, et in natura humana non invenitur complementum nisi per maximam compositionem; ideo per accidens significat compositionem in natura. Si autem perfectionem intellectualem inveniret in corpore simplici, sicut est ignis, diceretur persona; et ideo divina simplicitas non repugnat personalitati.

Ad tertium dicendum, quod in Deo secundum rem nihil ponitur sub aliquo; sed tantum secundum modum intelligendi, prout intelligitur substans proprietati sive personali, sive essentiali, secundum quod dicitur substantia; et esse sub, secundum quod dicitur subsistentia: nihilominus tamen, quia secundum rem nihil ibi est sub alio, ideo Richardus de sancto Victore, volens proprie loqui, dicit, quod personae divinae non subsistunt, sed existunt, inquantum scilicet distinguuntur proprietatibus originis, secundum quas una est ex alia, quibus non supponuntur per modum subjecti; et ideo divinas personas non dicit esse subsistentias, sed existentias.

Ad quartum dicendum, quod, proprie loquendo, in divinis non est particulare, quia particulare dicitur eo quod particulatur in ipso natura communis, cujus partem accipit secundum virtutem qua potest esse in pluribus, quamvis accipiat totam rationem ejus. Sed in patre est natura divina secundum totam virtutem suam: unde non potest dici particulare; nisi forte solum secundum rationem numeralis multitudinis, ut supra dictum est, distin. 19, quaest. 4, art. 2, et patet ex verbis Damasceni. Similiter etiam, hoc nomen Deus non potest esse particulare vel singulare, cum de pluribus suppositis praedicetur, et materia careat, quae singularitatis principium est; unde persona dicitur de Deo non secundum rationem particulationis vel singularitatis, sed secundum rationem completionis, secundum quod nominat quid completum subsistens vel existens in natura intellectuali.

Articulus 3. Utrum persona significet substantiam

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod persona significet substantiam. Primo per auctoritatem Augustini in littera, qui hoc expresse videtur dicere.

2. Praeterea, hoc videtur per definitionem Boetii; dicit enim, quod persona est rationalis naturae individua substantia. Sed substantia significat quid absolutum et non relativum. Ergo videtur quod nomen personae non significet relationem.

3. Praeterea, omne relativum, secundum nomen suum ad aliud refertur. Sed hoc nomen persona non refertur ad aliud, secundum nomen. Ergo non significat relationem.

4. Item, quid quaerit de substantia vel essentia. Sed, sicut in littera dicitur, haereticis quaerentibus, quid tres sunt? Respondetur: pater et filius et spiritus sanctus; quod est nomen personae. Ergo persona significat essentiam.

5. Praeterea, persona dicitur quasi per se una. Sed unum significat essentiam. Ergo videtur quod persona essentiam significat.

1. Contra, Boetius: omne nomen quod ex personis originem capit, certum est ad substantiam non pertinere. Sed nullum nomen ita capit originem ex personis sicut persona. Ergo, et cetera.

2. Praeterea, in nullo absoluto distinguitur pater a filio, sed solum relatione. Distinguitur autem in persona. Ergo persona non significat aliquid absolutum, sed relationem. Prima probatur ex simplicitate divina, et perfectione totius Trinitatis.

3. Item, ad quocumque genus reducitur inferius, reducitur et suum superius. Sed sub hoc communi quod est persona, continetur pater et filius et spiritus sanctus. Ergo cum pater significet ad aliquid, et persona similiter.

Respondeo dicendum, quod de significatione personae invenitur multiplex doctorum sententia. Quidam enim dicunt, quod est nomen aequivocum; et quidam, quod est nomen univocum. Aequivocatio autem hujus nominis tripliciter a diversis assignatur. Quidam enim assignant multipliciter nominis secundum diversitatem temporis: quia ante quaestionem haereticorum significabat essentiam divinam, prout erat distincta ab aliis essentiis; sed post quaestionem haereticorum mutata fuit ejus significatio, ut in singulari significet essentiam, et in plurali relationem. Sed post tempus Boetii significat relationem, secundum usum modernorum, et in singulari et in plurali. Sed hoc non videtur rationabile: quia plurale non est nisi geminatum singulare: unde eadem est significatio in singulari et plurali sub diversa consignificatione. Item constat quod usus variatus istius nominis non est rationabilis; unde oportet quod in significatione ipsius nominis attendatur aliquid secundum quod eo sic vel sic uti possumus. Alii assignant multipliciter hujus nominis secundum diversa significata, non ex diversitate temporis, sed ex propria significatione nominis. Dicunt enim simpliciter, quod quandoque significat essentiam, quandoque hypostasim, quandoque proprietatem, sicut infra, distin. 26, Magister sentire videtur. Sed nullum istorum videtur complete dicere significationem personae; immo persona videtur omnia includere; dicit enim quid subsistens in natura aliqua, et distinctum aliqua proprietate. Alii assignant multipliciter ex adjuncto: dicunt enim, quod quando per se sumitur, significat substantiam; sed ex adjuncto partitivo vel numerali termino

trahitur ad significationem relationis, ut cum dicitur, duae personae, vel, alia persona. Sed hoc non videtur: quia nomina significantia substantiam absolute, non recipiunt talium additionem; non enim dicimus plures deos, vel alium Deum. Item qui dicunt quod est nomen univocum, similiter variantur. Quidam enim dicunt, quod in sua significatione claudit unum tantum, scilicet substantiam, et significat substantiam, non quae est essentia, sed quae dicitur hypostasis vel substantia prima, ut dictum est, art. 1 istius dist. Sed hoc non videtur sufficere: quia nihil absolutum in divinis numeratur. Unde si nullo modo relationem importaret, non posset in plurali praedicari. Alii dicunt, quod in sua significatione includit duo, sed unum principaliter et quasi in recto, et aliud secundario et quasi in obliquo; et horum est duplex opinio: quidam enim dicunt, quod significat relationem in recto, et substantiam in obliquo; et quidam dicunt e converso. Alii dicunt, quod claudit in sua significatione duo principaliter, scilicet substantiam et proprietatem; et isti iterum diversificantur. Quidam enim dicunt, quod proprietas illa ponitur circa substantiam ut distinguens ipsam; unde dicunt, quod significat substantiam proprietate distinctam. Sed qualiter absolutum distinguatur in divinis, non facile est videre. Alii praeterea dicunt, quod significat duo principaliter, et unum illorum non ponitur circa alterum: quia proprietas quam significat, non distinguit substantiam. Sed qualiter unum nomen possit plura significare, nisi ex eis aliquid unum efficiatur aliquo modo, non plene videtur. Et ideo ut videatur quid veritatis sit in singulis opinionibus, et in quo deficiant, videndum est, quod persona, ut dictum est, ubi supra, significat individuum substantiam. Sed individuum dupliciter potest significari: vel per nomen secundae intentionis, sicut hoc nomen individuum vel singulare, quod non significat rem singularem, sed intentionem singularitatis; vel per nomen primae intentionis, quod significat rem, cui convenit intentio particularitatis; et ita

significatur hoc nomine persona; significat enim rem ipsam, cui accedit intentio individui. Secundum hoc ergo dupliciter possumus loqui de significatione personae: vel per se, scilicet quid hoc nomen persona secundum se significet; vel per accidens, secundum quod accipitur in tali vel in tali natura. Per se quidem significat substantiam intellectualem individuum, quaecumque sit illa, et qualitercumque individuetur. Si autem accipiatur persona humana, significat hoc quod est subsistens in tali natura, et distinctum tali distinctione qualis competit naturae humanae, scilicet per naturam determinatam. Et sic loquimur hic de significatione personae, prout dicitur persona divina; et secundum hoc significabit hoc quod est distinctum existens in natura divina. Ut ergo videamus quid sit ibi distinctum, et quomodo competat sibi ratio personae, notandum est, quod secundum necessitatem fidei, quae in Deo tres et unum confitetur, oportet ponere aliquid commune, secundum quod sunt unum, et aliquid proprium, quod est distinguens, ex qua distinctione sunt tres. Et illud commune est essentia vel natura divina, prout significatur nomine divinitatis; et illud distinguens est relatio, ut paternitas. Et quia in divinis non est aliqua compositio, ideo oportet quod deitas intelligatur secundum rem idem quod Deus, et paternitas idem quod pater. Si ergo accipiamus ista quatuor, scilicet deitatem, Deum, patrem, paternitatem, constat quod ipsi deitati, prout sic significatur ut natura quaedam, non convenit ratio personae, dupliciter: primo, quia non significatur ut per se subsistens; secundo, quia est commune pluribus, et persona significat distinctum quid. Similiter hoc nomen Deus non habet rationem personae: quia quamvis significetur ut subsistens, non tamen habet rationem distinctionis: quia sicut pater et filius conveniunt in hoc quod est deitas, ita conveniunt in hoc quod est Deus. Sed verum est quod si tolleretur pluralitas personarum, et per consequens communitas hujus nominis Deus, hoc nomen Deus significaret

personam quamdam distinctam ab omnibus aliis naturis proprietatibus essentialibus. Unde hoc nomen Deus significaretur ut persona quaedam. Similiter etiam paternitas cum non significetur ut quid subsistens, nec ut distinctum, sed ut distinguens, non significatur per modum personae. Similiter pater, quamvis significetur ut quid distinctum, non tamen significatur ut subsistens in natura aliqua, sed magis ut subjectum cuidam proprietati. Unde sicut album de ratione nominis sui non est nomen personae, ita nec pater: sed in quantum pater et Deus sunt idem, non quidem sicut accidens et subjectum, sed per omnimodam rei indifferentiam; sic pater, in quantum est pater Deus, habet ut sit persona. Et ideo dico, quod persona in divinis significat relationem per modum substantiae. Ipsa enim relatio, quae est distinguens, est distinctum, quia paternitas est pater. Et quia persona significat quid distinctum existens in natura aliqua, ideo constat quod significat relationem, in quantum ipsa relatio est ad ipsum relatum, et in quantum ipsum relatum est subsistens in tali natura. Et ideo patet quod persona significat relationem per modum substantiae, non quae est essentia, sed quae est suppositum habens essentiam. Et ex hoc patet quod omnes opiniones, secundum aliquid, verum dixerunt. Qui enim dixerunt, quod est aequivocum, et quandoque significat unum, quandoque aliud, pro tanto verum dixerunt, quod cum in persona includatur et proprietas et hypostasis et essentia, et haec non differant realiter in Deo, significat relationem ut hypostasim; significat enim essentiam, quae est hypostasis, et significat etiam proprietatem, quae est ipsum suppositum distinctum; unde quandoque potest poni pro uno, quandoque pro alio. Sed hoc accidit personae ex hoc quod in divinis omnia praedicta unum sunt secundum rem. Similiter qui dixerunt, quod significat tantum hypostasim, attenderunt modum secundum quem significat nomen, quia significat per modum subsistens in natura aliqua; quamvis significet ipsum

distinctum, quod est ipsa relatio distinguens. Similiter qui dixerunt, quod significat substantiam in recto, attenderunt substantiam quae est hypostasis distincta proprietate. Qui autem dixerunt e converso, attenderunt substantiam quae est essentia. Et qui dixerunt, quod significat hypostasim, et proprietatem ponit circa eam, non acceperunt hypostasim ex parte qua subsistit naturae divinae, ut significatur hoc nomine Deus, quod indistincte tribus personis convenit; sed ex parte illa qua hypostasis est ipsa relatio distinguens hypostasim: quia in Deo idem est distinguens et distinctum. Et e converso consideraverunt hypostasim vel substantiam, qui dixerunt, quod proprietas non ponitur circa substantiam ut distinguens ipsam.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus attendit significationem personae quantum ad modum significandi, et non quantum ad id quod significatur; et ideo quamvis significetur relatio, quia tamen significatur per modum substantiae, ideo dixit, quod significat substantiam: et quia ulterius substantia in Deo est idem quod essentia, ideo consequitur ut significet etiam essentiam, secundum quod pater est Deus, et etiam ipsa deitas.

Et per hoc patet responsio ad secundum de definitione Boetii.

Et similiter ad tertium: quia quamvis significet relationem, non tamen significat per modum relationis; et ideo non refertur secundum nomen ad aliud.

Ad quartum dicendum, quod quid quandoque quaerit essentiam, ut cum quaeritur: quid est homo? Animal rationale mortale. Quandoque quaerit ipsum suppositum, ut cum quaeritur, quid natat in mari? Piscis, respondetur. Et ita etiam fuit responsum haereticis quaerentibus, quid tres? Personae.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur persona, quasi per se una, non significatur unitas essentialis, sed magis unitas personae, quae est ex proprietate; et ideo illa ratio non est ad propositum.

Et per hoc etiam patet responsio ad ea quae in contrarium objecta sunt, quae procedunt quantum ad id quod significat hoc nomen persona. Invenimus enim in divinis quatuor modos significandi. Aliquid enim significat absolutum per modum absoluti, ut Deus; aliquid relationem per modum relationis, ut pater; aliquid, absolutum per modum relationis, ut potentia generandi; et aliquid, relatum per modum absoluti, ut persona; et hoc accidit inquantum relatio essentialiter est ipsa substantia divina, et cetera.

Articulus 4. Utrum persona praedicetur pluraliter in divinis

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod persona non praedicetur pluraliter. Ut enim ex littera habetur, esse tres personas, est esse tria quaedam. Sed non conceditur quod pater et filius et spiritus sanctus sint tria, sed unum. Ergo videtur quod non possint dici tres personae.

2. Praeterea, persona significat existens substantialiter in natura aliqua. Sed distinctio proprietatum non diversificat id quod substantialiter est in natura aliqua. Ergo videtur, cum pater et filius et spiritus sanctus non distinguantur nisi proprietatibus, quod non possint dici tres personae.

3. Item, proprietates personales non magis substantialiter sunt in Deo quam proprietates essentielles, ut bonitas, sapientia et hujusmodi. Sed proprietates essentielles non faciunt personas plures. Ergo nec proprietates relativae.

4. Praeterea, sicut hoc nomen Deus significat habens naturam divinam, sic hoc nomen persona significat subsistens in divina natura. Sed, propter unitatem divinae naturae, non potest dici quod sint plures dii. Ergo quod nec eadem ratione sint plures personae.

1. Contra est quod in littera dicitur, et quod communis usus Ecclesiae habet.

2. Praeterea, hoc videtur per Richardum, qui dicit: timentes ubi non est timor, recte timerent personas secundum substantiam dici, si persona tantum esse substantiale significaret, nec aliquid consignificaret; ratione cujus dicit,

quod multiplicantur personae.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, persona dicit aliquid distinctum subsistens in natura intellectuali. Unde ubicumque ponuntur aliqui distincti habentes naturam intellectualem, ponuntur plures personae. Nec interest ad pluralitatem personarum, utrum habeant eandem naturam, nec ne. Divisio enim naturae in pluribus personis in hominibus accidit, tum ex imperfectione naturae humanae quae non est suum esse, sed accipit ipsum in supposito suo; unde in diversis suppositis est secundum diversum esse: tum etiam ex modo distinctionis, quia personae humanae distinguuntur per materiam, quae est pars essentiae. Unde oportet personam distinctam unam essentiam non habere: quorum neutrum est in divinis personis: unde tres personae sunt subsistentes in una natura.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, accipit largo modo tria pro tres: sicut etiam Hilarius dicens, quod per substantiam sunt tria, per consonantiam unum, accipiens substantiam pro hypostasi. Vel dicendum, quod non sunt tria simpliciter, sed tria quaedam, scilicet tria supposita.

Ad secundum dicendum, quod in creaturis diversitas proprietatum non facit plures personas, quia proprietas non est persona subsistens; sed in divinis proprietates sunt ipsae personae subsistentes: quia et paternitas est ipse pater; et esse patrem et esse Deum, non est aliud et aliud esse: non enim est aliud esse patris, quod non sit esse filii; et ideo ad numerum proprietatum personalium sequitur numerus personarum.

Ad tertium dicendum, quod proprietates essentiales etiam sunt subsistentes, sed tamen, una non habet rationem quod distinguatur ab alia secundum rem, sed solum secundum rationem; sed proprietates relativae habent hoc ex virtute

oppositionis. Unde sicut pater est quid subsistens, ita et bonus; sed pater et filius est alius et alius subsistens; sed bonus et sapiens est unum et idem subsistens. Unde de singulis personis omnia ista dicuntur; et ideo proprietates essentialis non faciunt numerum personarum; quia numerus sequitur distinctionem.

Ad quartum dicendum, quod nomina substantiva non recipiunt pluralitatem nisi ex multiplicatione formae a qua imponuntur: et quia deitas a qua imponitur hoc nomen Deus, non multiplicatur; ideo nec ipsum nomen, quod a tali forma imponitur: sed nomen personae imponitur a forma personalitatis, quae dicit rationem subsistendi naturae tali; et ideo ubi sunt plures subsistentes, sunt plures personalitates et plures personae.

EXPOSITIO TEXTUS

Non est aliud Deum esse, aliud personam esse. Hoc non dicitur solum quantum ad identitatem rei, quia sic in Deo non est nisi unum esse; sed etiam secundum rationem, quia ex hoc ipso quod habet esse subsistens in natura divina, persona in Deo dicitur. Istud tamen esse rationis cujus causa per se convenit est relatio, prout est subsistens distincta, cum nihil aliud tale possit poni in divinis. Et ideo quantum ad modum significandi, persona est de substantialibus; quantum vero ad id quod nomine personae in divinis supponitur pertinet ad relativa. Non aliud dicimus quam substantiam patris; ut tamen nomine substantiae non essentia sed hypostasis intelligatur. Hic sit sensus, pater est essentia divina. Hoc Magister de suo addit, quia ex verbis Augustini expresse non habetur: et tamen quodammodo verum est non ratione significationis nominis, sed ratione identitatis rei; quia in divinis est idem hypostasis quod essentia secundum rem. Non ut illud diceretur, sed ne taceretur omnino. Videtur quod secundum hoc non proprie dici possunt tres personae. Sed dicendum, quod de Deo nihil proprie dici potest ex verbis nostris quod divinam veritatem perfecte exprimat; tamen per modum quo alia de Deo dicimus, etiam hoc, necessitate cogente, in usum relationis venit. Cum enim per Scripturam canonicam traditum non inveniatur, non attentassent tali modo relationis uti, nisi necessitas coegisset. Unde necessitas magis est excusatio praesumptionis quam falsitatis. Verius enim cogitatur Deus quam dicitur. Videtur falsum: quia multa de Deo dicimus ore quae corde non intelligimus, ut etiam infra per Chrysostomum habetur. Sed dicendum, quod quamvis ad talia quae intellectum excedunt, cor non perveniat intelligendo veritatem, tamen per fidem tenet, quam verbis perfecte exprimere non valet. Quomodo tamen aliquid verius dicitur quam intelligitur, vel e contrario,

infra dicitur, dist. 39, qu. 1, art. 1. Quia Scriptura non contradicit. Hoc videtur nihil esse, quia similiter Scriptura non contradiceret si diceremus unam esse personam. Sed dicendum, quod Augustinus non assignat totam rationem, quia hoc non est causa, quare proprie et vere dici possit; sed quare fidei pietati non repugnat, ut sic loquamur, proprietate significationis observata. Timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas. In essentia etiam non intelligitur aliquid per quod ad relationem trahi possit, sicut invenitur distinctio per se: unde pluralitas rerum non salvaretur in distinctione relationum, sed exigeret divisionem in absolutis. Cum hoc dicitur, excluditur singularitas. Hilarius ex auctoritate inducta vult probare et unitatem essentiae et pluralitatem personarum. Ex hoc enim quod pater separatim a filio nominatur, intelligitur distinctio personarum; et ideo dicit, quod ex hoc excluditur intelligentia singularis, scilicet ne Deus singularis putetur quasi deitas in uno tantum supposito inveniatur: atque unici, idest solitarii intelligentia; quasi non sit consortium divinarum personarum per unionem amoris. Unitatem autem essentiae probat consequentia visionis, quia qui videt filium, videt et patrem.

DISTINCTIO 24. QUAESTIO 1

Prooemium

Posita divisione divinorum nominum, et ostenso quod quaedam pluraliter in divinis praedicantur, et quaedam singulariter tantum, inquit Magister hic de nominibus significantibus unitatem et pluralitatem, qualiter in Deo accipiantur; et dividitur in partes duas: in prima determinat de ipsis nominibus significantibus unitatem et pluralitatem secundum se; in secunda ostendit qualiter termini significantes pluralitatem, possunt addi huic nomini persona, 25 dist. ibi: praeterea considerandum est. Prima in tres: in prima movet quaestionem; in secunda solvit eam, ibi: si diligenter praemissis auctoritatum verbis intendimus; in tertia solvit quamdam objectionem, ibi: hic non est praetermittendum quod cum supra dictum sit, Deum nec singularem nec multiplicem esse confitendum (...) in contrarium videtur sentire Isidorus. Si diligenter praemissis auctoritatum verbis intendimus (...) magis videtur horum verborum usus introductus ratione removendi atque excludendi a simplicitate divinitatis quae ibi non sunt. Hic solvit quaestionem, et circa hoc tria facit: primo ponit summam solutionis in generali; secundo specificat quantum ad nomina significantia unitatem, ibi: cum enim dicitur Deus, multitudo deorum excluditur; tertio quantum ad nomina significantia pluralitatem, ibi: ita etiam cum dicimus tres personas, nomine ternarii non quantitatem numeri in Deo ponimus. Circa primum duo facit: primo ostendit quid significet hoc nomen unus, quando termino essentiali adjungitur; secundo quid significet, quando termino personali adjungitur, ibi: similiter cum dicitur, unus est pater (...) ratio dicti est quod non sunt multi patres. Ita

etiam cum dicimus tres personas, nomine ternarii non quantitatem numeri in Deo ponimus. Hic ostendit quid significant in divinis nomina pertinentia ad pluralitatem; et circa hoc tria facit: quaedam enim nomina pertinent ad pluralitatem, significantia ipsam pluralitatem, quorum significationem primo exprimit: quaedam vero significant id quod est principium pluralitatis, sicut distinctio et discretio, quorum significationem secundo exponit, ibi: cum autem dicimus, distinctae sunt personae, vel distinctio est in personis, confusionem, atque permixtionem excludimus. Quoddam vero est quasi continens pluralitatem, sicut hoc nomen Trinitas, quod est collectivum personarum, cujus significationem tertio explanat, ibi: cum vero dicitur Trinitas, id significari videtur quod significatur cum dicitur, tres personae. Circa primum duo facit: primo exponit nomina significantia pluralitatem in communi, sicut hoc nomen plures; secundo nomina significantia pluralitatem in speciali, ibi: ita et cum dicuntur discretae personae (...) eandem intelligentiam facimus. Ubi primo exponit nomen pertinens ad ternarium personarum; secundo nomen pertinens ad binarium, ibi: similiter cum dicimus, duo sunt pater et filius, non dualitatis quantitatem ibi ponimus. Cum autem dicimus, distinctae sunt personae (...) confusionem atque permixtionem excludimus. Hic exponit nomina significantia id quod est principium pluralitatis: et primo nomen distinctionis; secundo nomen discretionis, ibi: ita et cum dicuntur discretae personae (...) eandem intelligentiam facimus. Hic quaeruntur duo: primo de nominibus significantibus unitatem et pluralitatem in divinis; secundo de nominibus significantibus ea quae sunt pluralitati annexa. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum unitas sit in divinis, ut Deus vere unus dici possit; 2 utrum sit ibi aliquis numerus; 3 si utrumque est ibi, utrum nomina significantia unitatem et pluralitatem praedicent aliquid positive in Deo, vel tantum removendo, ut in littera dicitur; 4 si ponunt aliquid

aliquo modo, quid significant, utrum essentiam vel notionem.

Articulus 1. Utrum Deus possit dici unus

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit dici unus. Principium enim determinatum alicujus generis non invenitur nisi in habentibus naturam illius generis, sicut anima non invenitur nisi in rebus viventibus. Sed unitas est in genere quantitatis sicut principium, sicut et punctus. Ergo cum quantitas non sit in Deo, videtur quod nec unitas.

2. Praeterea, secundum Boetium, unitas est potentia omnis numerus, unde omnes passionem numerorum inveniuntur unitae in unitate. Sed in Deo non est aliqua potentia ad multitudinem numeri. Ergo videtur quod non sit ibi unitas.

3. Praeterea, nihil potest dici unum nisi quod est in se terminatum et distinctum ab aliis; unde unitas consequitur actum formae terminantis. Sed Deus non potest dici in se terminatus; nihil enim est terminatum, nisi cujus essentiam termini circumplectuntur; quod Deo non competit. Ergo videtur quod non possit dici unus.

4. Praeterea, omne quod est unum, est connumerabile alteri. Sed Deus non est connumerabilis alicui creaturae; tum quia creatura et Deus in nullo conveniunt, quia hoc esset prius utroque; nec inveniuntur aliqua connumerari, nisi quae in aliquo conveniunt; sicut dicimus duos homines vel duos equos; tum quia quod alteri connumeratur, est pars pluralitatis resultantis et exceditur ab ea; quod Deo non competit. Ergo Deus non potest dici unus.

1. Contra est quod dicitur Deuter. 6, 4: audi Israel: dominus Deus tuus, Deus unus est.

2. Praeterea, secundum philosophum, illud quo mesurantur omnia quae sunt alicujus generis, est unum illius generis. Sed Deus est primum quo mesurantur omnes substantiae, ut dicit Commentator. Ergo videtur quod sit unum in genere substantiae.

Respondeo dicendum, quod Deus summe et verissime unus est. Secundum enim quod aliquid se habet ad indivisionem, ita se habet ad unitatem; quia, secundum philosophum, ens dicitur unum in eo quod non dividitur. Et ideo illa quae sunt indivisa per se, verius sunt unum quam illa quae sunt indivisa per accidens, sicut albus et Socrates quae sunt unum per accidens; et inter illa quae sunt unum per se, verius sunt unum quae sunt indivisa simpliciter quam quae sunt indivisa respectu alicujus vel generis vel speciei vel proportionis. Unde etiam non dicuntur simpliciter unum, sed unum vel in genere vel in specie vel in proportione; et quod est simpliciter indivisum, dicitur simpliciter unum, quod est unum numero. Sed in istis etiam invenitur aliquis gradus. Aliquid enim est quod quamvis sit indivisum in actu, est tamen divisibile potentia, vel divisione quantitatis, vel divisione essentiali, vel secundum utrumque. Divisione quantitatis, sicut quod est unum continuitate; divisione essentiali, sicut in compositis ex forma et materia, vel ex esse et quod est; divisione secundum utrumque, sicut in naturalibus corporibus. Et quod aliqua horum non dividantur in actu, est ex aliquo in eis praeter naturam compositionis vel divisionis, sicut patet in corpore caeli et hujusmodi; quae quamvis non sint divisibilia actu, sunt tamen divisibilia intellectu. Aliquid vero est quod est indivisibile actu et potentia; et hoc multiplex est. Quoddam enim habet in sui ratione aliquid praeter rationem indivisibilitatis, ut punctum, quod praeter indivisionem importat situm: aliquid vero est quod nihil aliud importat, sed est ipsa sua indivisibilitas, ut unitas quae est principium

numeri; et tamen inhaeret alicui quod non est ipsamet unitas, scilicet subjecto suo. Unde patet quod illud in quo nulla est compositio partium, nulla dimensionis continuitas, nulla accidentium varietas, nulli inhaerens, summe et vere unum est, ut concludit Boetius. Et inde est quod sua unitas est principium omnis unitatis et mensura omnis rei. Quia illud quod est maximum, est principium in quolibet genere, sicut maxime calidum omnis calidi, ut dicitur 2 Metaphysic., et illud quod est simplicissimum, est mensura in quolibet genere, ut 10 Metaphysic. dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod unum dupliciter dicitur. Est enim unum quod convertitur cum ente, et est unum quod est principium numeri. Loquendo de uno quod convertitur cum ente, non est determinatum ad genus quantitatis, immo invenitur in omnibus entibus: et ideo sicut Deus est ens non aliquo esse quod non sit ipse, ita etiam est unus non aliqua unitate quae non sit ipse, sed per essentiam suam; et ideo maxime unum est. Loquendo autem de uno quod est principium numeri, non potest transumi in divinam praedicationem quantum ad genus suum quod est quantitas, sed quantum ad differentiam suam quae ad perfectionem pertinet, sicut indivisibilitas et prima ratio mensurandi vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod secundum Avicennam unitas et numerus quae considerat arithmeticus non sunt illa unitas et multitudo quaeveniuntur in omnibus entibus; sed solum secundum quodveniuntur in rebus materialibus, secundum quod pluralitas causatur ex divisione continui; ex hoc enim possunt inveniri omnes illae passionem in numeris quas arithmetici demonstrant, sicut multiplicatio et aggregatio, et hujusmodi, quae fundantur supra divisionem infinitam continui. Unde est infinitas in numero, secundum

philosophum, et ideo etiam talis unitas est potentia omnis numerus. Nihilominus tamen intelligendum est quod in Deo est omnis numerus secundum potentiam, non quidem passivam, sed activam, secundum quod ipse, velut omnium causa, praecepit in se omnium numerum, secundum Dionysium, prout omnia in ipso dicuntur esse sicut in principio efficiente et exemplari. Sed sic non procedit objectio.

Ad tertium dicendum, quod Deus est aliquid determinatum in se, alias non possent de ipso negari conditiones aliorum entium. Nec dicitur determinatum ens quia aliquo termino finitus sit, sed quia per excellentiam sui esse, quod est simplicissimum, additionem non recipiens, ab omnibus aliis distinguitur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Deus et creatura non convenient in aliquo uno secundum aliquem modum convenientiae, tamen est considerare communitatem analogiae inter Deum et creaturam, secundum quod creaturae imitantur ipsum prout possunt. Unde aliquo modo potest connumerari aliis rebus, ut dicatur, quod Deus et Angelus sunt duae res, non tamen simpliciter et proprie, sicut creaturae ad invicem connumerantur, quae univoce in aliquo uno conveniunt. Et ex hoc non sequitur quod Deus sit pars alicujus, vel quod Deus et Angelus sint aliquid majus quam Deus; sed quod sint plures res.

Articulus 2. Utrum in Deo sit aliquis numerus

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit aliquis numerus. Sicut enim dicit Boetius hoc vere unum est, in quo est nullus numerus: et loquitur de Deo qui summe unum est. Ergo videtur quod non sit in eo aliquis numerus.

2. Praeterea, secundum Isidorum, numerus dicitur quasi unius meros, scilicet divisio. Sed in Deo non est divisio. Ergo nec numerus.

3. Item, ubi invenitur numerus, et passiones numeri. Sed aggregatio et multitudo et hujusmodi, quae sunt passiones numeri, non inveniuntur in Deo. Ergo nec numerus.

4. Praeterea, numerus est multitudo mensurata per unum, ut dicitur 10 Metaphys. Sed Deus est mensura non mensurata, sed omnia mensurans. Ergo videtur quod numerus in divinis non competat.

1. Contra est quod habetur 1 Joan. 5, 7: tres sunt qui testimonium dant in caelo: pater, verbum et spiritus sanctus, et hi tres unum sunt. Sed tres dicit aliquem numerum. Ergo videtur quod ibi sit numerus.

2. Praeterea, ubicumque est distinctio vel discretio, ibi est aliquis numerus. Sed dicimus divinas personas esse discretas vel distinctas. Ergo in divinis personis est numerus.

Respondeo dicendum, quod sicut ratio unitatis consistit in indivisione, ita et ratio numeri vel multitudinis consistit in divisione vel distinctione aliqua. Unde ea quae invenimus divisa simpliciter, dicimus esse multa simpliciter; et quae

invenimus divisa secundum quid, dicimus esse multa secundum quid. Divisio autem simpliciter attenditur vel secundum essentiam, sive formam; vel secundum quantitatem, seu materiam; unde ea quae differunt secundum essentiam, dicimus esse multa, ut hominem et lapidem; et similiter duas partes lineae jam divisae dicimus duas lineas. Divisio autem secundum quid est quae attenditur secundum proprietates rei; sicut dicimus hominem album esse alium et distinctum a se nigro, et adhuc magis secundum quid in illis in quibus attenditur diversitas relationum secundum rationem tantum; sicut punctus si diceretur multiplex, secundum quod est principium plurium linearum. Sciendum est igitur quod in divinis non est numerus simplex, qui est per divisionem essentiae vel quantitatis; sed est numerus quidam, scilicet numerus relationum, non tamen relationum existentium in Deo secundum rationem tantum, sed realiter in ipso subsistentium. Unde numerus divinarum personarum est medius inter numerum qui est numerus simpliciter, et numerum qui est in ratione tantum, sicut punctus dicitur multiplex secundum rationem tantum. Est enim minus de ratione numeri in numero personarum quam in numero simpliciter, et plus quam in numero qui est secundum rationem tantum. Si autem comparemus numerum personarum ad numerum proprietatum absolutarum qui est in creaturis, habebunt se sicut excedentia et excessa. Si enim attendatur ratio distinctionis, invenitur major distinctio in proprietatibus absolutis creaturarum quam in divinis personis; quia color et sapor distinguuntur secundum aliud et aliud esse accidentale, sed in divinis personis est unum et idem esse trium personarum. Si autem consideretur perfectio distinctorum, sic numerus personarum excedit, quia relationes in divinis sunt subsistentes personae. Unde ad numerum relationum sequitur numerus personarum, non autem ad numerum proprietatum in creaturis, quia proprietates in

creaturis non sunt subsistentes, sed tantum inhaerentes.

Ad primum igitur dicendum, quod Boetius loquitur de unitate essentiali; et in essentia nullus numerus cadit, sed tantum in personis, qui etiam non est numerus absolute sed numerus quidam.

Ad secundum dicendum, quod quamvis divisio non sit proprie in Deo, tamen ibi est personarum distinctio, quae sufficit ad rationem talis numeri qualis in Deo ponitur.

Ad tertium dicendum, quod aggregatio et huiusmodi sunt passionis numeri qui consequitur divisionem continui, ut Avicenna dicit; et hunc numerum constat in Deo non esse.

Ad quartum dicendum, quod in numero absoluto pluralitas habet quamdam compositionem et aggregationem, quae est minus certa quam unum, quod est principium ipsius; et ideo non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad rem est mensurabilitas multitudinis talis per unitatem. Sed in numero relationum vel personarum non est aliquis ordo certitudinis vel compositionis in re; et ideo numerus in Deo non est multitudo mensurata, nisi forte secundum acceptionem intellectus tantum, qui componit etiam quae composita non sunt secundum quod diversa ex eis intelligit, secundum quod etiam propositiones affirmativas in divinis format.

Articulus 3. Utrum unitas et numerus ponant aliquid in divinis vel removeant

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod unitas et numerus aliquid ponant in divinis, et non dicantur secundum remotionem tantum. Si enim per unum removetur aliquid, non removetur nisi pluralitas; et similiter si per pluralitatem removetur aliquid, non removetur nisi unitas. Si ergo utrumque dicatur per remotionem, tunc utrumque non erit nisi remotio remotionis. Sed privatio privationis nihil est nisi secundum intellectum, qui potest sic multiplicari in infinitum, sicut dicit Avicenna. Ergo secundum hoc numerus et unitas non essent realiter in Deo, sed in ratione intelligentis tantum, et sic non possent dici plures personae sed plures rationes, quod videtur haeticum.

2. Praeterea, omnis privatio vel negatio definitur per positionem. Si igitur unitas privat multitudinem vel numerum, in definitione unitatis cadit numerus vel multitudo.

3. Item, cum multitudo dicatur per remotionem unitatis, oportet quod in definitione ejus ponatur unitas, et ita erit circulus in definitione; quod non potest esse; quia sic idem erit prius et posterius, notius et minus notum.

4. Praeterea, si unum dicatur secundum negationem, dicitur per negationem divisionis, ut dicit philosophus, quod unum est quod non dividitur. Sed divisio videtur in intellectu suo habere multitudinem, quia omne divisum est multiplicatum. Ergo in definitione unitatis cadit multitudo, nec unquam potest definiri multitudo, nisi accipiatur in definitione ejus unitas. Ergo videtur quod erit circulus, ut prius.

5. Praeterea, privatio nunquam constituit habitum, nec e converso et similiter nec affirmatio negationem, nec unum contrariorum alterum. Sed multitudo constituitur ex unitatibus. Ergo videtur quod unitas non privet multitudinem, nec e converso.

6. Item, quidquid dicitur de Deo et creatura, nobiliori modo est in Deo quam sit in creatura. Sed numerus et unitas in creaturis non sunt per modum remotionis tantum, sed per modum positionis; cum numerus sit quaedam species quantitatis, et unitas principium illius, et iterum cum se habeant sicut mensura et mensuratum. Ergo cum nobilior sit esse quam non esse, videtur etiam quod in Deo positive aliquid praedicent.

1. Contra, secundum philosophum, unum opponitur multitudini, sicut privatio habitui. Sed privatio non praedicat aliquid positive. Ergo nec unum. Sed ex unitatibus constituitur numerus. Ergo nec numerus aliquid positive praedicat.

2. Praeterea, philosophus dicit, quod unum dicitur ex eo quod non dividitur. Sed hoc est negatio tantum. Ergo videtur quod unum nihil positive praedicet, et eadem ratione nec numerus ex unitatibus constitutus.

Respondeo dicendum, quod de quidditate unitatis invenitur diversitas et inter philosophos et inter magistros. Avicenna enim dicit, quod unum quod convertitur cum ente, est idem quod unum quod est principium numeri; et multitudo quae est numerus, est idem quod multitudo quae dividit ens; et sic vult quod utrumque aliquid positive addat supra ea quibus adjungitur, eo quod in uno intelligitur esse non solum sicut in subjecto, sed sicut illud quod clauditur in intellectu suo. Unde unum est quoddam esse quod non dividitur. Et istud esse non dicit quod sit esse substantiae: quia sic non inveniretur in

accidentibus unitas et numerus. Nec etiam est esse commune ad substantiam et ad accidens, quia sic inveniretur aliquis numerus qui non esset accidens. Sed dicit, quod est esse accidentis, et per illud esse adveniens post esse completum substantiae dicitur substantia una; sicut per esse albedinis dicitur esse substantia alba; et inde probat quod numerus est accidens tantum. Et secundum hoc unitas dicit intentionem accidentalem, et ex aggregatione talium intentionum efficitur numerus, qui est species quantitatis. Et hanc positionem sequentes quidam theologi, dicunt, quod unitas et numerus transferuntur in divinam praedicationem, non quantum ad esse accidentis vel quantitatis, sed quantum ad rationem propriam unitatis vel numeri: et ita positive aliquid in Deo praedicant, sicut scientia et bonitas, et alia quae sic de Deo dicuntur. Alii philosophi, scilicet Aristoteles et Averroes, dicunt, quod unum et multa quae dividunt ens, non sunt idem cum uno quod est species quantitatis. Et hoc rationabile est. Non enim convenit aliquid contentum sub inferiori esse differentiam superioris, sicut rationale non est differentia substantiae. Unde nec multitudo quae est sub quantitate, potest esse differentia entis simpliciter. Dicunt ergo, quod unum quod convertitur cum ente, nihil positive addit ad id cui adjungitur, eo quod res non dicitur esse una per aliquam dispositionem additam: quia sic esset abire in infinitum, si ista etiam dispositio, cum sit una, per aliquam aliam unitatem una esset. Unde dicunt, quod unum claudit in intellectu suo ens commune, et addit rationem privationis vel negationis cujusdam super ens, idest indivisionis. Unde ens et unum convertuntur, sicut quae sunt idem re, et differunt per rationem tantum, secundum quod unum addit negationem super ens. Unde si consideretur ratio unius quantum ad id quod addit supra ens, non dicit nisi negationem tantum: et eadem ratione multitudo non addit supra res multas nisi rationem quamdam, scilicet divisionis. Sicut enim unum

dicitur ex eo quod non dividitur, ita multa dicuntur ex eo quod dividuntur; prima autem ratio divisionis, secundum quam aliquid ab aliquo distinguitur, est in affirmatione et negatione; et ideo multitudo dicit in ratione sua negationem, secundum scilicet quod multa sunt quorum unum non est alterum: et hujusmodi divisionis hoc modo acceptae in ratione multitudinis, negatio importatur in ratione unius. Et sic accepta, unum, et multa sunt de primis differentiis entis, secundum quod ens dividitur in unum et multa et in actum et in potentiam. Unde sic accepta non determinantur ad aliquod genus; et sic haec multitudo sic accepta non est numerus qui est species quantitatis: nec hoc unum sic acceptum, est unum quod est principium numeri. Sed secundum praedictos philosophos, Aristotelem, Averroem et Avicennam, unum, secundum quod est principium numeri, ponit aliquid additum ad esse, scilicet esse mensurae, cujus ratio primo invenitur in unitate, et deinde consequenter in aliis numeris et deinceps in quantitibus continuis; et deinde translatum est hoc nomen ad alia omnia genera, ut dicit philosophus. Quidam vero medium inter utrumque tenent, consentientes Aristoteli in hoc quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquid positive supra id cui adjungitur; Avicennae vero in hoc quod dicit, unum, secundum quod est principium numeri, et secundum quod convertitur cum ente, esse idem, et non differre nisi ratione; et sic, secundum eos, addit aliquid positive supra id cui adjungitur. Ratio autem eorum quod unum utroque modo differat tantum ratione, est. Cum enim unum sequatur actum formae distinguentis, ex hoc quod forma dat esse, habet unum quod convertitur cum ente; sed ex secundo actu formae, qui est distinguere ab aliis, habet quod sit principium numeri, et quod computetur in genere accidentis: quia ista distinctio secundum rationem sequitur esse completum. Sed hoc non potest stare: quia si unitas quae est principium numeri, dicatur secundum rationem

privationis, tunc non erit aliquid nisi in anima; ita etiam nec numerus cuius est principium, unde non posset esse species in aliquo genere. Est ergo differentia inter duas opiniones primas, quia prima non distinguit inter unum et multa, prout sunt in genere quantitatis, et prout sunt primae differentiae entis; secunda autem opinio distinguit, ut dictum est, paulo Sup., et hanc credo esse veriore. Dico ergo secundum hanc, quod numerus et unitas, secundum quod sunt in genere quantitatis, non inveniuntur nisi in quibus invenitur commensuratio quantitatis: unde inveniuntur tantum in rebus habentibus quantitatem continuam; unde philosophus dicit, quod numerum cognoscimus divisione continui: et hic tantum numerus est subjectum arithmetici, ut etiam Avicenna dicit. Unde iste numerus et unitas non venit in divinam praedicationem; sed tantum unum et multitudo secundum quod sunt de aliis quae consequuntur universaliter ens: et ita huiusmodi termini nihil addunt in divinis secundum rationem supra id de quo dicuntur, nisi rationem negationis tantum, secundum quod Magister dicit in littera.

Ad primum ergo dicendum, quod in multitudine negatio est, secundum quod una res distinguitur ab alia per negationem; unde in multitudine est negatio vel privatio realis, secundum quod una res non dicitur esse alia: et huiusmodi distinctionem per negationem negat negatio importata in ratione unitatis. Unde dico, quod negatio ista in qua perficitur ratio unitatis, non est nisi negatio rationis tantum. Omnis enim respectus qui est entis ad negationem vel ad non ens, non est nisi rationis. Unde relatio qua refertur ens ad non ens, non est nisi tantum in ratione: et similiter privatio, qua de ente negatur non ens, est in ratione tantum, ut privatio privationis, vel negatio negationis. Et sic patet quod non ponimus distinctionem in divinis personis secundum rationem tantum, quia dicimus quod una persona realiter non est alia.

Ad secundum dicendum, quod, ut ex praedictis, in corp. art., patet, unum non importat negationem nisi in ratione. Unde secundum rem magis se habet ad positionem quam multitudo, in qua importatur realis negatio, secundum quam res a re distinguitur. Et ideo unum in intellectu est prius quam multitudo, quamvis secundum sensum vel imaginationem sit e converso, ut dicit philosophus; quia sic composita priora sunt simplicibus et divisa indivisis: et ideo in definitione unius non cadit multitudo, sed illud quod est prius secundum intellectum unitate. Primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens et non ens: et ista sufficiunt ad definitionem unius, secundum quod intelligimus unum esse ens, in quo non est distinctio per ens et non ens: et haec, scilicet distincta per ens et non ens, non habent rationem multitudinis, nisi postquam intellectus utrique attribuit intentionem unitatis; et tunc definit multitudinem id quod est ex unis, quorum unum non est alterum; et sic in definitione multitudinis cadit unitas, licet non e converso.

Ad tertium dicendum, quod haec est vera definitio unius: unum est ens quod non dividitur; quamvis Avicenna, nitatur eam improbare ratione inducta. Est enim duplex divisio: scilicet divisio secundum quantitatem; et talis divisio consequitur rationem multitudinis, eo quod rationem multitudinis communiter acceptae sequitur ratio numeri, prout est species quantitatis, secundum quod addit rationem mensurae: unde dicit philosophus, quod numerus est multitudo mensurata per unum; et rationem numeri sequitur intellectus divisionis continui: ratio enim divisionis et quantitatis et mensurae, secundum Commentatorem, prius invenitur in quantitate discreta quam in quantitate continua: et talis divisio non ponitur in definitione unius quod convertitur cum ente. Est etiam quaedam divisio secundum

formam vel essentiam, secundum quod una res per formam suam dividitur ab alia: et ista divisio primo invenitur in affirmatione et negatione, quae secundum intellectum praecedit rationem unius, ut dictum est in respons. ad primum. Et sic patet quod non erit circulus in definitione.

Ad quartum dicendum, quod unum dupliciter dicitur, scilicet quod est principium numeri, et quod convertitur cum ente. Loquendo de uno quod est principium numeri, ut dictum est, in corp. art., ponit aliquid additum supra ens quod dicitur unum, scilicet rationem mensurae: unde hoc unum potest dupliciter considerari: aut secundum id quod est; aut secundum id quod consequitur ad intellectum ejus, scilicet relationem quamdam. Si secundo modo, sic opponitur multitudini numerali relative, sicut principium ad principiatum, sicut punctus ad lineam, et sicut pars ad totum et magis proprie sicut mensura ad mensuratum. Si primo modo, tunc dupliciter: quia vel considerabitur ipsum unum cum praecisione, scilicet quod est tantum unitas; et sic habebit disparatam oppositionem mensurae ad alios numeros (quilibet enim numerus, secundum quidditatem suae speciei, habet specialem rationem mensurae, sicut species oppositae sunt disparatae) et talis oppositio reducitur ad contrarietatem, sicut principium: quia species disparatae distinguuntur differentiis contrariis, quibus primo dividitur genus, ut probatur 10 Metaph. Vel sine praecisione, et sic unitas nullam oppositionem habet ad numerum, sed est constituens ipsum. Si autem loquimur de uno quod convertitur cum ente, sic unum habet rationem privationis, ut dictum est, in corp. art., respectu divisionis quae salvatur in multitudine; et ita opponitur multitudini, sicut privatio habitui, ut dicit philosophus. Unde etiam aequale opponitur magno et parvo, sicut privatio. Nec unum est privatio illius multitudinis quam constituit; sed multitudinis quae negatur esse in ipso quod

dicitur unum. Non enim de ratione sua unum privat omnem divisionem; sed sufficit ad rationem ejus, quaecumque divisio removeatur. Et inde potest esse quod unum est pars multitudinis, et quod ipsa multitudo dicitur quodammodo unum, prout scilicet aliquid non dividitur, ad minus secundum intellectum aggregantem; sicut etiam ipsum malum non est omnino expers boni, quia non privatur quodlibet bonum per malum.

Ad quintum dicendum, quod multitudo numeralis, quae est species quantitatis, ponit aliquid in creaturis. Haec autem non transfertur in divina, nisi forte secundum rationem distinctionis quam habet ex ratione multitudinis simpliciter. Multitudo vero quae dividit ens, non addit accidens positive supra ens, sed rationem distinctionis tantum, secundum quod una non est altera; et sic est etiam in divinis.

Articulus 4. Utrum unum et numerus significant essentiam

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hujusmodi dictiones significant divinam essentiam. Quidquid enim ad se dicitur in divinis, substantialiter dicitur, et essentiam significat; sed hujusmodi dictiones secundum suum nomen non referuntur ad aliud, sed ad se dicuntur. Ergo sunt essentialia.

2. Praeterea, secundum Boetium, omnia praedicamenta mutantur in substantiam, cum in divinam praedicationem venerint, praeter ad aliquid. Sed numerus et unitas videntur ad quantitatem pertinere. Ergo sunt essentialia.

3. Si dicas, quod significant essentiam quando adjunguntur termino essentiali, ut cum dicitur unus Deus; et notionem, quando adjunguntur personali, ut cum dicitur unus pater. Contra. Quaecumque dicuntur non secundum unam rationem, aequivoce dicuntur. Sed non est eadem ratio unitatis personalis et essentialis; sicut nec est eadem ratio distinctionis essentialis et personalis. Ergo videtur quod aequivoce de eis dicantur.

4. Item, unum pertinet ad essentiam; unde dicimus, quod pater et filius sunt unum propter essentiae unitatem. Sed cum multitudo constituatur ex uno, ad quodcumque genus pertinet significatio unius, et significatio multitudinis. Ergo videtur quod etiam omnia nomina significantia distinctionem vel pluralitatem, significant essentiam.

1. Contra, quidquid essentialiter dicitur, de singulis personis praedicatur. Sed termini numerales non praedicantur de patre:

non enim potest dici, quod pater sit duo vel tres. Ergo videtur quod non significant essentiam, et ita nec unum, quod est pluralitatis principium.

Respondeo dicendum, quod, ut patet ex dictis, art. antec., in divinis non est aliqua unitas et multitudo, nisi secundum quod unum et multa dividunt ens commune. Et hoc modo, ut dictum est, non addunt aliquid supra ens, de quo dicitur unitas vel multitudo, nisi secundum rationem. Unde sicut ens communiter se habet ad absoluta et relativa, et similiter distinctio et indistinctio, quae secundum rationem adduntur, ita et unum et multa quae dividunt ens commune. Et ideo secundum quod diversis adjunguntur significant essentiam vel notionem. Unitas enim essentialis est ipsa essentia divina secundum quod est indivisa, et unitas personalis patris est unitas proprietatis secundum quod non est divisa: et similiter multitudo vel pluralitas personarum sunt ipsae personae secundum quod sunt distinctae: et quia non est ibi aliqua distinctio essentialium, ideo nec aliqua pluralitas essentialis.

Ad primum igitur dicendum, quod hujusmodi dictiones, secundum rationem quam addunt eis de quibus dicuntur, non ponunt relationem, nec aliquid; et ideo secundum nomina quae imponuntur ab hujusmodi rationibus, non referuntur ad aliud; sed quantum ad illud circa quod ponitur ista ratio, possunt importare et absolutum et relatum.

Ad secundum dicendum, quod, ut dictum est, art. 2 hujus quaest., pluralitas non venit in divinam praedicationem ex multitudine quae est species quantitatis; et ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod ratio unitatis ponit ens indivisum simpliciter: unde abstrahit a quolibet modo distinctionis: unde

secundum unam rationem communem dicitur persona una et essentia una, quamvis sit non una ratio distinctionis in speciali. Unde ex hoc non habetur quod aequivoce praedicetur.

Ad quartum dicendum, quod sicut ens absolute dictum intelligitur de substantia, ita unum absolute dictum, prout significatur in neutro genere, quod substantivatur, importat unitatem absolute et significat unitatem substantiae. Sed talis unitas non constituit numerum personarum, sed constitueret numerum essentiarum, si essent ibi. Sed in masculino genere non significat unitatem absolute, sed ponit unitatem circa terminum cui adjungitur, quia adjectivum est; unde importat unitatem convenientem illi termino. Et ideo cum dicitur unus Deus, importat unitatem essentialem: et cum dicitur unus pater, importat unitatem personalem: et haec unitas constituit numerum personarum, qui ad relationem pertinet.

Et per hoc patet responsio ad illud quod in contrarium objiciebatur.

DISTINCTIO 24. QUAESTIO 2**Prooemium**

Deinde quaeritur de nominibus quae sunt pluralitati adnexa; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de his quae se habent ad pluralitatem sicut principium; 2 de nomine Trinitatis, quod consequitur pluralitatem, quasi collectivum.

Articulus 1. Utrum in Deo sit diversitas

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo sit diversitas. Sicut enim unum in substantia facit idem, ita multitudo in substantia facit diversitatem. Sed dicit Hilarius, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum. Ergo est ibi diversitas.
2. Praeterea, sicut unum dicitur ex eo quod non dividitur, ita multa vel plura dicuntur ex eo quod dividuntur. Sed pater et filius sunt plures. Ergo videtur quod ibi sit divisio.
3. Item, alienum denominatur ab alio. Sed filius est alius a patre. Ergo potest etiam dici alienus.
4. Item, videtur quod possit dici singularis: quia singulare significat aliquid demonstratum, subsistens in natura communi. Sed hoc modo est pater. Unde supra, dist. 19, dixit Damascenus quod se habet sicut individuum. Ergo videtur quod possit dici singularis.
5. Praeterea, videtur quod possit dici unicus, per hoc quod cantat Ecclesia: trinum Deum, unicumque cum favore praedicat.
6. Item videtur quod non possit ibi esse discretio. Discretum est enim quaedam differentia quantitatis. Sed in divinis non est quantitas. Ergo nec discretio.
7. Et quaeritur generaliter, quid de hujusmodi possit concedi in divinis.

Respondeo dicendum, quod circa fidem Trinitatis, fuerunt duae haereses: scilicet Arii, qui induxit pluralitatem essentiae; et Sabellii, qui abstulit pluralitatem personarum; quorum utrumque concedit fides Catholica; et ideo ea oportet concedere quae utrique haeresi adversantur, et ea negare quae utrique sunt consona. Unde contra Arium quatuor ponit Ecclesia: scilicet essentiae unitatem, et ex hoc confitetur Deum unum, et negat diversitatem. Secundo essentiae divinae simplicitatem; et ideo confitetur simplicem et negat multiplicitatem vel divisionem, quae ponit rationem totius et partis, quae simplicitati adversantur, et similiter separationem. Tertio ponit similitudinem in natura deitatis, prout significatur ut forma quaedam; et ideo praedicat filium similem patri et negat alienum: quia alienum dicitur quod est extraneum a natura alicujus. Quarto ponit indivisam virtutem et magnitudinem trium personarum, et ideo ponit aequalem et negat disparem vel inaequalem. Similiter contra Sabellium quatuor ponit. Primo naturae communicationem pluribus suppositis, et ideo praedicat pluralitatem et excludit singularitatem. Secundo ponit quod ista pluralitas non est tantum rationis, sed etiam rei, quia sunt tres res; et ideo praedicat discretionem, et excludit unicum. Tertio ponit in istis rebus personalibus esse ordinem originis; et ideo praedicat discretionem quae ordinem quemdam importat, et excludit confusionem. Quarto ponit tres personas unitas societate quadam amoris, qui est spiritus sanctus, et ideo praedicat consonantiam, ut patet ex Hilario et excludit solitudinem.

Ad primum igitur dicendum, quod unum in substantia prout significat essentiam, facit idem; et similiter multitudo in substantia, quae est essentia, facit diversum. Sed cum dicit Hilarius quod sunt per substantiam tria, accipit substantiam pro hypostasi non pro essentia.

Ad secundum dicendum, quod ubi est numerus simpliciter, ibi est divisio vel per essentiam vel per quantitatem. Sed talis numerus non est in divinis, sed numerus quidam, ut dictum est; et ad istum numerum sufficit distinctio relationum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis filius dicatur alius a patre, non tamen dicitur alienus, quia hoc sonat inextraneitatem naturae; denominatur enim alienum ab alietate naturae, et non ab alietate suppositi.

Ad quartum dicendum, quod persona divina non potest dici singularis proprie, quia singulare est cujus essentia est incommunicabilis; essentia autem patris non est incommunicabilis.

Ad quintum dicendum, quod ratione dicta non potest Deus dici unicus; et si inveniatur, improprie accipitur unicus pro uno; et ita glossandae sunt omnes auctoritates tales, in quibus aliquid praedictorum ponitur.

Ad sextum dicendum, quod discretio non salvatur in divinis quantum ad rationem quantitatis, sed solum quantum ad rationem ordinis.

Ad quaestionem patet responsio per jam dicta.

Articulus 2. Utrum Trinitas sit nomen essentiale

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Trinitas sit nomen essentiale. Quidquid enim ad aliud non refertur, est essentiale. Sed Trinitas, secundum nomen suum, est hujusmodi. Ergo et cetera.

2. Praeterea, quidquid praedicatur de singulis personis et de

omnibus simul singulariter et non pluraliter, est essentielle. Sed hoc nomen Trinitas videtur hujusmodi esse: quia Trinitas dicitur quasi trium unitas, et illa unitas significat divinam essentialiam. Unde cum possit dici, pater est essentia, et unitas essentialis, potest dici quod est unitas trium, et ita quod est Trinitas, et similiter filius et spiritus sanctus: et hi tres sunt una Trinitas et non plures Trinitates. Ergo videtur quod sit essenziale.

3. Si dicas quod non, quia est collectivum personarum. Contra, secundum Bernardum, inter omnes unitates arcem tenet unitas Trinitatis. Sed inter omnes unitates est minor illa quam importat nomen collectivum. Ergo videtur quod non sit collectivum, et ita nullo modo significat relationem.

1. Contra est quod dicit Boetius, quod ipsum nomen Trinitatis ad relationem pertinet. Ergo non est essenziale.

Respondeo dicendum, quod in nomine Trinitatis importatur unitas et numerus quidam; sed unitas in divinis dicitur dupliciter: scilicet unitas essentialis, et unitas personalis. Unde quidam dicunt quod nomen Trinitatis importat unitatem personalem; et secundum eos sic exponitur Trinitas quasi ter unitas, quia sunt ibi tres unitates personales; et secundum hoc absolute relationem significat. Alii dicunt, quod unitas importata, est unitas essentialis; et sic isti exponunt, Trinitas, idest, trium unitas; sicut etiam Isidorus in littera exponit. Unde et hoc videtur convenientius esse cum nos a Trinitate nominemus Deum trinum; et non potest dici ter unus: quia cum dicitur Deus unus significatur unitas essentialis; et secundum hoc Trinitas significat utrumque, scilicet unitatem essentialis, et distinctionem personarum.

Ad primum igitur dicendum, quod Trinitas quantum ad id ad

quod significandum imponitur, non significat relationem, sed numerum; unde secundum nomen, ad aliud non refertur, sed quantum ad ea circa quae ponitur numerus iste in divinis significat ipsas relationes, quae solum in divinis numerantur; et non addit aliquid secundum rem, sed tantum rationem negationis, ut dictum est, in hac dist., q. 1, art. 3; et hoc convenit Trinitati, scilicet quod sit ad aliquid, non in quantum est Trinitas, sed in quantum est Trinitas divina; unde habet relationem implicitam.

Ad secundum dicendum, quod haec est falsa: pater est Trinitas. Quamvis enim hoc nomen Trinitas propter modum significandi, quia significatur in abstracto, significet unitatem essentiae in recto, et numerum personarum in obliquo quantum ad etymologiam nominis, prout dicitur Trinitas, trium unitas; tamen quantum ad impositionem nominis est e converso. Impositum est enim nomen ad significandum ab ipso numero qui in nomine importatur. Unde quantum ad veram nominis significationem idem significatur cum dicitur Trinitas, ac si diceretur: tres personae unius essentiae; sicut Magister exponit. Unde patet quod pater non potest Trinitas dici. Similiter cum dicitur: Deus est trinus, significatur quod est habens tres personas in una essentia, unde ly Deus supponit tunc vel essentiam vel suppositum indistinctum.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen Trinitas habet aliquid simile cum nomine colectivo, non tamen est vere collectivum. In colectivo enim est duo considerare, scilicet multitudinem eorum quae colliguntur, quae simpliciter sunt per essentiam divisa, et id in quo colliguntur, quae est minima unitas. Sed in nomine Trinitatis est e converso quia illud in quo colliguntur tres personae, est maxima unitas scilicet unitas essentiae; personae autem quae colliguntur, habent minimum de ratione realis multitudinis tamen est aliqua similitudo in quantum est

aliquis numerus et aliqua unitas utrobique, unde supra, dist. 19, dixit Magister, quod est quasi collectivum.

EXPOSITIO TEXTUS

Quia nec numerus nec quantitas ibi est. Per hoc patet quod Magister intendit quod unitas et multitudo non praedicant aliquid superadditum rebus quibus adjunguntur, nisi secundum quod sunt in genere quantitatis, et hoc modo de Deo non praedicantur. Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Hoc est expositum supra, dist. 2.

DISTINCTIO 25. QUAESTIO 1**Prooemium**

Determinato, distinct. 24, de nominibus significantibus unitatem et pluralitatem in divinis, consequenter determinat Magister de nomine quod additionem recipit et pluraliter consignificatur, qualiter hoc possit esse, scilicet de hoc nomine persona, quid significet, quando pluraliter significatur. Dividitur ergo pars ista in duas: in prima inquit utrum sicut singulariter prolatum hoc nomen persona significat essentiam, ita et quando pluraliter consignificatur; in secunda ponit quaestionis solutionem, ibi: quibusdam videtur quod nomine personae significetur essentia. Circa primum duo facit: primo movet quaestionem, secundo inducit rationem ad alteram partem, ibi: persona enim, ut supra ait Augustinus, ad se dicitur. Quaestio autem sua quasi ad duo deducit inconvenientia. Cum enim persona in singulari significet essentiam, ut supra dixerat; aut in plurali significat essentiam, aut non. Si essentiam, ergo videtur quod dicere plures personas non est aliud quam dicere plures essentias. Si aliud, ergo nomen persona est aequivocum in singulari et plurali; quod videtur esse inusitatum. Persona enim (...) ad se dicitur: hic ponit rationes ad alteram partem, scilicet quod tam in singulari quam in plurali essentiam significet. Quod enim in singulari essentiam significet, probat ex his quae supra dixerat; quod in plurali etiam essentiam significet, probat duabus rationibus. Prima talis est secundum Augustinum: cum dicimus tres personas, significamus id quod commune est patri et filio et spiritui sancto. Sed nihil est commune eis nisi essentia; ergo significatur essentia nomine personae pluraliter sumptae. Secundam ponit, ibi: aliter etiam videtur posse

ostendi quod ibi nomine personae significetur essentia; et est talis. Quid quaerit de essentia. Sed interrogantibus, quid tres? Responsum est: tres personae, pluraliter. Ergo pluraliter essentiam significat. Quibusdam videtur quod nomine personae significetur essentia. Hic solvit; et circa hoc duo facit: primo ponit quorundam solutionem, et improbat eam; secundo ponit solutionem suam, ibi: sciendum est igitur, quod hoc nomen persona multiplicem intelligentiam facit. Solutio istorum erat, quod hoc nomen persona in plurali significaret essentiam, nec tamen sequebatur quod essent tres essentiae; sed quod pater et filius et spiritus sanctus sunt tres habentes illud commune quod est essentia: et similiter exponebant cum dicitur: alia est persona patris, alia filii; idest, alius est pater a filio, quorum uterque est persona. Sed Magister inducit alium modum loquendi, quem non possunt sic exponere. Dicitur enim ab Augustino, quod filius est alius a patre in persona vel personaliter. Sciendum est igitur, quod hoc nomen persona multiplicem intelligentiam facit. Hic ponit suam solutionem: et primo ponit solutionem; secundo ex solutione inducit quamdam conclusionem, quasi epilogum, ibi: ex praedictis colligitur quod nomen personae in Trinitate triplicem tenet rationem. Circa primum duo facit: primo exponit quid significet nomen personae cum pluraliter profertur, adjuncto termino numerali; secundo, quid significet, quando adjungitur termino partitivo, ibi: nunc inspiciamus utrum secundum eandem rationem et causam dicatur: alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti. Primo ponit expositionem; secundo respondet ad rationes in contrarium factas, ibi: et hic sensus adjuvatur ex verbis Augustini praemissis. Dicit ergo Magister, quod solitudo, quamvis in singulari significet essentiam, in plurali significat hypostasim; unde sensus est: tres personae, idest tres hypostases; et hoc confirmat auctoritate Augustini. Et hic sensus adjuvatur ex verbis Augustini praemissis. Hic respondet ad objectiones in

contrarium factas, et circa hoc duo facit: primo respondet ad objectiones; secundo excludit quamdam dubitationem ibi: non autem te moveat quod dicimus tres res. Prima in duas, secundum duas rationes. Secundam solvit, ibi: ad hoc autem quod illi dicunt (...) ita dicimus. Nunc inspiciamus, utrum secundum eandem rationem et causam dicatur: alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti. Hic exponit significationem personae, quando adjungitur termino partitivo, ut est alius. Hoc autem contingit dupliciter. Vel ita quod distinctio importetur circa personam, ut cum dicitur: alia est persona, etc. et tunc dicit, quod significat hypostasim. Vel quod persona designet rationem distinctionis, ut cum dicitur: alius est persona, vel personaliter etc., et tunc dicit, quod significat proprietatem; quamvis in utroque utrumque significari possit. Ex praedictis colligitur, quod nomen personae in Trinitate triplicem tenet rationem. Hic concludit, quod nomen personae tripliciter dicitur, et confirmat auctoritate Joannis et aliorum sanctorum. Hic quaeruntur quatuor: 1 de definitione personae; 2 utrum univoce in Deo et in creaturis inveniatur; 3 de communitate ipsius respectu personarum divinarum; 4 utrum tres personae sint tres res vel tres entes.

Articulus 1. Utrum definitio personae posita a Boetio sit competens

1. Ad primum sic proceditur et ponitur definitio personae a Boetio: persona est rationalis naturae individua substantia. Videtur quod haec definitio sit incompetens. Definitio enim debet esse convertibilis cum definito. Sed ratio personae invenitur in Deo et in Angelis et hominibus; haec autem definitio personae non convenit divinis personis, ut dicit Magister in 3, dist. 10. Ergo videtur quod definitio sit incompetens.

2. Praeterea, sicut definitio se habet ad rem, ita partes definitionis ad partes rei. Sed definitio significat rem definitam. Ergo et partes definitionis significant partes rei. Sed in divinis persona est simplex, non habens partes. Ergo talis definitio sibi non competit.

3. Item, quod praedicatur de aliquo in recto, non debet poni in definitione ejus in obliquo. Sed intellectualis natura praedicatur de persona in recto: dicimus enim quod Socrates est quaedam natura intellectualis vel rationalis. Ergo videtur quod male dicitur, rationalis naturae.

4. Praeterea, differentia propria alicujus generis non invenitur extra genus illud. Sed rationale est differentia animalis. Ergo non invenitur nisi in animalibus. Sed persona invenitur in Angelis et Deo qui non continentur in genere animalis. Ergo rationale non debet poni in definitione personae.

5. Item, persona in assignatione Boetii et Tullii coordinatur essentiae, subsistentiae et substantiae. Sed in Deo idem est natura et essentia. Ergo magis debuit dicere rationalis

essentiae, quam naturae.

6. Praeterea, individuationis principium est materia. Sed in aliquibus invenitur persona in quibus nihil est de materia, ad minus in Deo. Ergo individuum non debet poni in definitione personae.

7. Item, substantia in usu Latinorum aequivocatur ad essentiam et hypostasim. Cum ergo dicitur, persona est substantia individua, substantia aut ponitur pro essentia, aut pro hypostasi. Si pro hypostasi; hypostasis autem est substantia particularis aut individua; videtur quod superflue additur individua. Si pro essentia; cum individuatio ponatur circa subjectum, quae individuatio in divinis est per distinctionem proprietatis; sequeretur quod proprietas distingueret essentiam. Et praeterea, cum multiplicato definito multiplicetur definitio, sicut plures homines sunt plura animalia rationalia etc., sequitur quod plures personae sunt plures essentiae; quod videtur inconveniens.

8. Praeterea, persona aut est nomen substantiae, vel accidentis. Sed non potest dici quod sit nomen accidentis: quia substantia ponitur in sua definitione in recto; et hoc etiam patet per Boetium qui separat personam a genere accidentium. Ergo est nomen substantiae. Sed accidentia non ponuntur in definitione substantiae. Cum igitur individuum nomet accidens, quia dicit intentionem quamdam, sicut et nomen generis et speciei, videtur quod inconvenienter ponitur in definitione personae, quasi differentia substantiae.

Respondeo dicendum, quod, ut supra dictum est, dist. 24, qu. 2, art. 2, hoc nomen persona secundum suam communitatem acceptum, non est nomen intentionis, sicut hoc nomen singulare, vel genus et species; sed est nomen rei, cui accidit

aliqua intentio, scilicet intentio particularis; et in natura determinata, scilicet intellectuali vel rationali. Et ideo in definitione personae ponuntur tria: scilicet genus illius rei, quod significatur nomine personae, dum dicitur substantia; et differentia per quam contrahitur ad naturam determinatam, in qua ponitur res, quae est persona, in hoc quod dicitur, rationalis naturae; et ponitur etiam aliquid pertinens ad intentionem illam, sub qua significat nomen personae rem suam; non enim significat substantiam rationalem absolute, sed secundum quod subintelligitur intentio particularis: et ideo additur individua.

Ad primum igitur dicendum, quod ea quae ponuntur in ista definitione, possunt dupliciter considerari: vel stricte secundum proprietatem vocabulorum, et sic, ut patebit, non convenit divinis personis, ut dicit Magister: vel large, et sic convenit personae in quacumque natura intellectuali ponatur, et ita accipit Boetius: unde etiam ibi inquit definitionem personae ad ostendendum quomodo in Christo sit una persona, in quo constat non esse nisi personam divinam increatam.

Ad secundum dicendum, quod, secundum Avicennam, dupliciter definitio potest considerari: vel secundum id quod significatur per definitionem, vel secundum intentionem definitionis. Si primo modo, tunc idem est significatum per definitum et definitionem: unde dicit philosophus, quod ratio quam significat nomen, est definitio: et sic definitio et definitum sunt idem, et hoc modo ea quae ponuntur in definitione in recto, non sunt partes definitionis, id est rei per definitionem significatae, sicut nec definiti. Si enim cum dicitur animal rationale mortale, animal esset pars hominis, non praedicaretur de toto, cum nulla pars integralis de toto praedicetur. Unde animal dicit totum et similiter rationale

mortale. Et ideo homo non dicitur esse ex animali et rationali et mortali; sed dicitur esse animal rationale mortale. Sed genus significat totum ut non designatum et differentia ut designans, et definitio ut designatum, sicut et species, quae differunt: verbi gratia, corpus, secundum quod est pars animalis et genus, differt, ut Avicenna dicit. Cum enim ratio corporis in hoc consistat quod sit talis naturae, ut in eo possint designari tres dimensiones; si nomine corporis significetur res hujusmodi, ut in ea possint designari tres dimensiones sub hac conditione, ut superveniat alia perfectio quae compleat ipsam in ratione nobiliori, sicut est anima; sic est corpus pars animalis, et sic non praedicatur de animali. Si vero nomine corporis significetur res habens talem naturam ex quacumque forma ipsam perficiente, ut possint in ea designari tres dimensiones; tunc corpus est genus, et significat totum: quia quaecumque forma sumatur specialis, non erit extra hoc per quod ratio corporis conditionabatur; sed tamen indistincte, eo quod non determinetur, utrum ex tali vel tali forma dictam rationem habeat. Sed cum dicitur animatum, designatur forma per quam talem rationem recipit; quamvis etiam aliquid plus recipiat ab anima quam rationem corporis: et ita differentia est designans, et tunc species erit designatum. Sed verum est quod in compositis genus et differentia, quamvis non sint partes, tamen a partibus rei fluunt: quia genus fluit a materia, quamvis non sit materia: et differentia a forma, quamvis forma non sit differentia, sed forma sit principium illius; et sic definitio composita ostendit realem compositionem. In simplicibus autem, et praecipue in Deo, compositio quae est in definitione, non reducitur in aliquam compositionem rei: sed solum secundum rationem quae fundatur in veritate rei; sicut si aliquis definiens Deum diceret, quod est substantia intellectualis divina, vel aliquid hujusmodi. Unde quodcumque istorum nominum quod diceret in definitione, haberet veram significationem in Deo: et significatio unius non esset

significatio alterius; et tamen diversitas significationum non fundaretur super aliquam diversitatem rei. Et inde est quod sicut esse rei simplicis, intellectus enuntiat per compositionem affirmativam plurium nominum, cum tamen in re nulla sit compositio; ita etiam quidditatem rei simplicis, in qua non est compositio, designat per plura nomina, quibus subest in re pluralitas rationum, et non diversitas rei. Et secundum hoc ea quae ponuntur in definitione personae divinae, non sunt majoris simplicis quantum ad rem quam ipsa persona, sed solum secundum rationem. Si autem consideretur definitio secundum suam intentionem, sic definitio non est definitum, sed ductivum in cognitionem ejus; et sic etiam definitio est composita ex pluribus intentionibus, quarum nulla praedicatur de ipsa, nec e converso, quia intentio generis non est intentio definitionis; sed hoc non est nisi secundum intellectum qui adinvenit has intentiones; et sic non est inconveniens in divinis ponere totum et partem secundum operationem intellectus, sicut etiam in propositione quae de Deo formatur, subjectum est pars totius propositionis.

Ad tertium dicendum, quod, ut ex praedictis patet, essentia vel natura dupliciter potest significari. Vel ut pars, ut significatur nomine humanitatis, et sic natura vel essentia non potest praedicari de persona in recto, sicut nec humanitas de Socrate. Vel sicut totum, ut significatur nomine hominis, et sic praedicatur de persona. Dicimus enim, quod Socrates est homo. Hic autem accipitur rationalis natura secundum primum modum, prout est principium differentiae et non differentia, sicut rationalitas, quae non posset poni in definitione hominis in recto, sed in obliquo; ut si diceretur, quod est animal rationalitatem habens vel aliquid hujusmodi; natura autem signata in rebus compositis etiam realem differentiam habet ad personam, inquantum scilicet naturae fit additio alicujus ut materiae demonstratae, per quam natura

communis generis vel differentiae individuatur. Sed in simplicibus, et praecipue in Deo, cum nulla sit additio secundum rem, non est realis differentia naturae, ut sic significatae, ad personam; sed solum quantum ad modum significandi; propter quod cadit in definitione divinae personae in obliquo.

Ad quartum dicendum, quod rationale dupliciter dicitur. Quandoque enim sumitur stricte et proprie, secundum quod ratio dicit quamdam obumbrationem intellectualis naturae, ut dicit Isaac quod ratio oritur in umbra intelligentiae. Quod patet ex hoc quod statim non offertur sibi veritas, sed per inquisitionem discurrendo invenit; et sic rationale est differentia animalis, et Deo non convenit nec Angelis. Quandoque sumitur communiter pro qualibet cognitione virtutis non impressae in materia; et sic convenit communiter Deo, Angelis et hominibus: unde etiam Gregorius, nominat Angelum animal rationale, et Dionysius, etiam dicit, quod sensibile et rationale sunt in Angelis supereminenter quam in nobis; et rationem etiam inter divina nomina connumerat; et sic accipit Boetius.

Ad quintum dicendum, quod secundum Boetium natura uno modo dicitur unamquamque rem informans specifica differentia; et ideo nomen naturae non nominat essentiam absolute, sed secundum quod determinatur ad aliquod genus vel ad aliquam speciem: et ideo quia persona non nominat substantiam subsistentem nisi in determinato genere, scilicet intellectualis naturae, ideo potius posuit naturam quam essentiam.

Ad sextum dicendum, quod in individuatione, secundum quod est in rebus compositis, est duo considerare; id est individuationis causam quae est materia, et secundum hoc in

divina non transfertur; et secundum, scilicet rationem individuationis quae est ratio incommunicabilitatis, prout scilicet aliquid unum et idem in pluribus non dividitur, nec de pluribus praedicatur, nec divisibile est, et sic convenit Deo: unde etiam Richardus, loco individui posuit incommunicabile.

Ad septimum dicendum, quod substantia dicitur quatuor modis. Uno modo substantia idem est quod essentia; et sic substantia invenitur in omnibus generibus, sicut et essentia; et hoc significatur, cum quaeritur: quid est albedo? Color. Alio modo significat individuum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima, vel hypostasis. Tertio modo dicitur substantia secunda. Quarto modo dicitur substantia communiter prout abstrahit a substantia prima et secunda, et sic sumitur hic, et per individuum, quasi per differentiam, trahitur ad standum pro substantia prima; sicut cum dicitur animal rationale mortale, significat animal naturam animalis prout abstrahitur ab omnibus speciebus, et per differentiam additam trahitur in determinatam speciem. Quidam tamen dicunt quod sumitur pro hypostasi substantia, et cum de ratione personae sit triplex incommunicabilitas, scilicet qua privatur communitas universalis, et qua privatur communitas particularis quam habet in constitutione totius, et qua privatur communitas assumptibilis conjuncti rei digniori, prout dicimus, quod natura humana non est persona in Christo; per nomen hypostasis tollitur ratio universalis et particularis, et per additionem individui tollitur communicabilitas assumptibilis. Sed primum melius est, quia hoc non potest trahi de significatione vocabulorum. Et praeterea adhuc remanet objectio, qualiter sumatur substantia in definitione hypostasis, cum dicimus, quod hypostasis est substantia individua.

Ad octavum dicendum, quod, ut patet ex dictis, in corp. art.,

persona non nominat intentionem, sed rem cui accidit illa intentio: et ideo non nominat accidens, sed substantiam; nec hoc quod est individuum, est differentia substantiae, quia particulare non addit aliquam differentiam supra speciem. Sed tamen particulare efficitur individuum per aliquod principium essenziale, quod quidem in rebus compositis est materia, et in rebus divinis est relatio distinguens; et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essenziale; et sic etiam nomen individui, quod est nomen accidentis, ponitur ad designandum principium substantiale, per quod sit individuatio. Sciendum tamen est, quod de persona dantur aliae definitiones. Una est Richardi qui corrigens definitionem Boetii secundum illum modum quo persona dicitur in Deo, sic definit personam: persona est divinae naturae incommunicabilis existentia; quia rationale et individuum et substantia non proprie competunt in divinis quantum ad communem usum nominum. Alia datur a magistris sic: persona est hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente; et quasi in idem redit: nisi quod haec sumitur per comparisonem ad proprietatem distinguentem et cui substat persona, et illa Boetii per comparisonem ad naturam, ad quorum utrumque persona comparisonem habet.

Articulus 2. Utrum persona dicatur univoce de Deo et creaturis

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod persona univoce dicatur de Deo et creaturis. Quantumcumque enim aliqua differant, univoce convenire possunt in negatione aliqua; sicut hoc quod est non esse lapidem, univoce convenit Deo et homini. Sed ratio personae consistit in negatione; est enim individua substantia. Ergo videtur quod univoce Deo, et creaturis conveniat.

2. Praeterea, quidquid praedicatur de aliquibus secundum unum nomen et unam rationem, univoce eis convenit. Sed nomen personae et definitio assignata convenit Deo et creaturis, ut patet per Boetium. Ergo videtur quod univoce dicatur.

3. Item, si non dicitur univoce, aut dicitur aequivoce aut analogice. Sed non aequivoce, quia omnia quae in definitione ponuntur, non aequivoce dicuntur de Deo et creaturis, ut ex dictis patet, art. praeced., nec etiam analogice, quia nihil analogice dictum de Deo et creaturis, per prius est in creatura quam in Deo; sicut hoc nomen persona, quod a creaturis translatum est ad divina. Ergo persona univoce dicitur de Deo et creaturis.

4. Contra, quaecumque non conveniunt in uno genere generalissimo, non potest de eis aliquid univoce dici. Sed Deus, cum non sit in genere, non convenit cum creatura in genere, nec in specie, nec in accidente, cum subjectum esse non possit, ut Boetius probat, et sic de aliis. Ergo nec persona nec aliquid de Deo univoce et creaturis dicitur.

5. Praeterea, persona significat distinctum in natura aliqua. Sed non est eadem ratio distinctionis in divinis, Angelis et hominibus; quia in divinis est distinctio per solas relationes originis, in Angelis per proprietates absolutas, in hominibus utroque modo, ut dicit Richardus. Ergo persona aequivoce dicitur de his.

Respondeo dicendum, quod persona dicitur de Deo et creaturis, non univoce nec aequivoce, sed secundum analogiam; et quantum ad rem significatam per prius est in Deo quam in creaturis, sed quantum ad modum significandi est e converso, sicut est etiam de omnibus aliis nominibus quae de Deo et creaturis analogice dicuntur.

Ad primum igitur dicendum, quod individuum, quamvis secundum rationem nominis importet negationem quamdam, tamen talis negatio fundatur super aliquam rem, scilicet super distinctionem alicujus principii distinguentis, in quo non univocatur Deus et creatura. Et praeterea in definitione personae non tantum ponitur hoc nomen, individuum, sed etiam substantia, et quaedam alia quae Deo et creaturis univoce convenire non possunt: nisi forte diceretur, quod persona est nomen accidentis, scilicet intentionis, et non nomen rei, et quod substantia ponitur in definitione personae sicut subjectum in definitione accidentis, ut cum dicitur: simum est nasus curvus. Sed hoc est contra intentionem Boetii, qui venatur differentiam personae per divisionem substantiae.

Ad secundum dicendum, quod, secundum philosophum, quorundam rationes nihil prohibet non univocas esse: unde sicut nomen personae non univoce dicitur de Deo et creaturis, sed analogice, ita etiam et definitio.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen persona quantum ad

rem significatam, prius et verius est in Deo quam in creaturis, unde est in illis analogice; sed quantum ad modum significandi et impositionem nominis familiarius convenit creaturis.

Quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod ratio personae importat distinctionem in communi; unde abstrahitur a quolibet modo distinctionis; et ideo potest esse una ratio analogice in his quae diversimode distinguuntur.

Articulus 3. Utrum persona sit commune tribus personis

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod persona non sit commune in Trinitate. Quidquid enim communiter convenit tribus personis, significat essentiam, et singulariter praedicatur, ut sapientia, bonitas et hujusmodi; nec in ipso personae distinguuntur. Sed persona pluraliter praedicatur in Trinitate, et in persona pater et filius distinguuntur. Ergo persona non est commune in Trinitate.

2. Praeterea, omne commune quod est de ratione alicujus se habet sicut universale. Si igitur persona sit commune patri et filio, et non sit extra rationem utriusque, quia alias esset accidens; videtur quod sit universale. Sed totum universale non est in divinis. Ergo persona non est commune.

3. Si dicas, quod est commune secundum rationem, et non secundum rem; contra. Quia etiam in universali non est eadem ratio numero, ut eadem humanitas in diversis particularibus; sed solum eadem secundum rationem. Ergo videtur quod hoc non impediatur rationem universalis.

4. Praeterea, illud quod de se habet rationem incommunicabilis, non potest dici commune, quia haec sunt opposita. Sed persona habet rationem incommunicabilis. Ergo videtur quod non possit esse communis.

1. Contra est quod in littera dicitur ab Augustino.

2. Praeterea, nihil potest connumerari alicui nisi in eo quod est commune utrique.

Respondeo dicendum, quod est duplex communitas: scilicet rei et rationis. Et dico communitatem rei quando aliquid unum et idem numero convenit pluribus; et talis communitas naturae non est nisi in divinis personis, nec aliqua talis communitas est in Trinitate, nisi essentiae, et eorum quae ad essentiam pertinent, ut attributorum et operationum et negationum et relationum essentialium. Communitas autem rationis est, secundum quam persona communis dicitur in Trinitate. Hoc autem diversimode assignatur a diversis. Quidam enim dicunt, quod est commune secundum rationem negationis, eo quod in definitione personae cadit individuum, quod dicit negationem. Unde dicunt, quod talis communitas rationis, quae est per negationem tantum, non facit universale. Sed hoc non videtur sufficiens: quia persona de ratione sua non dicit negationem tantum, sed etiam positionem quamdam. Unde alii dicunt, quod est communitas secundum rationem proportionis, sicut dicimus, quod sicut se habet rector in civitate, ita nauta in navi; et sic dicunt, quod persona est communis patri et filio: quia sicut pater se habet ut subsistens ad naturam divinam, ita et filius. Alii dicunt, quod est communitas secundum rationem intentionis; sicut dicitur quod color et animal conveniunt in intentione generis. Sed haec duo dicta in idem referuntur: quia communitas intentionum non est nisi secundum proportionem communis ad proprium, vel e contrario. Et hoc etiam non videtur sufficere: quia persona non tantum nominat intentionem vel habitudinem alicujus subsistentis ad naturam communem, sicut hoc nomen suppositum vel particulare vel aliquid hujusmodi; sed magis nominat illam rem cui accidit talis intentio: unde communitas personae in divinis non potest esse secundum communitatem talis habitudinis vel intentionis; sed ista communitas est, qua hoc nomen suppositum commune est tribus personis. Et ideo aliter dicendum, quod praeter has communitates quae aliquo modo includuntur in communitate personae, est ibi communitas

rationis fundata in re; sicut dicimus quod ratio animalis est communis homini et asino. Sed ratio fundata in re est duplex: quia quaedam est communis, sicut ratio animalis, et quaedam est specialis, sicut ratio hominis. Sic etiam est in divinis, quod cum realiter sit ibi relatio, est ibi communis ratio relationis. Item, cum realiter sit ibi paternitas, est ibi specialis ratio paternitatis realiter: unde relatio est communis paternitati et filiationi, sicut ratio communis in rationibus specialibus. Non tamen ex hoc sequitur quod relatio sit universale ad paternitatem et filiationem: quia omne universale est secundum aliud et aliud esse in suis inferioribus, sed in divinis non est nisi unum esse, unde idem esse relationis est in paternitate et filiatione: unde communis ratio in divinis non potest distingui per esse, sed solum per speciales rationes. Et inde est quod nihil unum secundum specialem rationem potest numero multiplicari in divinis. Ita dico de persona quod persona in divinis significat communiter rationem distincti subsistentis in tali natura, et pater significat relationem distincti speciali ratione subsistentis in natura communi, et similiter filius: et inde patet quod persona secundum rem non est communis patri et filio: quia non est numero una persona utriusque, sicut una numero essentia: sed sicut habens rationem communem est commune habentibus rationes speciales et proprias in quibus distinguuntur, nec tamen est universale: quia non est secundum aliud et aliud esse in patre et filio.

Ad primum igitur dicendum, quod persona non est communis communitate rei, sicut essentia: et ideo quamvis secundum rem non differat ab essentia, non tamen significat per modum essentiae; et similiter cum dicitur quod pater distinguitur a filio in persona, non intelligitur quod sit distinctio in ratione communi personae, sed solum in ratione speciali, quae est ratio patris.

Ad secundum dicendum, quod persona non est de ratione patris, si proprie accipiatur: quia in divinis non proprie est definitio, sicut nec genus et species. Si tamen in hoc non fiat vis, tunc dicendum, quod si sit de ratione patris, non tamen est secundum aliud esse in patre et filio: et ideo non est commune eis per modum universalis, sed secundum rationem tantum.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod quamvis id quod est persona, sit incommunicabile, nihil tamen prohibet intentionem personae esse communem, sicut Socrates est incommunicabilis, et tamen ratio individui vel intentio communis est, sicut e contrario intentio generis designatur ut particularis, quando contrahitur ad hoc genus: similiter etiam ratio personae, inquantum persona est, quamvis non nominet intentionem particularem, tamen est communis, eo quod non dicit specialem rationem distinctionis, sed generalem; sicut etiam individuum vagum, ut aliquis homo, est aliquo modo commune, prout non dicit hanc vel aliam rationem individuationis, sed individuationem tantum in communi.

Articulus 4. Utrum tres personae possint dici tres res

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tres personae non possint dici tres entes, vel tres res. Quidquid enim absolute praedicatur in divinis, hoc singulariter de tribus praedicatur. Sed ens et res dicuntur absolute. Ergo et cetera.

2. Praeterea, sicut est una deitas patris et filii, ita unum esse et una quidditas. Sed una quidditas et unum esse non dicitur nisi unus Deus. Ergo eadem ratione non debent tres personae dici tres entes vel tres res; cum nomen entis imponatur ab esse, et nomen rei a quidditate, ut dicit Avicenna.

3. Item, pater et filius non distinguuntur nisi relationibus. Sed relatio, quantum ad respectum, quo distinguit, non habet quod ponat aliquid. Ergo videtur quod ex hoc quod relationibus distinguuntur, non possunt dici tres entes, vel tres res.

4. Praeterea, Damascenus dicit, quod tres personae re non differunt, sed ratione et cognitione distinguuntur. Sed quaecumque distinguuntur sola ratione, non sunt tres res. Ergo et cetera.

1. Contra, Augustinus dicit: res quibus fruendum est, sunt pater et filius et spiritus sanctus. Ergo, et cetera.

2. Praeterea, quaecumque realiter distinguuntur sunt plures res. Sed pater et filius et spiritus sanctus realiter distinguuntur. Ergo et cetera. Probatio mediae. Sicut ratio sapientiae est in Deo, ita ratio paternitatis realiter. Sed propter realem rationem sapientia dicitur Deus realiter sapiens. Ergo et eadem ratione dicetur realiter pater: ergo realiter relatus: ergo et realiter

distinctus: quia haec invicem per se consequuntur.

Respondeo dicendum, quod secundum Avicennam, ut supra dictum est, dist. 2, qu. 1, art. 3, hoc nomen ens et res differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem ejus, et esse ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen res. Et quia quidditas potest habere esse, et in singulari quod est extra animam et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellectu; ideo nomen rei ad utrumque se habet: et ad id quod est in anima, prout res dicitur a reor reris, et ad id quod est extra animam, prout res dicitur quasi aliquid ratum et firmum in natura. Sed nomen entis sumitur ab esse rei: et ideo cum unum et idem sit esse trium personarum, si ens sumatur substantive, non potest pluraliter praedicari de tribus personis: quia forma a qua imponitur, scilicet esse, non multiplicatur in eis. Si autem sumatur participialiter et adjective, sic pluraliter praedicari potest: quia hujusmodi recipiunt numerum a suppositis, et non a forma significata, ut dictum est, dist. 22, qu. 1, art. 1. Sed quidditas sive forma, a qua sumitur nomen rei in divinis, consideratur dupliciter. Aut ut forma absoluta, ut essentia vel deitas et hujusmodi, quae non multiplicantur in divinis: unde et nomen rei, quod a tali forma sumitur, pluraliter non praedicatur, sed singulariter; prout dicitur quod pater et filius sunt una res. Est etiam in divinis quaedam forma relativa, ut paternitas, quae secundum rationem non solum in intellectu existentem, sed etiam extra, est alia a filiatione. Unde secundum quod ab hac relatione sumitur nomen rei, res pluraliter praedicatur, ut sint ibi plures tales formae relativae: et secundum hoc dicimus, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt tres res, non tantum in anima, sed etiam extra animam, habentes firmitatem in natura.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen entis nullo modo sumitur ab aliqua relatione, sed ab esse quod absolutum est

simpliciter in divinis: et ideo non praedicatur pluraliter ex forma sua, sed ex supposito, prout est adjectivum vel participium. Sed nomen rei imponitur a quidditate vel forma, quae potest esse et absoluta et relata: et ideo potest pluraliter praedicari, quamvis secundum nomen ad aliud non referatur: quia ad rationem rei accedit absolutum vel relatum, sicut animali accedit quod sit rationale et irrationale.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit unum esse sicut et deitas, tamen ens est adjectivum et Deus est substantivum: unde non est eadem ratio. Si autem per quidditatem intelligitur non solum natura absoluta, sed ratio vel intentio cujuscumque vel substantiae vel accidentis vel relationis; sic in divinis quamvis sit una quidditas absoluta, tamen sunt plures rationes relationum realium, et ita plures quidditates quodammodo; quamvis hoc non possit proprie concedi: quia quidditas et essentia et definitio est simpliciter tantum substantiarum, ut probat philosophus, et inde est quod nomen rei praedicari potest pluraliter et singulariter.

Ad tertium dicendum, quod relatio quamvis non ponat ex illo respectu aliquid absolutum, tamen ponit relationis rationem realiter in Deo existentem: et ideo ex hoc potest dici res, et ex pluribus relationibus oppositis plures res.

Ad dictum Damasceni responsum est supra, distinct. 2, art. 4, ubi glossatur, ratione, idest relatione; et dicitur relatio ratio per comparisonem ad essentiam.

EXPOSITIO TEXTUS

Quibusdam videtur quod nomine personae significetur essentia. Ista opinio erronea est; quia si essentia et persona omnino idem significant et quantum ad modum significandi et quantum ad rem significatam, oportet, sicut dicimus tres personas, ita dicere tres essentias; aut si hoc est falsum, et illud. Sicut enim exponunt: tres personae, idest tres id habentes commune, quod est persona; ita possunt exponere: tres essentiae, idest tres id habentes commune quod est essentia. Nec potest dici quod hoc dictum est propter instantiam haereticorum: quia ad id quod falsum est, concedendum nulla necessitas cogere debet. Et praeterea cessante necessitate, debuit ille modus loquendi cessasse. Quadam tamen necessitate, ut supra dixit Augustinus, translatum est hoc nomen, ut pluraliter diceretur, tres personae. Videtur hoc nihil esse quod dicit: quia cum plurale non sit nisi singulare geminatum, non potest aliud esse significatum in singulari quam in plurali. Sed dicendum, quod in ratione nominis tam in singulari quam in plurali hypostasim significat: sed propter identitatem secundum rem hypostasis et essentiae in divinis persona potest poni pro essentia in singulari, non autem in plurali, quia repugnat unitati essentiae: unde ista distinctio quam Magister ponit, magis attenditur secundum usum nominis quam secundam diversam significationem ejus. Ideoque Augustinus, causam dictorum discernens, dicit tres personas esse unam essentiam, vel ejusdem essentiae. Hujus ratio est, quia essentia et persona possunt considerari secundum quod sunt idem re in divinis et sic dicimus tres personas unam essentiam; et secundum quod ratione differunt, et sic dicimus eas esse ejusdem essentiae, non tamen ex eadem essentia: quia haec praepositio ex denotat habitudinem causae efficientis, vel materialis; sed in genitivo

potest intelligi habitudo cujuslibet causae. Et quia essentia se habet ad personam per modum causae formalis, ideo dicuntur personae unius essentiae, non ex essentia una. Ut hic personae nomine proprietas personae intelligatur. Hoc non dicitur quantum ad proprietatem significationis, sed quantum ad identitatem rei: quia in Deo idem est proprietas distinguens et persona distincta, secundum rem; et ideo nomen personae pro proprietate poni potest, et communiter variatur acceptio hujus nominis persona in illis locutionibus: quia cum dicimus. Alia est persona, vel: plures personae, significatur persona ut numerata et distincta; et ideo convenienter accipitur pro hypostasi. Sed cum dicitur, alius est in persona vel pluraliter, significatur ratio distinctionis, et hoc convenientius aptatur ad proprietatem. Non est prorsus aliquis in Trinitate gradus. Contra. Augustinus: pater et filius non differunt in substantia, sed tantum in gradu. Praeterea, sub denotat gradum. Sed in filio dicitur esse subauctoritas. Ergo et cetera. Est dicendum, quod cum gradus importet ordinem dignitatis secundum sub et supra, in divinis proprie gradus non potest concedi; unde dicitur in Glossa Exod. 20, 26, super illud: non ascendes ad altare meum per gradus; per gradus ad altare ascendit, qui filium minorem, patrem majorem facit. Augustinus autem large gradum pro ordine accipit, sicut causam pro principio. Subauctoritas autem non invenitur a sanctis in filio posita: unde non videtur proprie esse dictum.

DISTINCTIO 26. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam determinavit Magister de essentia et personis, hic determinat de proprietatibus quibus personae distinguuntur. Dividitur autem in partes duas: in prima determinat de proprietatibus propriis personarum; in secunda de appropriatis personis, 31 dist., ibi: praeterea considerari oportet. Prima in duas: in prima determinat de proprietatibus personalibus; in secunda de proprietatibus personarum quae non sunt personales, 28 dist. Prima in duas: in prima determinat de proprietatibus personalibus; in secunda comparat nomina significantia personas, 27 dist., ibi: hic quaeri potest. Prima in duas: in prima determinat de hypostasi quae substat proprietatibus sicut distinctum distinguenti; in secunda determinat de proprietatibus quibus hypostases distinguuntur, ibi: jam de proprietatibus personarum videamus. Et haec dividitur in duas: in prima assignat personales proprietates personarum; in secunda removet quasdam dubitationes, ibi: hic quaeritur, quomodo dicatur proprium nato Deo, quod est Dei filius. Circa primum duo facit: primo assignat personalium proprietatum numerum; secundo assignat praedicandi modum quantum ad tria, scilicet quod non praedicantur substantialiter sed relative, et quod non praedicantur accidentaliter, et quod non praedicantur temporaliter sed ab aeterno, et confirmat per auctoritatem sanctorum, ibi: quocirca sciendum est, non omne quod dicitur de Deo, dici secundum substantiam. Hic quaeritur, quomodo dicatur proprium nato Deo, quod est Dei filius. Hic removet primo dubitationes: et primo quantum ad proprietatem filii; secundo quantum ad proprietatem spiritus sancti, ibi: ita etiam

de spiritu sancto dicendum est. Et haec dividitur in duas: in prima removet dubitationem; in secunda excludit errorem, ibi: quidam tamen putant, spiritum sanctum vel donum non dici relative ad patrem vel ad filium. Circa primum duo facit: primo removet dubitationem de proprietate spiritus sancti, secundum quod significatur nomine doni; secundo prout significatur nomine spiritus sancti, ibi: hic quaeri potest, utrum pater et filius vel etiam ipsa Trinitas possit dici spiritus sanctus. Hic quaeruntur duo. Primo de hypostasi. Secundo de proprietatibus. Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum hypostasis sit in divinis, et quid ibi significet; 2 utrum abstractis per intellectum proprietatibus personalibus, remaneant hypostases distinctae.

Articulus 1. Utrum hypostasis proprie dicatur in divinis

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod hypostasis non sit in divinis proprie dicenda. Primo per hoc quod Hieronymus dicit in littera, quod hoc nomen non est bonae suspicionis, et quod venenum sub melle latet.

2. Praeterea, sicut dicit Boetius, hypostasis nominat substantiam subjectam accidentibus. Sed Deus non substat alicui accidenti, ut supra, distinct. 8, quaest. 5, dixit Augustinus. Ergo non proprie potest dici hypostasis.

3. Item, hypostasis nominat rem naturae, quae alicui naturae supponitur. Sed in omni re naturae videtur quod natura sit majoris simplicitatis quam ipsa res naturae, et quod res naturae addit aliquid supra naturam; alias sicut est una natura, ita esset una res naturae. Sed ubicumque est additio, ibi est compositio. Ergo videtur quod omnis hypostasis sit composita. Sed in Deo non est aliqua compositio. Ergo nec hypostasis.

4. Praeterea, omnis hypostasis est subsistentia et essentia: quia omne quod substat, subsistit et est. Si igitur in Deo est hypostasis, illa hypostasis erit subsistentia et essentia: quod non videtur, quia dicimus tres hypostases, non autem tres essentias vel subsistentias, secundum Boetium. Ergo videtur quod hypostasis in divinis nihil sit.

5. Praeterea, omne quod est in divinis, aut est absolutum aut ad aliquid. Sed hypostasis non videtur in divinis significare absolutum; quia nihil absolutum in divinis distinguitur, secundum Augustinum, et Boetium; hypostasis autem distinguitur. Nec etiam est ad aliquid; quia relatio in divinis est

distinguens, et hypostasis est distinctum. Ergo videtur quod hypostasis non sit in divinis.

6. Praeterea, omne indeterminatum se habet ad determinatum sicut possibile et materiale. Sed persona se habet ad hypostasim sicut determinatum ad indeterminatum, vel sicut distinctum ad distinguibile, ut quidam dicunt: eo quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Ergo cum in divinis nihil sit materiale et potentiale vel incompletum, videtur quod in divinis non sit hypostasis.

1. Contra, sicut supra dictum est, dist. 25, qu. 1, art. 1, idem dicunt Graeci hypostasim, quod nos personam. Sed persona proprie dicitur in Deo, et pluraliter de tribus, et singulariter de singulis. Ergo et similiter hypostasis.

Respondeo dicendum, quod, ut ex dictis patet, et ex verbis Boetii, hypostasis apud Graecos est principaliter individuum substantiae, quod nos substantiam primam dicimus. Hoc autem est aliquid completum et distinctum et incommunicabile in natura substantiae. Unde hypostasis divina erit illud quod est per se subsistens, distinctum et incommunicabile. Nihil autem absolutum est distinctum in divinis, sed solum id quod est ad aliquid: et sicut essentia est ipsum quod est secundum rem, ita realiter relatio distinguens est ipsum distinctum; et cum relatio sit idem secundum rem quod essentia, ipsum distinctum relatione erit idem secundum rem quod subsistens in essentia vel natura divina; et hoc significat nomen hypostasis. Unde dico, quod nomen hypostasis in divinis significat relationem ut distinctam per modum subsistentis in natura divina, ut dictum est de nomine personae; sed differt, quia hypostasis de ratione sua non includit determinatam rationem distinctionis, sed nomen personae specialem includit distinctionis rationem quae ad

dignitatem pertinet, prout dicit quid subsistens in natura nobili, scilicet intellectuali: quamvis hoc idem dicat nomen hypostasis ex usu Graecorum, ut Boetius dicit, ubi supra. Sed hoc nomen pater ulterius significat distinctum, exprimendo specialem et determinatam rationem distinctionis ad nobilitatem pertinentem, scilicet relationem paternitatis. Ex hoc patet quod ista quatuor se habent consequenter: hypostasis enim dicit subsistens distinctum quocumque modo. Hypostasis divina dicit subsistens distinctum relatione, quia alia distinctio non potest esse in divinis. Persona dicit distinctum distinctione relationis ad dignitatem pertinentis. Pater in divinis dicit subsistens distinctum relatione ad nobilitatem pertinente, quae est paternitas.

Ad primum igitur dicendum, quod nomen respondens hypostasi lingua Latina, scilicet substantia, aequivocatur ad essentiam et ad substantiam primam, et ideo ne fieret occasio deceptionis, noluit Hieronymus uti nomine hypostasis ante notam et determinatam ejus significationem; ne ex distinctione hypostasis, distinctionem essentiae haeretici, simplices decipiendo, arguerent.

Ad secundum dicendum, quod quamvis secundum rem in divinis non sit aliquid sub alio vel substans alii per modum accidentis; tamen intelligitur aliquid substare quantum ad modum significandi, secundum quod etiam dicit Damascenus, quod in divinis quaedam significant id quod consequitur substantiam, ut bonitas, sapientia, paternitas et hujusmodi; et secundum hoc potest dici ibi nomen hypostasis.

Ad tertium dicendum, quod hypostasis in Deo est res naturae. Sciendum est enim quod individuum substantiae dicitur dupliciter: vel ex eo quod substat naturae, vel ex eo quod substat accidentibus et proprietatibus; et quantum ad

utrumque potest significari per nomen primae intentionis, vel per nomen secundae intentionis. Per nomen primae impositionis significatur ut substat naturae, hoc nomine res naturae; et per nomen secundae impositionis, hoc nomine quod est suppositum. Similiter inquantum substat proprietati, significatur nomine primae impositionis, quod est nomen hypostasis vel personae, et nomine secundae impositionis, quod est singulare, ut individuum: quae proprie non sunt in divinis, quia exprimunt determinatum modum distinctionis, quod est per materiam; sed loco horum dicitur ibi incommunicabile. Nec tamen oportet quod natura sit aliquid simplicius quam ipsa res naturae: quia in simplicibus, secundum Avicennam, quidditas simplicis est ipsum simplex; sed differt tantum quantum ad modum significandi: quia quidditas significatur ut forma, et ipsa res simplex significatur ut subsistens; et distinctio in re naturae non est ex parte naturae, sed ex parte relationum oppositarum subsistentium in natura illa.

Ad quartum dicendum, quod persona, ut dictum est, dist. 25, qu. 1, art. 4, non distinguitur in divinis ex parte naturae, vel ex parte ipsius esse; sed solum ex parte proprietatum; unde illa nomina quae dicuntur secundum respectum ad proprietatem, pluraliter praedicantur, sicut hypostasis et persona; quae autem dicuntur per respectum ad esse, praedicantur singulariter, ut subsistentia et essentia: quamvis nomen subsistentiae apud usum sanctorum sumatur pro hypostasi, ut prius dictum est. Sed quaedam sunt nomina quae dicunt respectum ad naturam communem, quae etiam pluraliter praedicantur, ut res naturae et suppositum; quia quamvis non dicant respectum ad proprietatem per modum formae, tamen, inquantum nominant aliquid distinctum sub natura communi, significant in divinis relationes ut subsistentes. Subsistentia autem et essentia non nominat distinctum: unde etiam per

prius sunt in generibus et speciebus quam in individuis, secundum Boetium: et ideo si proprie accipiantur, pluraliter non praedicantur, sicut est apud Graecos.

Ad quintum dicendum, quod hypostasis, ut dictum est, in corp. art., significat in divinis relationem per modum substantiae: quia sicut propter simplicitatem, idem est in Deo essentia et esse: ita etiam idem est in eo relatio distinguens et distinctum relatione; sed differunt secundum modum significandi, qui fundatur in re, quia utrumque nomen habet veram significationem suam in Deo; et ideo differunt etiam quantum ad modum supponendi, quia supposito uno non supponitur aliud. Sicut enim dicimus quod Deus generat et deitas non generat: ita dicimus quod hypostasis distinguitur et relatio distinguit.

Ad sextum dicendum, quod sicut nomen personae significat quid distinctum in divinis, ita et nomen hypostasis; sed nomen personae determinat specialem modum distinctionis, scilicet per proprietatem nobilem, quod nomen hypostasis non determinat; unde se habent quasi sicut superius et inferius; sicut aliqua substantia est quodammodo magis communis quam aliquis homo. Sed ista determinatio et indeterminatio communis et proprii, in rebus compositis reducitur ad materiale et formale secundum rem, eo quod ratio generis fluit a materia, et ratio differentiae a forma, ut dictum est: sed in rebus simplicibus non habet aliquid respondens in re quod sit indeterminatum, quasi materiale, et forma adveniente determinetur; sed est solum quantum ad modum significandi, inquantum utrumque illorum est vere significare in divinis.

Articulus 2. Utrum remotis relationibus per intellectum, hypostases remaneant distinctae

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod remotis relationibus per intellectum, remaneant hypostases distinctae. Sicut enim dicit Augustinus, in omni quod ad alterum dicitur, est accipere aliquid quod per se dicitur; quia relatum, non est relatum tantum, sed etiam est aliquid. Si igitur hypostasis secundum relationem ad aliquid dicitur, videtur quod praeter intellectum relationis, sit aliquid intelligere subsistens; et ita remotis proprietatibus relativis per intellectum, videtur quod remaneant ipsae hypostases subsistentes.

2. Praeterea, hypostasis in divinis est perfectior quam sit in creaturis. Sed in creaturis remoto per intellectum, vel secundum rem, hoc quod una hypostasis ad aliam dicitur, adhuc remanent ipsae hypostases, sicut Socrates et Plato. Ergo videtur quod etiam in divinis.

3. Item, omne quod cadit in definitione alicujus, potest intelligi, non intellecto illo; sicut remoto per intellectum rationali, per quod homo constituitur, intelligitur animal, quod in definitione hominis ponitur. Sed persona est hypostasis proprietate distincta, ad dignitatem pertinente. Ergo remota per intellectum proprietate relativa, adhuc remanet hypostasis distincta.

4. Praeterea, pater habet quod est quis, et quod est pater. Aut igitur ab eodem, aut ab alio. Si ab eodem, tunc cum paternitate sit pater, paternitate erit quis. Sed in filio non est paternitas. Ergo filius non erit quis: quod est falsum. Ergo oportet dare alterum, quod non ab eodem habeat. Remoto igitur a patre hoc quo pater dicitur, adhuc remanet quod est quis. Sed quis

nominat hypostasim. Ergo remota relatione remanet hypostasis distincta.

1. Contra, sicut dicit Augustinus in omnibus pater et filius unum sunt, praeter ea quae ad aliquid dicuntur. Remoto igitur per intellectum hoc quo pater ad alterum dicitur, remanet solum id in quo pater et filius uniuntur. Sed hoc non potest esse distinctum in divinis. Ergo remota relatione per intellectum, non remanent hypostases distinctae. Hoc idem videtur per Boetium qui dicit quod in divinis sola relatio multiplicat Trinitatem.

Respondeo dicendum, quod duplex est opinio. Quidam dicunt, quod sicut est in creaturis, quod remotis relationibus et proprietatibus, remanent ipsae hypostases seipsis distinctae, ita est etiam in divinis; unde dicunt, quod abstracta personalitate, idest, relatione constituyente personam, remanet hypostasis. Sed hoc non videtur posse stare secundum fidei suppositionem, propter duo. Primo, quia cum pluralitas semper causetur ex aliqua distinctione, et distinctio omnis sit vel per essentiam vel per quantitatem vel per relationem, impossibile est in Deo esse aliquam distinctionem nisi quam causat relatio. Unde remotis relationibus per intellectum, simul tollitur ipse intellectus distinctionis. Secundo, quia in divinis nihil praedicatur sicut accidens, vel sicut forma inhaerens alicui praeexistenti; unde quidquid significatur per modum formae, totum est subsistens. Unde sicut remota essentia per intellectum, non remanet aliquid quasi recipiens illam essentiam, quia ipsamet essentia est subsistens; ita etiam remota bonitate per intellectum, non remanet aliquid quasi recipiens bonitatem, quia ipsa bonitas est subsistens; et similiter remota relatione per intellectum, non relinquatur aliquid quasi substratum illi relationi, sed ipsamet relatio est res subsistens. Unde abstracta relatione, proprie loquendo,

nihil manet, neque absolutum, neque relatum, neque hypostasis, neque essentia. Sed verum est quod essentia potest intelligi, non intellecta bonitate, ut dicit Boetius, et similiter potest intelligi essentia, non intellecta paternitate vel relatione, sicut Judaei intelligunt, sed non per modum abstractionis. Sed non potest intelligi quod in divinis removeatur relatio et remaneat aliquid subsistens relationi, quia ipsamet ibi subsistit. Et ideo concedimus cum aliis, quod remota relatione, non manet hypostasis distincta in divinis; tum quia non manet distinctio, tum quia non manet subsistens relationi. Sed verum est quod si nunquam essent relationes quas fides distinguit, Deus esset et substantia et persona ex hoc quod subsisteret in esse suo, et substaret proprietatibus essentialibus, quibus ab essentiis aliis distingueretur.

Ad primum igitur dicendum, quod in divinis est accipere et absolutum et relatum; sed relatio non advenit absoluto sicut distinguens ipsum, sed per omnimodam identitatem rei. Sed id quod distinguitur relatione, est ipsa relatio; et hoc potest significari per modum subsistentis; et sic significatur nomine personae vel hypostasis, ut patet ex dictis.

Ad secundum dicendum, quod in creaturis hypostases distinguuntur per materiam et proprietates diversae sunt ostendentes distinctionem; sed in divinis hypostases non distinguuntur nisi per relationem: quia non est ibi invenire aliquam realem alietatem, nisi quae est secundum oppositionem relativam. Unde sicut in creaturis, subtracta per intellectum divisione materiae et quantitatis, non remanent hypostases distinctae; ita etiam in divinis subtracta oppositione relativa.

Ad tertium dicendum, quod hypostasis ponitur in definitione personae, quia persona addit aliquid supra hypostasim: non

quidem relationem, quia relatio est de intellectu hypostasis divinae, sicut de intellectu personae: sed addit determinatam rationem relationis, scilicet pertinens ad dignitatem: et ideo remota relatione, neque hypostasis intellectus, neque personae manet in divinis: quia etiam ex hoc ipso quod ponitur hypostasis divina, ponitur subsistens in proprietate nobili. Unde ratio nobilitatis quam addit persona, includitur in hoc quod est divina hypostasis. Unde sicut hypostasis humana nihil minus dicit quam persona, ita nec hypostasis divina.

Ad quartum dicendum, quod paternitate habet pater quod est quis, et quod est pater; non tamen sequitur quod filius non sit quis; quia hoc quo pater habet paternitatem, filius habet filiationem, quae etiam est relatio. Unde abstracta relatione, neque pater est quis, neque filius est quis; sed tamen uterque est quis sua relatione, sicut uterque est persona sua personalitate; et tamen personalitas unius non est personalitas alterius: et hoc quomodo sit patet ex praedictis, dist. 25, quaest. 1, art. 3, de communitate personae.

DISTINCTIO 26. QUAESTIO 2**Prooemium**

Deinde quaeritur de proprietatibus; et circa hoc quaeruntur tria: 1 an relationes sint in divinis; 2 utrum solis relationibus originis personae distinguantur; 3 de numero relationum, notionum, et proprietatum, et qualiter haec differant.

Articulus 1. Utrum relationes divinae sint omnino nihil

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis relationes omnino nihil sint. Sicut enim dicit Boetius, cuncta quae in divinam praedicationem veniunt, mutantur in substantiam; ad aliquid vero omnino non praedicatur. Sed quidquid est in Deo, praedicatur de ipso. Ergo relationes non sunt in Deo.

2. Praeterea, ipse dicit, quod relationes quibus pater refertur ad filium, et filius ad patrem, sunt similes relationibus quibus aliquid ad seipsum refertur, ut cum dicitur idem eidem idem. Sed tales relationes nihil secundum rem ponunt in eo de quo dicuntur, ut videtur dicere philosophus, sed sunt solum secundum intellectum. Ergo videtur quod relationes non sunt realiter in Deo.

3. Item omne quod advenit alicui et recedit ex sola habitudine alterius ad ipsum, sine omni sua mutatione, non ponit aliquid in ipso. Nihil enim potest advenire alicui de novo sine sui mutatione vel per se vel per accidens. Sed relationes hoc modo adveniunt et recedunt; sicut per mutationem alterius efficitur columna immobilis dextra et sinistra: sicut mortuo filio aliquis desinit esse pater, nulla mutatione circa ipsum facta. Ergo videtur quod relationes hujusmodi omnino nihil sunt in divinis.

4. Praeterea, si relatio est in divinis, aut est idem quod essentia, aut aliud. Si idem quod essentia, tunc cum essentia sit una in omnibus, et relatio erit una in omnibus; vel si personae distinguuntur relationibus, distinguuntur etiam in essentia: quod est haeresis Arii. Si aliud, ergo facit compositionem cum essentia; quod non potest esse. Ergo relatio omnino non est in

divinis.

5. Item, simplicissima seipsis distinguuntur. Sed personae divinae sunt simplicissimae. Ergo seipsis distinguuntur: ergo videtur quod non distinguantur aliquibus relationibus.

1. Contra, omne quod est in Deo vel est absolutum vel est ad aliquod aliud. Sed personae divinae non distinguuntur in aliquo absoluto, quia in absolutis tres personae unum sunt. Ergo vel non distinguuntur, vel relationibus distinguuntur. Si igitur relationes non sunt realiter in divinis, sed secundum rationem tantum, tunc pater et filius non realiter distinguuntur, et ita sequetur haeresis Sabellii. Oportet ergo relationes in divinis ponere.

2. Praeterea, pater refertur ad filium et ad spiritum sanctum, sed non eodem modo ad utrumque: quia ad unum generando, ad alium spirando. Ergo videtur quod oporteat in persona significare plures relationes, quibus ad alteram referatur, sicut in una essentia plures personas. Ergo sicut in divinis non tantum ponimus essentiam, sed etiam personas, quia invenimus plures personas in una essentia; ita oportet ponere etiam relationes.

Respondeo dicendum, quod apud omnes Catholicos certum est relationes esse in divinis. Sed in positione relationum inveniuntur diversae doctorum sententiae. Quidam dixerunt, ut Porretani, quod relationes in divinis sunt tantum assistentes. Quidam vero dixerunt, quod relationes in divinis sunt ipsae personae; et quod aliquando in abstracto significantur, hoc est solum propter modum loquendi; sicut dicimus, rogo benignitatem tuam, idest te benignum; et similiter resolvendae sunt omnes illae locutiones in quibus relationes vel proprietates in abstracto dicuntur. Alii dicunt,

quod relationes sunt personae et sunt in personis etiam secundum veritatem rei et non solum quantum ad modum loquendi: et omnes isti secundum aliquid verum dixerunt. Sed tamen ultima opinio continet totam veritatem. Et ad hujus intellectum sciendum est, quod, ut supra dictum est, dist. 8, quaest. 4, art. 3, in relatione, sicut in omnibus accidentibus, est duo considerare: scilicet esse suum, secundum quod ponit aliquid in ipso, prout est accidens; et rationem suam, secundum quam ad aliud refertur, ex qua in genere determinato collocatur; et ex hac ratione non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur; sicut omnes aliae formae absolutae ex ipsa sua ratione habent quod aliquid in eo quod dicuntur, ponant. Et ideo inveniuntur quaedam relationes nihil ponentes in eo de quo dicuntur; et hoc attendentes quidam philosophi dixerunt, quod relatio non est aliquod unum genus entium, nec est aliquid in rerum natura; sed est tantum quidam respectus respersus in omnibus entibus, et quod relationes sunt de intentionibus secundis quae non habent esse nisi in anima. Cui etiam Porretanorum opinio consentire videtur. Sed hoc falsum est: quia nihil quod est ens tantum in anima, in genere determinato collocatur. Unde distinguendum est inter relationes. Quaedam enim sunt quae habent aliquid in re, supra quod esse eorum fundatur, sicut aequalitas fundatur supra quantitatem; et hujusmodi relationes aliquid realiter in re sunt. Quaedam vero sunt quae non habent fundamentum in re de qua dicuntur, sicut dextrum et sinistrum in illis in quibus non sunt determinatae istae positiones secundum naturam, sicut in partibus animalis. Ibi enim, scilicet in animali, istae relationes realiter sunt, quia fundantur in diversis virtutibus determinatarum partium; sed in aliis non sunt nisi secundum rationem habitudinis unius ad alterum; et ideo dicuntur relationes rationis. Et hoc contingit quatuor modis, scilicet quod sint relationes rationis, et non rei. Uno modo, ut dictum est, in hoc art., paulo Sup., quando relatio non habet aliquid in

rei natura supra quod fundetur: et inde est quod quandoque contingit quod relatio realiter est in uno et non in altero: quia in uno habet motum quemdam supra quem fundatur, quem non habet in alio; sicut est in omnibus illis relationibus quibus Deus ad creaturam refertur, quae quidem realiter sunt in creatura, et non in Deo. Secundo modo quando relatio non habet aliquam realem diversitatem inter extrema, sicut relatio identitatis; et ideo hoc nihil ponit secundum rem, sed solum secundum rationem, ut cum dicitur idem eidem idem. Tertio modo quando designatur relatio aliqua entis ad non ens, ut cum dicitur quod nos sumus priores illis qui futuri sunt: ista enim prioritas non est aliqua relatio secundum rem, sed solum secundum rationem: quia relatio realis exigit utrumque extremorum in actu. Quarto modo quando ponitur relatio relationis: ipsa enim relatio per seipsam refertur, non per aliam relationem. Unde in creaturis paternitas non conjungitur subjecto per aliquam relationem mediam. Et hos ultimos duos modos ponit Avicenna. Primi duo possunt etiam extrahi ex verbis philosophi. Cum igitur istae relationes, paternitas et filiatio, habeant fundamentum aliquod in re, scilicet ipsam naturam, quae communicatur secundum communicationem naturae, constat quod sunt realiter in Deo; et propter simplicitatem sunt idem quod personae in quibus sunt, et propter veritatem relationum oportet quod alio modo significantur. Primi igitur attendentes in relationibus solum id quod ad alterum est, et non fundamentum quod habent in re, dixerunt, relationes assistentes esse, quasi ex habitudine alterius advenientes. Secundi attendentes fundamentum rei et simplicitatem divinam, dixerunt, quod relationes non sunt in personis, sed sunt ipsae personae. Tertii autem considerantes utrumque, dixerunt, quod sunt in personis propter veram rationem relationis, et quod tamen sunt personae propter simplicitatem; sicut deitas est in Deo, et tamen est Deus.

Ad primum igitur dicendum, quod dictum Boetii intelligitur de ad aliquid, prout ad alterum est: sic enim non praedicat aliquid in re de qua dicitur, sed ponit aliquid extra; sed tamen aliquae relationes, quantum ad esse suum, aliquid in re de qua dicuntur ponunt.

Ad secundum dicendum, quod in relatione identitatis duo est considerare: scilicet illud respectu cuius dicitur identitas, scilicet ipsa essentia, sicut aequalitas respectu quantitatis; et id cuius est identitas, quod dicitur idem secundum unam essentiam, sicut aequale, quod habet unam quantitatem. Et quia etiam unum numero est essentia quam pater filio communicat, ideo similitudo est harum relationum cum relatione identitatis, quantum ad id cuius respectu dicuntur; sed non est quantum ad ea quae invicem referuntur secundum illud. Unde etiam filius non dicitur idem patri masculine, sed neutraliter.

Ad tertium dicendum, quod quandocumque aliquid quod est de ratione rei, tollitur, oportet quod ipsa res auferatur, sicut remoto rationali destruitur homo. Ad rationem autem relationis quae habet fundamentum in re duo concurrunt; scilicet fundamentum rei, quod est quantitas, quae est causa hujus relationis: est etiam aliud de ratione ejus, scilicet respectus ad alterum: et utroque modo contingit in realibus relationibus destrui relationem: vel per destructionem quantitatis, unde ad hanc mutationem quantitatis sequitur per accidens mutatio relationis: vel etiam secundum quod cessat respectus ad alterum, remoto illo ad quod referebatur; et tunc relatio cessat, nulla mutatione facta in ipsa. Unde in illis in quibus non est relatio nisi secundum hunc respectum, veniunt et recedunt relationes sine aliqua mutatione ejus quod refertur.

Ad quartum dicendum, quod relatio realiter est idem quod

essentia, sed differunt solum ratione, sicut etiam bonitas ab essentia; et ex illa ratione relatio habet quod distinguat in divinis, quod non convenit essentiae.

Ad quintum dicendum, quod etiam personae divinae seipsis distinguuntur, inquantum personae secundum rem sunt ipsae relationes. Sed sicut persona, quantum ad modum significandi, non est idem quod relatio; ita etiam seipsis non distinguuntur, sed relationibus; sicut Deus per seipsum est Deus, quamvis deitas sit Deus, quia ipse est sua deitas.

Articulus 2. Utrum relationes originis distinguant hypostases

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod relationes originis non distinguant hypostases. Quod enim secundum intellectum sequitur substantiam, non potest esse principium alicujus distinctionis in substantiis. Sed relatio est de assequentibus substantiam in Deo, saltem secundum intellectum, sicut bonitas et sapientia, ut dicit Damascenus. Cum igitur hypostasis sit substantia, videtur quod distinctionem hypostasum relatio non facit.

2. Praeterea, ordo distinguendum debet respondere ordini distinctionum. Sed inter omnes distinctiones rerum, prima est distinctio divinarum personarum, cum sit processio personarum causa processionis creaturarum, ut supra, dist. 14, quaest. 1, art. 1, habitum est. Ergo videtur quod cum primum in entibus sit substantia, quod principium illius distinctionis non sit relatio, sed substantia.

3. Item, relatio non habet virtutem distinguendi, nisi secundum quod habet oppositionis rationem. Sed rationem oppositionis non habet nisi secundum quod ad alterum est. Ergo non distinguit nisi secundum quod ad alterum est. Sed secundum quod ad alterum est, non habet relatio quod sit res aliqua vel substantia vel hypostasis. Ergo relatio non poterit facere distinctionem realem hypostasum.

4. Praeterea, cum multae sint aliae relationes, quam relationes originis, quare secundum eas tantum divinae personae distinguuntur? Quia in divinis est invenire etiam aequalitatem et similitudinem, et hujusmodi, quae relationes quaedam sunt. Unde si istae non distinguunt, videtur eadem ratione quod nec

illae.

1. Contra, minimae distinctioni debet respondere pro principio illud quod minimum habet de ente, et quod minimam compositionem facit. Sed inter omnia alia relatio est debilioris esse, ut dicit Commentator, adeo quod quidam reputaverunt eam esse de intentionibus secundis, ut dictum est, artic. antec. Ergo videtur quod maxime competat ad distinctionem personarum.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod principium distinctionis hypostasum divinarum non est relatio, immo hypostases seipsis distinguuntur per solam originem; relationes autem manifestant distinctionem; sicut in creaturis proprietates non faciunt differre secundum numerum; immo talis differentia causatur ex divisione materiae, sed proprietates tantum manifestant eam. Sed hoc non potest esse: quia quae seipsis distinguuntur, ex seipsis habent aliquam rationem distinctionis, sicut substantia distinguitur a quantitate per id quod est in intellectu utriusque, quod est esse subsistens, et esse mensuram et hujusmodi. Si autem considerentur duae hypostases, hypostasis inquantum hypostasis, non habet in intellectu suo unde ab alia distinguatur, cum utraque sit hypostasis. Ergo oportet quod hoc habeat inquantum est hypostasis per aliquam determinationem in ipsa, vel secundum determinatam materiam, sicut in creaturis, quod non potest esse in Deo, vel secundum aliquid aliud. Si autem dicatur, quod haec est sola origo per quam determinate efficitur haec hypostasis, aut per originem intelligitur ipsa relatio originis, et hoc est quod ponimus; aut origo significatur per modum operationis, et sic nullo modo habet quod distinguat hypostases; immo quod sit ab hypostasi distincta: quia omnis operatio est individuorum distinctorum, secundum philosophum. Et ideo dicimus, quod

nihil aliud est principium distinctionis in divinis, nisi relatio. Cujus ratio est, quia omnis distinctio vel divisio est vel per quantitatem vel per formam, secundum philosophum. Secundum quantitatem vel materiam, divisio in divinis non est, cum non sit ibi quantitas et materia. Omnis autem distinctionis formalis principium est aliqua oppositio, ut largo modo sumatur oppositio, secundum quod etiam imperfectum et perfectum opponuntur, inquantum in uno est negatio vel privatio alterius. In omnibus autem oppositionibus alterum est ut perfectum, alterum ut imperfectum, praeter relationem; quod patet per se in affirmatione et negatione et privatione et habitu. Patet etiam in contrarietate: quia secundum philosophum, semper alterum contrariorum est sicut nobilius, et alterum sicut vilius et sicut privatio, ut album et nigrum, frigidum et calidum et hujusmodi omnia; et ideo nulla talis distinctio potest esse in divinis, ubi est omnimoda perfectio. In relativis autem neutrum est sicut privatio alterius, vel defectum aliquem importans. Cujus ratio est, quia in relativis non est oppositio secundum id quod relativum in aliquo est: sed secundum id quod ad aliud dicitur. Unde quamvis una relatio habeat annexam negationem alterius relationis in eodem supposito, non tamen ista negatio importat aliquem defectum, quia defectus non est nisi secundum aliquid quod in aliquo natum est esse: unde cum id quod habet oppositionem relativam ad ipsum, secundum rationem oppositionis non ponat aliquid, sed ad aliquid, non sequitur imperfectio vel defectus; et ideo sola talis oppositio competit distinctioni personarum.

Ad primum igitur dicendum, quod relatio divina habet aliquid inquantum est relatio, et aliquid inquantum est divina; inquantum enim divina, habet quod sit subsistens hypostasis, quia ibi nihil est accidens, nec aliqua forma inhaerens non subsistens; unde quamvis ex hoc quod est relatio, non habeat

quod distinguat hypostasim, quia sic omnis relatio hoc faceret; tamen habet hoc in quantum est relatio divina: sic enim non sequitur substantiam, immo est ipsa substantia.

Ad secundum dicendum, quod ordo distinctionis potest dupliciter considerari: vel quantum ad quantitatem distinctionis, vel quantum ad dignitatem et causalitatem. Si quantum ad quantitatem distinctionis, sic distinctio divinarum hypostasum est minima distinctio realis quae possit esse, ut supra habitum est, in corp. art. Et ideo tali distinctioni competit ens minimum, scilicet relatio. Sed quantum ad ordinem dignitatis et causalitatis, illa distinctio excellit omnes distinctiones; et similiter relatio quae est principium distinctionis, dignitate excellit omne distinguens quod est in creaturis: non quidem ex hoc quod est relatio, sed ex hoc quod est relatio divina. Excellit etiam causalitate, quia ex processione personarum divinarum distinctarum causatur omnis creaturarum processio et multiplicatio, ut supra habitum est, dist. 14, quaest. 1, art. 1.

Ad tertium dicendum, quod, quamvis relationi ex hoc quod ad alterum dicitur, non debeatur quod sit res quaedam, est tamen res aliqua secundum quod habet fundamentum in eo quod refertur; et ex hoc ulterius habet, in quantum est divina, quod sit hypostasis vel substantia: et ideo facit realem hypostasum distinctionem; sicut sapientia ex hoc quod est sapientia, non habet quod sit substantia; et tamen quia sapientia divina est substantia, Deus substantialiter est sapiens. Et ideo considerandum est, quod ubi est relatio secundum habitudinem tantum et non secundum aliquod esse naturale, ibi non requiritur distinctio suppositorum secundum rem, sed solum secundum rationem, ut cum dicitur idem eidem idem. Quando autem est ibi relatio non solum secundum habitudinem, sed secundum esse naturale, requiritur distinctio

suppositorum etiam realiter, ut aequalis aequali aequalis. Sed ubi ipsa relatio non tantum est realiter, sed etiam est ipsa substantia relati, ibi non tantum requirit, sed facit etiam suppositorum distinctionem.

Ad quartum dicendum, quod quia relatio non habet esse naturale nisi ex hoc quod habet fundamentum in re, et ex hoc collocatur in genere; inde est quod differentiae relationum essentiales sumuntur secundum differentias aliorum entium; ut patet ex philosopho ubi dicit, quod quaedam fundantur supra quantitatem, et quaedam supra actionem, et sic de aliis. Inde est quod secundum ordinem eorum in quibus fundantur relationes, est etiam ordo relationum. Sicut ergo videmus in his quae distinguuntur per essentiam, quod principia substantiae sunt distinguuntur, ut materia et forma, et aliae res accidentales sunt signa manifestantia distinctionem, ita est in his quae distinguuntur per relationem, quod relationes quae fundantur supra naturam rei, sunt distinguuntur, et aliae relationes sunt signa distinctionis. Relationes autem habentes fundamentum in natura rei, sunt relationes originis: paternitas enim fundatur in communicatione naturae; et ideo sancti ponunt, quod paternitate et filiatione pater et filius distinguuntur: sed aequalitas et similitudo demonstrant distinctionem. Unde Hilarius supra, dist. 25, per similitudinem divinarum personarum distinctionem probavit.

Articulus 3. Utrum notiones sint tantum quinque

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sint tantum quinque notiones. Quod enim innascitur alicui ex sola habitudine alterius ad ipsum, multiplicatur secundum multitudinem eorum quae ad ipsum comparantur: quia ad multiplicatam causam sequitur pluralitas in effectu. Sed relationes innascuntur ex sola habitudine alterius ad aliquem.

Ergo tot erunt relationes in Deo, quot sunt creaturae quae comparisonem ad ipsum habent.

2. Praeterea, in Deo fuerunt ab aeterno, secundum Augustinum, rationes rerum creandarum, quae non differunt ab invicem nisi relationibus secundum respectum ad creaturam. Ergo videtur quod quot sunt creaturae, quarum rationes sunt in Deo, tot sunt ibi etiam relationes.

3. Item, divinae personae non tantum comparantur ad invicem secundum naturam quam una ab alia accipit, sed etiam secundum alia attributa. Sed in omnibus illis comparisonibus intelliguntur aliquae relationes vel aequalitatis vel similitudinis. Ergo videtur quod tot sint relationes quot sunt ibi attributa.

4. Praeterea, ex omni operatione innascitur aliqua operantis relatio ad id circa quod est operatio. Sed in Deo secundum rationem distinguuntur plures operationes, ut est velle, intelligere et hujusmodi. Ergo sicut operationem generationis consequuntur secundum intellectum relationes originis, ita et ad alias operationes consequentur aliae relationes, sicut intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum: et ita multiplicabuntur relationes secundum numerum operationum.

5. Item, sicut pater et filius conveniunt in hoc quod comparantur ad spiritum sanctum ut principium; ita filius et spiritus sanctus conveniunt in hoc quod comparantur ad patrem sicut ad principium. Sed communis spiratio est quaedam relatio conveniens patri et filio. Ergo esse a patre erit alia relatio communis filio et spiritui sancto; et ita sunt plures quam quinque.

6. E contra videtur quod sint pauciores: quia, ut dictum est,

artic. praec., proprietates sunt subsistentes personae. Ergo sunt ibi proprietates tot, quot sunt personae subsistentes. Sed personae subsistentes non sunt nisi tres. Ergo proprietates non sunt nisi tres.

Respondeo dicendum, quod notionis, proprietatis et relationis differentia potest tripliciter assignari. Primo quantum ad rationem significationis; et sic sciendum est, quod paternitas dicitur relatio, secundum quod ad filium refertur; dicitur autem proprietas, in quantum soli patri convenit: dicitur notio, in quantum est principium formale innotescendi patrem. Secundo quantum ad ordinem intelligendi; quia cum nihil possit esse principium innotescendi aliquid, nisi sit sibi proprium, intellectum notionis praecedit intellectus proprietatis. Et quia proprietas non convenit nisi rei distinctae ab aliis, et distinctio in divinis non est nisi per oppositionem relationis; intellectum proprietatis in divinis praecedit intellectus relationis. Tertio quantum ad numerum; quia notiones sunt quinque, scilicet paternitas, filiatio, processio, innascibilitas, communis spiratio. Harum autem quatuor tantum sunt proprietates, quae uni personae tantum conveniunt, scilicet paternitas, innascibilitas, quae conveniunt tantum patri; filiatio, quae convenit tantum filio; processio, quae convenit tantum spiritui sancto. Communis autem spiratio non potest dici proprietas simpliciter, quia convenit duabus personis; sed secundum quid, secundum quod aliquid dicitur esse proprium ad aliquid; est enim proprium patris et filii respectu spiritus sancti. Harum etiam notionum quatuor sunt tantum relationes, scilicet paternitas, filiatio, processio, communis spiratio; innascibilitas enim non proprie dicitur relatio, nisi per reductionem, secundum quod negatio reducitur ad genus affirmationis, ut non homo ad genus hominis. Harum autem proprietatum vel notionum vel relationum, tres tantum sunt personales, scilicet constituentes

personas: unde habent quasi actum differentiae constitutivae, scilicet paternitas, filiatio, processio. Aliae duae sunt proprietates personae, sed non personales. Harum autem notionum quinque sufficientia sic patet. Ad hoc enim quod aliquid dicatur notio personae, tria requiruntur; primo quod ad originem pertineat, quia relationibus originis personae distinguuntur; secundo quod pertineat ad dignitatem, quia persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente; tertio quod dicat aliquid speciale, quia commune non est sufficiens principium innotescendi. Dico igitur, quod pertinens ad originem potest significari vel affirmative vel negative. Si affirmative, vel dicetur secundum rationem principii, ut a quo alius, vel secundum rationem ejus quod est a principio, ut qui ab alio. Utrumque istorum dicit originem in communi: unde neutrum potest esse notio. Oportet ergo quod determinetur secundum specialem modum originis, qui non est nisi dupliciter, ut supra probatum est, dist. 13, qu. 1, art. 2, scilicet per modum naturae, et per modum amoris; et secundum utrumque habemus duas relationes: unam quae designat rationem principii, et alteram quae designat rationem ejus quod est a principio; et sic sunt quatuor rationes, scilicet paternitas et filiatio quantum ad modum originis naturae; processio et communis spiratio quantum ad modum originis amoris. Si significatur negative, vel negatur ratio principii, vel ratio ejus quod est a principio. Si negatur ratio principii, non est ad dignitatem pertinens, et ideo non potest esse notio spiritus sancti, nec esse principium alicujus personae divinae. Si negatur ratio ejus quod est a principio; aut in speciali, aut in generali. Si in speciali, non potest esse notio; quia quanto affirmatio est magis specialis, tanto notio opposita est magis communis, sicut non homo est magis commune quam non animal; quia omne non animal est non homo; sed non convertitur. Si in generali, sic erit negatio specialis, et ad dignitatem pertinens; unde faciet notionem patris, quae est

innascibilitas quae significat non esse ab alio, secundum quod est proprietas patris. Quare autem dicatur innascibilitas per privationem nativitatis, specialiter infra dicetur, dist. 28, qu. 1, art. 1.

Ad primum igitur dicendum, quod relationes illae quae significantur in Deo ex habitu creaturarum ad ipsum, nihil realiter ponunt in Deo, ut ex praedictis, hac quaest. art. 1, patet; et ideo non sequitur quod secundum hoc in infinitum multiplicentur relationes realiter in Deo existentes.

Ad secundum dicendum, quod relationes illae secundum quas attenditur distinctio idearum, non sunt fundatae in esse divino, sed in intellectu ejus; unde realiter non habent esse in Deo, sed solum sunt intellectae ab ipso, sicut forma asini, et forma equi et hujusmodi; et non sicut bonitas et sapientia in ipso habent esse.

Ad tertium dicendum, quod aequalitas et similitudo non addunt aliquam relationem realem super paternitatem et filiationem; et ratio hujus infra dicetur, 31 dist., quaest. 1, art. 1.

Ad quartum dicendum, quod relationes quibus non subest aliqua realis distinctio in re quae refertur, non est relatio realis. Unde quandocumque aliqua operatio reflectitur in suppositum operans, ex reali operatione non innascitur aliqua realis relatio, sed rationis tantum; et ideo cum dicitur, quod Deus vel anima intelligit se, non importatur ibi aliqua realis relatio, sed rationis tantum.

Ad quintum dicendum, quod esse ab aliquo non dicit determinatum modum originis; et ideo non dicit specialem notionem, sed salvatur in duabus notionibus, scilicet filiatione

et processione, cum quibus non ponit in numerum, sicut nec aliquod commune cum propriis quae sub eo continentur, sed communis spiratio dicit determinatum modum originis, secundum quam pater et filius sunt principium spiritus sancti; et ideo dicit specialem notionem.

Ad sextum dicendum, quod quaelibet proprietas in divinis, et quidquid est ibi, est subsistens; non tamen oportet quod sint tot res subsistentes quot sunt proprietates; sed quot oppositio exigit realiter distinguens. Unde sicut in Deo bonitas et sapientia est subsistens, non tamen alia et alia res est subsistens, quia non habent oppositionem; ita etiam communis spiratio est subsistens, non tamen est alia res subsistens quam paternitas et filiatio, quia non habent oppositionem ad eam: unde in una re subsistente cum utroque esse potest. Nec tamen constituit personam in qua est, quia praesupponit secundum ordinem naturae paternitatem et filiationem, sicut et processio praesupponit generationem; et ideo non est personalis notio; et similiter innascibilitas, cum non habeat oppositionem ad paternitatem, in eadem re subsistente esse potest; et quia negatio importata consequitur secundum intellectum in ea positionem principii, ideo non constituit personam, sed est in persona constituta per paternitatem.

EXPOSITIO TEXTUS

Nihil quidem secundum accidens dicitur. Videtur ratio haec non valere; quia multa sunt accidentia inseparabilia, quae semper consequuntur subjectum inamissibiliter. Ad quod dicendum, quod omne subjectum accidentis potest intelligi sine accidente, quamvis quandoque accidens inseparabiliter sequatur subjectum; et ideo, quia ipsum suppositum relationis non potest intelligi sine relatione, cum ipsa relatio sit suppositum subsistens, non potest esse accidens. In omni enim accidente quod advenit, est quaedam compositio subjecti ad accidens, propter quod sine eo intelligi potest; et ubi est compositio, est mutabilitas quantum ad naturam compositionis; quia omne quod compositum est, divisibile est, nisi aliqua causa impediatur. Item omnes enim homines filii Dei sunt factura, idest creatione; non tamen omnis creatura habet nomen filiationis, sed solum illa quae ad imaginem est. Vel melius. Homo dicitur filius factura etiam per adoptionem, quia cum prius non esset filius, factus est filius; et non habet hoc ex origine nativitatis suae quod sit filius Dei, sicut habet aeternus filius. Et haec expositio consonat sequentibus. De hac filiatione adoptionis dicitur in 3, dist. 10, qu. 3, art. 1. Nec quidquam proprie, nisi filius. Hoc dicit, quia filiatio est tota substantia ipsius; unde essentia divina non excluditur, quia essentia divina in filio est filiatio. Origine non adoptione. Hoc est contra Nestorium et Photinum, qui dicebant, aliam esse personam Dei et hominis; et ita sequitur quod filius hominis non sit filius Dei naturaliter, sed per adoptionem. Veritate non nuncupatione. Contra Sabellium, qui dixit his nominibus, pater et filius nullam distinctionem in re subjacere. Nativitate non creatione. Contra Arium, qui dixit Dei filium creaturam. Alia patent ex his quae dicta sunt de spiritu sancto, dist. 18, qu. 1, art. 2.

DISTINCTIO 27. QUAESTIO 1

Prooemium

Positis tribus personalibus proprietatibus divinarum personarum, hic Magister determinat de ipsis proprietatibus in comparatione ad nomina personarum, et dividitur in partes tres: in prima ostendit quod in omnibus personalibus nominibus praedictae proprietates designantur; in secunda proponit generalem regulam ad inveniendum hujusmodi nomina, quae proprietates designant, ibi: et est hic advertenda quaedam generalis regula. Prima in duas: in prima ostendit quod dictae proprietates designantur in nominibus personalibus consuetis, scilicet nomine patris et filii et spiritus sancti; in secunda ostendit quod designantur etiam aliis nominibus personas significantibus, ibi: hic non est praetermittendum. Prima in duas: in prima ostendit quod praedicta nomina proprietates personarum designant; in secunda subjungit rationem, ibi: illae enim proprietates singulae singulis proprie conveniunt personis, quae scilicet determinant personas: unde in nominibus personarum intelliguntur, sicut determinans in determinato. Prima in duas: in prima ostendit quod nomina personarum designant proprietates praedictas; in secunda ostendit quod non est omnino idem modus significandi in nominibus proprietatum et nominibus personarum, ibi: non tamen videtur nobis omnino esse idem dicere, aliquid esse patrem et genuisse filium et cetera. Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo ponit objectionem ad alteram partem, ibi: videtur quod non sint eadem proprietates quas ponit Hilarius; tertio ponit solutionem, ibi: ad quod sine praejudicio aliorum dicimus. Et est hic advertenda quaedam generalis

regula. Hic ponit regulam ad inveniendum nomina personalia, et circa hoc tria facit: primo ponit regulam; secundo movet quaestionem circa regulam, et solvit eam, ibi: quaeritur hic, cum dicitur, Deus de Deo, lumen de lumine, et hujusmodi, utrum dicantur secundum substantiam; tertio ex solutione quasi elicit quamdam conclusionem, ibi: et est sciendum quod secundum nomina substantiae tantum dicitur illud de illo. Hic quaeruntur duo. Primo de ipsis notionibus vel proprietatibus. Secundo de nominibus personalibus, et praecipue de verbo. Circa primum duo quaeruntur: 1 qualiter proprietates ad invicem differant; 2 utrum proprietates vel relationes, operationes personales secundum intellectum praecedant, vel e converso.

Articulus 1. Utrum proprietates ad invicem distinguantur

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod proprietates ad invicem non distinguantur. Nulla enim est distinctio in divinis, nisi secundum originem. Sed una proprietas non oritur ab alia: quia sicut essentia non generat, ita nec proprietas. Ergo proprietates ad invicem non distinguuntur.

2. Praeterea, relatio est medium inter duo extrema. Sed inter duos terminos est una via media secundum rem, quamvis differat secundum rationem, sicut est eadem via a Thebis ad Athenas et e converso, ut dicit philosophus. Ergo videtur quod una relatione referatur pater ad filium et filius ad patrem; et ita ad minus paternitas et filiatio sunt una relatio.

3. Item, in divinis nihil invenimus distinctum secundum rem, nisi per oppositionem relativam. Sed sicut inter attributa essentiae, ut bonitatem et sapientiam, non invenitur aliqua oppositio, ratione cujus de se invicem praedicantur, quia bonitas est sapientia, et e converso; ita etiam proprietates unius personae non habent aliquam oppositionem ad invicem; alias non possent in eodem supposito esse. Ergo videtur quod non sint plures secundum rem, et quod una praedicetur de alia, ut dicatur: paternitas est innascibilitas, et e converso.

4. Praeterea, non magis distat ratio verbi a ratione filii, quam ratio ingeniti a ratione patris. Sed eadem notio designatur nomine verbi et filii, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod similiter eadem notio designetur nomine ingeniti et nomine patris; et sic innascibilitas et paternitas est una et eadem notio.

5. Item, unius personae ad aliam personam in divinis non est

nisi una relatio. Sed nomine patris, generationis et paternitatis importatur relatio patris ad filium. Ergo videtur quod omnia ista in divinis idem sunt: quod est contra Magistrum in littera.

Respondeo dicendum, quod in divinis, ut supra dictum est, dist. 26, qu. 1, art. 3, sunt quinque notiones; non tamen sunt quinque res, sed solum tres res, scilicet pater et filius et spiritus sanctus. Ad cujus intellectum sciendum est, quod in illo proprie aliqua multiplicantur et non unum sunt, cujus differentiis propriis distinguuntur, ut dicit philosophus, verbi gratia, isosceles, idest triangulus duorum aequalium laterum, et isopleuros, idest triangulus aequilaterus, distinguuntur differentiis trianguli; et ideo non dicimus quod sunt unus triangulus, sed plures. Non autem distinguuntur propriis differentiis figurae, immo sub una figurae differentia incidunt, quod est habere tria latera; et ideo dicuntur una figura, quae est triangulus; et ideo non potest dici quod sunt plures res, nisi de illis quae per differentiam rei distinguuntur. Differentia autem rei in divinis non est nisi per oppositionem relationis; et ideo non poterit dici quod sunt plures res, nisi secundum quod exigit ista oppositio. Unde paternitas et filiatio sunt duae res, et similiter pater et filius. Sed paternitas et communis spiratio non sunt duae res, quia non opponuntur relative; sed tantum duae relationes, quia distinguuntur differentiis relationis inquantum est relatio. Cum enim relatio dicatur secundum respectum ad alterum, differentiae relationis erunt secundum quod est ad diversa; et ideo, quia paternitate pater refertur ad filium, et communi spiratione ad spiritum sanctum, communis spiratio et paternitas sunt duae relationes, et similiter duae notiones, inquantum est alia et alia ratio innotescendi patrem in una et alia.

Ad primum igitur dicendum, quod oppositio secundum originem per prius secundum intellectum est in relationibus

originis quam in ipsis personis quae ab invicem oriuntur: quia personae non opponuntur nisi secundum quod huiusmodi relationes habent; et ideo relationes oppositae seipsis distinguuntur, sicut differentiae constitutivae; sed personae relationibus, sicut species differentiis.

Ad secundum dicendum, quod quidam dixerunt, ut Avicenna dicit, quod eadem numero relatio est in utroque extremorum; quod non potest esse, quia unum accidens non est in duobus subjectis; et ideo dicendum, quod in utroque extremorum est una relatio differens ab alia in quibusdam secundum speciem, sicut in illis quae diversis nominibus utrinque nominantur, ut paternitas et filiatio; sed in quibusdam non differunt specie, sed numero tantum, sicut quando utrumque est unum nomen, ut in similitudine et aequalitate; et tunc relatio quae est in uno sicut in subjecto, est in altero sicut in termino, et e converso; et ideo relatio secundum esse suum, prout in re fundamentum habet, non est medium, sed extremum; sed secundum respectum est medium; unde patet quod realiter distinguuntur.

Ad tertium dicendum, quod sicut attributa essentialia non sunt plures res, ita nec proprietates uni personae convenientes; sed sunt una res, quae est illa persona; sed tamen quia relatio manet in divinis etiam secundum communem rationem generis, manet etiam relationis distinctio, inquantum est relatio; et ideo potest dici quod sunt plures relationes, et una relatio de alia non praedicatur. Non sic autem est in essentialibus, quae non manent ibi secundum communem rationem generis; unde non distinguuntur secundum rationem alicujus communis, cujus ratio in Deo sit, si tamen accipiatur commune reale, ut significatur nomine primae impositionis; si vero accipiatur commune rationis, quod significatur nomine secundae impositionis, sic commune est omnibus quod sint

attributa; et ideo quia dividunt unum commune rationis, secundum hoc non praedicantur de invicem. Non enim dicimus quod hoc attributum sit illud attributum; sed quod est aliud attributum ab illo. Sed quia non dividunt unum commune reale, ideo ratione divinae simplicitatis secundum quodcumque nomen primae impositionis de se invicem praedicantur, ut dicatur: haec res est illa res; vel etiam propriis nominibus, ut: sapientia est bonitas.

Ad quartum dicendum, quod verbum et filius non distinguuntur differentia relationis; quia utrumque dicit relationem ejusdem ad idem; et propter hoc non importantur nomine verbi et filii duae relationes, sed una; similiter nomine doni et amoris; sed distinguuntur tantum secundum quod habent fundamentum in re, prout unum fundatur in emanatione naturae, scilicet filius, et aliud in emanatione intellectus, scilicet verbum; quae in Deo non nisi ratione differunt; et ideo verbum et filius differunt solum ratione et non relatione; sed ingenitus et pater non respectu ejusdem dicuntur; et ideo constat quod non est una relatio, vel notio.

Ad quintum dicendum, quod sicut est in essentialibus quod idem est secundum rem divina operatio et Deus et deitas, sed distinguuntur secundum rationem tantum fundatam in re; ita etiam est in personalibus, quod idem est secundum rem operatio personalis et persona et proprietates constituens personam; sed differunt tantum secundum rationem et modum significandi. Unde dico, quod eadem ratio significatur per haec tria, pater, paternitas, generatio; sed pater significat illam per modum hypostasis vel personae, paternitas per modum proprietatis, generatio per modum operationis.

Articulus 2. Utrum operatio personalis praecedat secundum rationem relationem personae

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod operatio personalis praecedat secundum intellectum relationem personae. Generatio enim, ut dictum est, dist. 5, qu. 1, art. 1, significat operationem personalem. Sed Magister in littera dicit, quod ideo est pater quia genuit. Ergo videtur quod generatio secundum intellectum praecedat relationem patris.

2. Praeterea, relatio paternitatis et operatio generationis se consequuntur. Aut ergo paternitas est principium hujus operationis quae est generatio, ut scilicet quia pater est, ideo generat; aut consequitur ipsam per modum effectus relictum ab ipsa, ut scilicet quia generat, est pater. Sed paternitas non est principium ipsius operationis; quia, ut dicit Anselmus, eo quod est Deus generat, et non eo quod est pater. Ergo videtur quod paternitas consequatur generationem secundum intellectum.

3. Item, omnis relatio secundum intellectum consequitur illud in quo fundatur; sicut aequalitas consequitur quantitatem. Sed, secundum philosophum, paternitas et filiatio fundantur in operatione. Ergo paternitas sequitur operationem generationis secundum intellectum.

4. Praeterea, sicut se habet generatio activa ad patrem, ita se habet generatio passiva vel nativitas ad filium. Sed filiatio nullo modo praecedat nativitatem secundum intellectum, sed semper consequitur. Ergo nec paternitas generationem activam, sed consequitur eam. Ergo videtur quod etiam paternitas secundum intellectum generationem activam sequatur.

1. Contra, operatio, secundum philosophum, est individuorum distinctorum, vel singularium. Sed non est distinctum quid in divinis nisi per relationem. Ergo intellectum operationis personalis praecedit intellectus relationis.

2. Praeterea, principium operationis propriae alicujus oportet quod sit forma propria ejus. Sed generatio est propria operatio patris. Cum igitur nulla forma patris potentiae sit propria nisi paternitas, videtur quod paternitas sit principium generationis in patre, et ita praecedit secundum intellectum.

Respondeo dicendum, quod secundum illos qui dicunt, quod relationes non distinguunt nec constituunt personas, sed tantum manifestant constitutas et distinctas, relatio consequitur operationem personalem absolute secundum intellectum. Sed quia non invenitur aliquid distinguens personas et constituens eas nisi relatio secundum rationem suae oppositionis; ideo dico, quod relatio, inquantum est constituens personam, praecedit secundum intellectum operationem. Secundum hoc ergo dico, quod ipsa relatio potest tripliciter considerari. Vel inquantum est relatio absolute, et ex hoc non habet quod praecedat operationem, immo magis quod sequatur. Vel inquantum est relatio divina quae est constituens personam et ipsa persona subsistens; et sic praecedit secundum intellectum operationem. Vel inquantum est ipsa operatio personalis; et sic sunt simul secundum intellectum, et idem.

Ad primum igitur dicendum, quod cum dicit Magister, quod quia genuit est pater, accipit generationem non prout significatur per modum operationis, sed prout significatur per modum proprietatis constituentis personam; et sic secundum intellectum praecedit personam constitutam et distinctam. Sic enim generationem pro paternitate ponunt, sicut etiam supra

praecedenti distinct. Vel dicendum quod attendit ad relationem secundum quod relatio est, et non secundum quod est relatio divina constituens personam et distinguens. Vel potest melius dici, quod in hoc quod dicit, quod est pater quia genuit, non importatur aliquis ordo per modum causae, sed potius identitas relationis; unde etiam ipse dicit, quod ideo est filius quia genitus, et quia filius ideo genitus, ex verbis Augustini.

Ad secundum dicendum, quod, ut supra dictum est, dist. 7, qu. 1, art. 1, principium generationis in divinis non potest esse tantum natura, nec iterum tantum proprietates; sed natura divina prout est in patre, vel proprietates quae est paternitas. Unde Anselmus non dicit totum quod exigitur ad principium generationis. Ut enim totum complectamur, oportet dici quod non tantum quia Deus est, generat, vel quia pater, sed quia Deus pater.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de relatione secundum rationem relationis absolute; sed haec relatio quae est paternitas, habet aliquid ultra: quia cum sit divina, constituit personam, et est ipsa persona constituta, ratione cuius praecedit secundum intellectum operationem.

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio in patre et filio: quia forma propria generati nullo modo est principium generationis activae vel passivae, sed consequens, et quasi terminus; et ideo filiatio nullo modo praecedit intellectum nativitatis; sed forma generantis propria est principium generationis activae: et ideo oportet quod praecedat intellectum generationis.

DISTINCTIO 27. QUAESTIO 2**Prooemium**

Deinde quaeritur de verbo; et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum verbum proprie sit in divinis; 2 utrum dicatur essentialiter, vel personaliter tantum; 3 utrum in verbo importetur respectus ad creaturam.

Articulus 1. Utrum verbum dicatur proprie in divinis

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod verbum non proprie in divinis dicatur. Omne enim nomen quod significat corporalem operationem, non potest Deo convenire nisi metaphorice. Sed verbum est hujusmodi: dicitur enim a verberatione aeris ut dicit Priscianus. Ergo verbum proprie de Deo non dicitur.

2. Praeterea, inter omnia quae apud nos sunt, verbum videtur magis esse transiens, vel de magis transeuntibus, nec est quid subsistens. Sed quidquid dicitur in divinis, est permanens et subsistens. Ergo videtur quod verbum de Deo non proprie dicatur.

3. Si dicas, quod de Deo dicitur non verbum vocis, sed verbum cordis. Contra. Hoc verbum definiens Anselmus dicit, quod dicere summo spiritui nihil est aliud, quam cogitando intueri. Sed cogitare Deo non convenit, quia cogitatio dicit quemdam discursum rationis inquirentis et procedentis ex uno in aliud. Ergo videtur quod nec verbum aut dicere Deo conveniat.

4. Praeterea, verbum cordis videtur esse quaedam conceptio intellectus. Sed nihil concipitur ab intellectu nisi species rei intelligibilis, quam apud se format. Cum igitur Deus non cognoscat per speciem aliquam, sed se per essentiam suam videat, et sic cognoscat omnia; videtur quod non sit ibi proprie verbum intellectus.

1. Contra, Joan. 1, 1: in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum.

2. Praeterea, nihil aliud est verbum, ut infra Augustinus dicit,

dist. 18, quam genita sapientia. Sed genita sapientia est in Deo. Ergo videtur quod et verbum.

Respondeo, absque omni dubio confitendum est, Deum esse verbum, et proprie verbum dici. Ad cujus intellectum sciendum est, quod in nobis, ut quaedam Glossa ordinaria super Joan. dicit, invenitur triplex verbum; scilicet cordis, et vocis, et quod habet imaginem vocis; cujus necessitas est, quod cum locutio nostra sit quaedam corporalis operatio, oportet quod ad ipsam concurrant ea quae ad omnem motum corporalem exiguntur. Oportet autem ad hoc quod sit motus corporalis hominis, qui scilicet est per deliberationem, quod praecedat deliberatio et iudicium in parte intellectiva. Sed quia intellectus est universalium, et operationes singularium, ideo, ut dicitur 3 de anima, oportet esse quamdam virtutem particularem quae apprehendit intentionem particularem rei, circa quam est operatio; et tertio oportet quod sequatur motus in corpore per virtutes motivas affixas musculis et nervis; ut quasi videatur esse quidam syllogismus, cujus in parte intellectiva habeatur major universalis, et in parte sensitiva habeatur minor particularis, et demum sequatur conclusio operationis particularis, per virtutem motivam imperatam; ipsa enim operatio se habet in operabilibus sicut conclusio in speculativis, ut dicitur 7 Metaphysic. Si ergo accipiatur locutio secundum quod est in parte intellectiva tantum, sic est verbum cordis, quod etiam ab aliis dicitur verbum rei, quia est immediata similitudo ipsius rei; et a Damasceno dicitur, quod est naturalis intellectus motus, velut lux ejus et splendor; et ab Augustino dicitur verbum animae impressum. Secundum autem quod est in imaginatione, quando scilicet quis imaginatur voces quibus intellectus conceptum proferre valeat, sic est verbum quod habet imaginem vocis, et quod ab aliis dicitur verbum speciei vocis, et a Damasceno dicitur verbum in corde enuntiatum, et ab Augustino dicitur verbum animi sinu

cogitatum. Secundum autem quod jam est in corporali actione per motum linguae et aliorum instrumentorum corporalium, dicitur verbum vocis; et a Damasceno verbum quod est Angelus, scilicet nuntius, intelligentiae, et ab Augustino verbum cum syllogismis pronuntiatum. Dico igitur, quod verbum vocis, et quod habet imaginem vocis, non potest dici in divinis, nisi metaphorice; sed verbum cordis quod consistit in intellectu tantum, dicitur etiam per prius de Deo quam de aliis. Sed tamen sciendum est, quod in operationibus intellectus est quidam gradus. Primo enim est simplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis, et hoc nondum habet rationem verbi. Secundo est ibi ordinatio illius intelligibilis ad manifestationem vel alterius, secundum quod aliquis alteri loquitur, vel sui ipsius, secundum quod contingit aliquem etiam sibi ipsi loqui, et haec primo accipit rationem verbi; unde verbum nihil aliud dicit quam quamdam emanationem ab intellectu per modum manifestantis. Et quia potest esse duplex intuitus, vel veri simpliciter, vel ulterius secundum quod verum extenditur in bonum et conveniens, et haec est perfecta apprehensio; ideo est duplex verbum: scilicet rei prolatae quae placet, quod spirat amorem, et hoc est verbum perfectum; et verbum rei quae etiam displicet; unde dicit Augustinus quod verbum dicitur animo impressum, quamvis res ipsa displiceat aut non placeat.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis nomen verbi impositum sit a motu corporali, quod est ultimum in nostra locutione; tamen impositum est ad significandum omne quod dicitur vel exterius vel interius. Unde quamvis interpretatio nominis non conveniat Deo, convenit tamen res significata per nomen, sicut frequenter contingit, ut dictum est, dist. 26, qu. 1, art. 1, de hoc nomine persona.

Ad secundum dicendum, quod verbum vocis neque permanet

neque subsistit in nobis, sed verbum cordis nostri permanet, quamvis non subsistat: et ideo patet quod quamvis verbum non habeat ex ratione verbi quod permaneat vel subsistat, tamen habet diversas rationes perfectionis, secundum quod in diversis invenitur; et ideo verbum divinum habet quod sit permanens et subsistens; sicut et de amore supra, dist. 10, qu. 1, art. 1, dictum est.

Ad tertium dicendum, quod sine dubio cogitatio in Deo proprie non est; sed Anselmus per similitudinem nomen cogitationis posuit. Sicut enim in cogitatione est exitus rationis ab uno in aliud per collectionem, ita etiam ratio verbi, ut dictum est, in corp. art., completur in quadam emanatione et exitu ab intellectu; unde addit supra simplicem intuitum intellectus aliquid cogitationi simile.

Ad quartum dicendum, quod intellectus divinus non intelligit essentiam suam per aliquam speciem differentem essentialiter aut realiter ab ipsa essentia; nihilominus tamen ipse intelligit essentiam suam per essentiam suam; unde essentia se habet ut intelligens et ut intellecta et ut quo intelligitur; et in quantum se habet ut intelligens, sic vere et proprie est ibi ratio intellectus; et in quantum se habet ut id quod intelligitur, est ibi vere ratio intellecti; sed in quantum se habet ut quo intelligitur, sic est ibi ratio verbi.

Articulus 2. Utrum verbum dicatur personaliter

Quaestiuncula 1

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod verbum non dicatur personaliter; sicut enim dicit Augustinus, verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. Sed notitia dicitur essentialiter. Ergo et verbum.

2. Praeterea, omne illud quod potest intelligi non intellecta distinctione personarum, est essentielle in divinis. Sed non intellecta distinctione personarum, adhuc potest intelligi quod intellectus divinus manifestat se sibi, et manifestat se creaturae. Cum ergo verbum non addat aliquid supra rationem intellectus nisi ordinem manifestationis, videtur quod verbum sit essenziale, sicut et intelligere.

3. Item, verbum est terminus hujus actus qui est dicere; nihil enim dicitur nisi verbum. Sed quaelibet persona potest dicere se, et potest dicere essentiam suam. Ergo essentia est verbum, et quaelibet persona est verbum; et ita verbum essentialiter dicitur. Nec potest dici, quod quilibet eorum dicat se verbo patris; quia perfectius est dicere verbo proprio, quam alterius; et ita, cum unaquaeque persona perfectissime se dicat, videtur quod quaelibet dicat se verbo proprio; sed non verbo proprio quod sit ab ipsa; quia sic essent plures personae quam tres. Ergo verbo proprio quod est ipsa.

4. Praeterea, ut dictum est, artic. antec., verbum dicit conceptionem intellectus. Sed conceptus intellectus nullus est nisi species intelligibilis formata in intellectu. Ergo in Deo non potest esse verbum nisi illud quod se habet per modum speciei,

et quo intelligitur. Sed hoc est principium intelligendi, in quo aliquid intelligitur, et quo intelligitur. Ergo videtur quod si filius diceretur tantum verbum personaliter, filius esset principium actus intelligendi in patre, quod supra improbatum est, in 5 distinct., ab Augustino.

5. Contra est quod Augustinus dicit, quod eo dicitur verbum in divinis quo filius et quo sapientia genita. Sed ista omnia dicuntur personaliter. Ergo videtur quod et verbum.

6. Praeterea, Augustinus dicit, quod quamvis sint tres qui dicant, tamen non est ibi nisi unum verbum. Ergo videtur quod verbum tantum dicatur personaliter.

7. Item, verbum, ut dictum est, art. antec., dicit ordinem cujusdam exitus, et conceptionem intellectus, et dicitur ad aliquid, sicut in littera dicitur. Omnia autem haec videntur ad personas pertinere. Ergo videtur quod verbum sit personale.

Quaestiuicula 2

1. Ulterius quaeritur circa hoc: si verbum dicatur personaliter, utrum solus filius dicendus sit verbum. Videtur quod non. Quia sicut filius exit a patre ut manifestans ipsum, ita et spiritus sanctus. Ergo ratio verbi utrique aequaliter convenit.

2. Praeterea, intellectus est quasi medium inter naturam quam sequitur, et voluntatem quam praecedit. Sed medium pertinet ad utrumque extremorum. Cum ergo verbum dicat processionem intellectus, videtur quod non magis dicatur filius

verbum, qui procedit per modum naturae, quam spiritus sanctus, qui procedit per modum voluntatis.

3. Item, causa manifestatur per effectum. Sed intellectus divinus est causa omnium creaturarum, sicut intellectus artificis causa artificiatorum. Ergo omnes creaturae possunt dici verbum Dei.

1. Contra est quod dicit Augustinus, quod sicut in Trinitate solus filius dicitur verbum, ita solus spiritus sanctus dicitur donum. Ergo sicut donum non convenit filio, ita nec verbum spiritui sancto.

Quaestiuncula 1

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod dicere de Deo dicitur tripliciter: quandoque enim dicere est idem quod intelligere, et sic est essenziale; quandoque autem dicere idem est quod generare, et sic est notionale; quandoque autem dicere est idem quod creare, et sic dicere connotat respectum ad creaturam, et est essenziale. Dicunt igitur quod huic actui non respondet verbum nisi quantum ad secundum modum dicendi; et ideo quamvis dicere dicatur essentialiter et personaliter, tamen verbum non dicitur nisi personaliter. Sed hoc non videtur verum: quia non est intelligibile quod aliquid dicatur et non sit verbum; unde oportet quod quoties dicitur dicere toties dicatur verbum. Alii dicunt, quod dicere nihil aliud est in universali quam manifestare intellectum suum. Potest autem homo manifestare intellectum suum vel alteri, sicut verbo vocali, vel sibi ipsi, sicut verbo cordis. Ita dicunt, quod utroque modo Deus manifestat intellectum suum, scilicet condendo creaturam, quae est verbum ipsius, quasi verbum vocabile, et generando

filium, secundum quod manifestat se apud seipsum, et hoc est idem quod verbum cordis. Unde dicunt, quod verbum dictum de Deo semper est personale. Sed hoc non videtur verum: quia si inquiratur quid sit istud verbum quo aliquis sibi loquitur, non invenitur esse nisi conceptio intellectus. Conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species intellecta. Unde oportet quod verbum vel dicatur ipsa operatio intelligendi, vel ipsa species quae est similitudo rei intellectae; et sine utroque istorum non potest quis intelligere: utrumque enim istorum est id quo quis intelligit formaliter. Et ideo impossibile est quod accipiendo hoc modo verbum, aliquis intelligat nisi verbo intellectus sui, quod sit vel operatio ejus, vel ratio operationis ad eam, sicut medium cognoscendi se habens, quae est species rei intellectae. Unde cum pater intelligat se, si non esset ibi nisi verbum personale, quod est filius, oporteret quod pater intelligeret filio, quasi formaliter: et hoc supra improbatum est, dist. 5, quaest. 3, art. 1. Et ideo dicendum est cum aliis, quod hoc nomen verbum ex virtute vocabuli potest personaliter et essentialiter accipi. Non enim significat tantum relationem, sicut hoc nomen pater, vel filius, sed imponitur ad significandum rem aliquam absolutam simul cum respectu, sicut hoc nomen scientia; sed in hoc differt, quia relatio quae importatur hoc nomine scientia, non est relatio originis, secundum quam referatur scientia ad illud a quo est; sed est relatio secundum quam refertur ad illud ad quod est, scilicet ad scibile; sed hoc nomen verbum importat relationem secundum quam refertur ad illud a quo est, scilicet ad dicentem. Hujusmodi autem relationes in divinis contingit esse dupliciter: quaedam enim sunt reales, quae requirunt distinctionem realem, sicut paternitas et filiatio, quia nulla res potest esse pater et filius respectu ejusdem; quaedam autem sunt relationes rationis tantum, quae non requirunt distinctionem realem, sed rationis, sicut relatio quae importatur in hoc nomine operatio. Habet enim operatio

respectum implicitum ad operatorem a quo est: nec in divinis differunt operans et operatio, nisi ratione tantum. Si igitur relatio importata hoc nomine verbum, sit relatio rationis tantum, sic nihil prohibet quin essentialiter dicatur, et videtur sufficere ad rationem verbi, secundum quod a nobis in Deum transmittitur; quia in nobis, ut dictum est, art. praec., nihil aliud est verbum nisi species intellecta, vel forte ipsa operatio intelligentis: et neutrum eorum realiter distinguitur ab essentia divina. Si autem importet relationem realem distinctionem exigentem, oportet quod personaliter dicatur, quia non est distinctio realis in divinis nisi personarum. Et est simile de amore, qui secundum eandem distinctionem essentialiter et personaliter dicitur, ut supra dictum est, dist. 18, quaest. 1, art. 1. Cum enim verbum sit similitudo ipsius rei intellectae, prout est concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alterum; ista species in divinis potest accipi dupliciter: vel secundum quod dicit id quo aliquid formaliter in divinis intelligitur; et sic, cum ipsa essentia per se intelligatur et manifestetur, ipsa essentia erit verbum; et sic verbum et intellectus et res cuius est verbum, non differunt nisi secundum rationem, sicut in divinis differunt quo intelligitur et quod intelligitur et quod intelligit; vel secundum quod species intellecta nominat aliquid distinctum realiter ab eo cuius similitudinem gerit; et sic verbum dicitur personaliter, et convenit filio, in quo manifestatur pater, sicut principium manifestatur in eo quod est a principio per modum intellectus procedens. Sed tamen in usu sanctorum et communiter loquentium est quod hoc nomen verbum relationem realiter distinguentem importat, ut dicit Augustinus, quod verbum idem est quod sapientia genita; et ideo ista quaestio parum valet, quia non est de re, sed de vocis significatione, quae est ad placitum; unde in ea plurimum valet usus, quia nominibus utendum est ut plures, secundum philosophum; de rebus autem iudicandum secundum

sapientes. Cum enim de rebus constat, frustra in verbis habetur controversia, ut dicit Magister, Lib. 2, dist. 14. Sed tamen ea quae in divinis dicuntur, non sunt extendenda nisi quantum sacra Scriptura eis utitur.

Ad primum igitur dicendum, quod notitia non dicit totam rationem verbi: quia notitia et sapientia dicuntur per modum quiescentis et manentis in eo cuius sunt; et ideo nunquam dicuntur nisi essentialiter, quamvis possint esse appropriata: sed verbum dicit quamdam emanationem intellectus, et exitum in manifestationem sui; et ideo, quia exitus iste potest intelligi vel secundum rem distinctam, prout filius exit a patre, vel secundum rationem tantum, prout intelligere est ab intellectu divino; ideo verbum quandoque essentialiter et quandoque personaliter dicitur, sicut et amor.

Ad secundum dicendum, quod non intellecta distinctione personarum, adhuc intellectus divinus potest manifestare seipsum et ad se et ad alterum. Ad alterum, sicut creando creaturam, vel inspirando cognitionem sui creaturae. Ad seipsum, per modum quo aliquis convertitur supra id quod intellexit, ut manifestum fiat utrum verum sit vel non quod intellectu percipit; hoc enim proprie est loqui in corde. Propter quod habet aliquid simile cognitioni; non tamen esset ibi manifestatio principii in aliquo realiter distincto et existente per modum intellectus in eadem natura, non intellecta distinctione personarum.

Tertium conceditur.

Ad quartum dicendum, quod nullo modo est concedendum quod pater intelligat a filio, vel quod intelligat in filio, sicut in objecto vel specie qua cognoscitur: quia hoc poneret filium habere aliquam rationem principii ad patrem. Sed tamen

concedendum est quod pater intelligit in filio et seipsum et alia, inquantum videt filium esse similitudinem suam et omnium aliorum, sicut principium videtur in eo cujus est principium, quamvis et in seipso videatur. Possum enim videre hominem in imagine sua, quamvis ipsum etiam per se videam. Ita quamvis pater seipsum videat in se et omnia alia, tamen omnia potest videre in filio, et seipsum, sicut et seipsum in creatura videre potest, inquantum ipsum creatura repraesentat, quamvis imperfecte.

Ad quintum quod in contrarium objicitur, dicendum, quod Augustinus accipit verbum prout dicit realem exitum et distinctionem a dicente, et non secundum quod ad rationem verbi sufficit distinctio rationis; et ideo accipit verbum tantum personaliter.

Ad sextum dicendum, quod in divinis non est nisi tantum unum verbum; et tamen est ibi verbum personale et essentielle, quia persona non distinguitur ab essentia; unde nec excluditur per dictionem exclusivam.

Ad septimum dicendum, quod omnia illa quae dicuntur, possunt accipi realiter vel secundum rationem; et utrumque sufficit ad rationem verbi; et ideo potest dici essentialiter et personaliter.

Quaestiuncula 2

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod si verbum personaliter sumatur, soli filio convenit, et non spiritui sancto; quia spiritus sanctus procedit per modum voluntatis; et ideo proprie dicitur amor et donum; sed procedere per modum naturae vel intellectus convenit filio; et ideo ipse proprie et

genitus et verbum dicitur.

Ad primum ergo quod objicitur, dicendum, quod ad rationem verbi non solum exigitur esse manifestativum: quia sic cujuslibet causae esset verbum suus effectus, quod non potest dici nisi metaphorice; sed oportet quod in illo verbo intelligatur processio intellectus, et hoc non convenit spiritui sancto.

Ad secundum dicendum, quod spiritus sanctus procedit a duobus; et ideo sua processio est per modum conformitatis amoris, quae est ex unione voluntatis in volentibus; et propter hoc procedit tantum per modum voluntatis. Sed tam processio intellectus quam processio naturae, est ab uno tantum; non autem ab uno secundum quod unitur alteri, si sit perfectum agens sicut est agens divinum; et ideo uterque modus processionis convenit illi personae quae solum ab uno est.

Ad tertium dicendum, quod creatura non potest dici proprie verbum, sed magis vox verbi; sicut enim vox manifestat verbum, ita et creatura manifestat divinam artem; et ideo dicunt sancti, quod uno verbo Deus dixit omnem creaturam; unde creaturae sunt quasi voces exprimentes unum verbum divinum; unde dicit Augustinus: omnia clamant: Deus fecit. Sed hoc non dicitur nisi metaphorice.

Articulus 3. Utrum verbum dicat semper respectum ad creaturam

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod verbum semper respectum dicat ad creaturam. Sicut enim dicit Augustinus: dixit et facta sunt, idest: verbum genuit, in quo erat ut fieret creatura. Sed per hoc ponitur respectus ad creaturam. Ergo videtur quod verbum dicat respectum ad creaturam.

2. Praeterea, Augustinus in principio Joan. dicit, quod verbum est operativa potentia patris. Sed operativa potentia dicitur per respectum ad creaturam. Ergo et verbum.

3. Item, Anselmus dicit, quod Deus dicendo se, dixit omnem creaturam. Sed dicendo genuit verbum sibi aequale. Ergo videtur quod verbum quod genitum est a patre, ponat respectum ad creaturam, secundum quod per verbum creaturae dicuntur a Deo.

4. Praeterea, artificata non cognoscuntur ab artifice nisi secundum quod convertitur ad formam artis quam apud se habet. Ergo idem est artifice converti ad artem suam et ad artificata, et intelligere utrumque. Sed verbum est ars omnium eorum quae a summo artifice condita sunt. Ergo videtur quod nunquam fiat conversio intellectus paterni ad artificata, nisi per hoc quod ad verbum convertitur; et e converso quandocumque convertitur ad verbum, ad artificata convertitur. Ergo videtur quod verbum semper accipiendum sit cum respectu ad creaturam.

5. Contra, nihil quod dicit respectum ad creaturam, convenit Deo ab aeterno, ut dominus et hujusmodi. Sed verbum convenit Deo ab aeterno, quia in principio erat verbum, Joan.

1, 1. Ergo verbum non dicit respectum ad creaturam.

6. Praeterea, omne nomen connotans effectum in creatura, significat divinam essentiam. Sed verbum est personale, ad minus quandoque. Ergo videtur quod verbum non dicat respectum ad creaturam.

Respondeo dicendum, quod verbum non semper dicitur secundum respectum ad creaturam; sed quandoque cum respectu, et quandoque sine respectu; et hoc sic patet. Verbum enim sive dicatur personaliter, sive essentialiter, est species concepta, in qua est similitudo ejus quod dicitur, et dicentis, quando aliquis seipsum dicit. Constat autem quod divina essentia, sive pater, praehabet in se similitudinem omnis creaturae, sicut exemplar. Unde illud quod significatur ut species vel similitudo patris aut essentiae divinae, si perfecta similitudo sit, continebit in se similitudinem omnium rerum. Sed quamvis aliquid sit species vel similitudo alterius, non tamen oportet quod semper quandocumque convertitur in speciem, convertatur in illud cujus est species vel similitudo; quia in speciem vel in imaginem contingit fieri conversionem dupliciter: vel secundum quod est species talis rei, et tunc est eadem conversio in rem et speciem rei; vel in speciem secundum quod est res quaedam; et sic non oportet quod eadem conversione convertatur quis per intellectum in speciem rei et in rem; sicut quando aliquis considerat imaginem inquantum est corpus lapideum, et inquantum est similitudo Socratis vel Platonis. Dico igitur, quod cum ipse Deus sit similitudo et species omnium rerum, duplex conversio intellectus potest fieri in ipsum; vel absolute secundum quod est res quaedam; vel inquantum est similitudo omnium rerum; et utroque modo seipsum Deus cognoscit, et supra se convertitur; quamvis non diversa, sed una operatione. Unde si verbum accipiatur prout consequitur intuitum intellectus

divini, secundum quod absolute seipsum intuetur, sic verbum absolute dicitur in divinis sine respectu ad creaturam, sive essentialiter sive personaliter dicatur. Si autem verbum consequatur intuitum intellectus divini prout convertitur supra se, inquantum est similitudo omnium rerum et exemplar; tunc etiam in verbo accipitur respectus ad creaturam ut est respectus artis ad artificiata; et sic proprie verbo competit nomen artis. Si tamen verbum accipiatur secundum ordinem manifestationis ad alterum, sic semper dicit respectum ad creaturam; quia talis manifestatio divini intellectus est per educationem creaturarum.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis in verbo sit unde fiat omnis creatura, nihilominus tamen consideratio verbi et ejus cujus est verbum non dependet a consideratione creaturae; et ideo verbum non de necessitate dicit respectum ad creaturam.

Ad secundum dicendum, quod verbum dicitur potentia operativa patris per modum artis; unde inquantum significatur ut ars, significatur per respectum ad creaturam. Sed non de necessitate sic intelligitur quando significatur ut verbum, sicut patet de spiritu sancto, qui ipse est amor quo pater diligit filium; et iste amor est ratio amoris quem in creaturam habet, quae in sui similitudinem dilectionis adducit; et inquantum est amor absolute significatur nomine amoris, non connotando aliquem respectum ad creaturam; sed inquantum est ratio eorum quae liberaliter creaturae conferuntur, significatur nomine doni, quod respectum ad creaturam importat. Sic est de nomine verbi et nomine artis; quia verbum potest absolute dici; sed ars dicit respectum ad artificiata.

Ad tertium dicendum, quod uno et eodem verbo pater dixit se et omnem creaturam; tamen diversa est consideratio verbi

secundum quod per illud dicitur pater et creaturae. Non enim deest cognitio absoluta sui ipsius, nec etiam cognitio absoluta creaturarum, nec etiam cognitio comparata, secundum quod cognoscit se esse causam illorum; quamvis istae tres cognitiones non differant realiter in ipso, sed ratione tantum; et ideo non exigitur ad intellectum verbi, secundum quod eo intelligitur pater dixisse seipsum, respectus ad creaturam; sed secundum quod eo intelligitur creaturas dixisse; et ideo verbum absolute et cum respectu ad creaturam intelligitur.

Ad quartum dicendum, quod artifex potest converti ad speciem artis quae apud ipsum est, tripliciter. Vel secundum quod est similitudo rei per ipsum fiendae; et sic absolute convertitur in rem artificiatam, nullam considerationem habens de arte sua. Vel in ipsam speciem artis, secundum esse quod habet in anima ejus; et sic est consideratio absoluta ipsius speciei, inquantum est res quaedam; nec aliquid tunc de re artificiatam considerat. Vel comparando unum ad alterum, dum considerat illam speciem quae apud se est, esse causam eorum quae ab ipso fiunt. Et ita etiam est de intellectu divino, secundum quod convertitur supra seipsum, vel inquantum est res quaedam, vel prout est similitudo rerum tantum, vel prout illa res quae est similitudo est causa eorum quae sibi assimilant; quamvis istae cognitiones in Deo simul sint, et realiter non differant.

Ad quintum dicendum, quod verbum non dicit respectum ad creaturam in actu, sed quasi in habitu, sicut donum; et ideo utrumque aeternum est.

Ad sextum dicendum, quod omnis effectus creaturae est communis totius Trinitatis. Unde quidquid dicit respectum ad creaturam, ducit in cognitionem essentiae, sicut in effectu suo causa cognoscitur. Sed quia non tantum essentia habet ordinem ad creaturam, sed etiam processio personalis, quae

est ratio processionis creaturarum; ideo potest etiam aliquid personale cum respectu ad creaturam significari; et tunc tale nomen principii significabit personam principaliter, sed ex consequenti ducet in intellectum essentiae; et sic est in nomine verbi et in nomine doni.

EXPOSITIO TEXTUS

Natura igitur divina si pater est genuit filium. Istud non sequitur; quia quamvis secundum rem idem sit pater et generatio, tamen per verbum generationis significatur illa proprietas ut inhaerens et determinans illud de quo dicitur; et ideo quia essentia non determinatur a proprietate ut per se subsistente, non dicitur quod essentia generet. Sed pater significat eandem proprietatem ut per se subsistentem, et ideo propter identitatem rei dicitur, quod essentia est pater. A se invicem differunt. Differentia non proprie in divinis est; quia opponitur similitudini, sicut diversitas unitati; tamen hic large accipitur pro distinctione.

DISTINCTIO 28. QUAESTIO 1

Prooemium

Hic determinat Magister de notionibus personarum quae non sunt personales; et dividitur in partes duas: in prima determinat de innascibilitate quae est proprietas personae, quamvis non sit proprietas personalis; in secunda de hoc nomine principium, quod nec est proprietas personalis nec personae, 29 dist., ibi: est praeterea aliud nomen multiplicem notans relationem. Prima in duas: in prima ostendit qualiter pater dicatur ingenitus; in secunda qualiter e contrario omne quod genitum dicitur, de filio sit accipiendum, ibi: sciendum est quoque, quod sicut solus filius dicitur verbum vel imago; ita etiam ipse solus dicitur sapientia nata vel genita. Circa primum duo facit: primo ostendit qualiter pater ingenitus dicatur; secundo movet quaestionem ex dictis, ibi: praeterea quaeri solet (...) utrum similiter diversum sit esse patrem et esse filium; an idem. Circa primum duo facit: primo ostendit qualiter nomen ingeniti a sanctis accipitur; secundo qualiter ab eis etiam quandoque taceatur, ibi: illud etiam taceri non oportet, quod Ariani ex eo probare nitebantur, alterius substantiae esse patrem, alterius filium. Circa primum duo facit: primo ostendit qualiter pater ingenitus dicatur; secundo ostendit quae sit notio patris quam nomen ingeniti designat, ibi: si autem vis scire quae sit proprietas secundum quam dicitur pater ingenitus, audi Hilarium. Circa primum tria facit: primo exponit ingeniti significationem; secundo ponit expositionis manifestationem, ibi: hoc exemplis planum faciendum est; tertio excludit quamdam dubitationem; circa cujus solutionem diversorum opiniones narrat, ibi: ideo solet quaeri, utrum sicut solus pater dicitur ingenitus, ita ipse solus

debeat dici non genitus. Sciendum quoque est, quod sicut solus filius dicitur verbum vel imago; ita etiam ipse solus dicitur sapientia nata vel genita. Hic ostendit qualiter filius dicatur sapientia genita; et circa hoc duo facit: primo ostendit dicti significationem; secundo excludit dubitationem ex dictis, ibi: cave lector qualiter hoc intelligas; ubi duo facit secundum duas dubitationes quas removet. Secunda incipit ibi: illud etiam sciri oportet, quia, cum supra dictum sit, imaginem relative dici de filio (...) interdum tamen reperitur secundum substantiam dici; et utraque per se patet in littera. Hic est duplex quaestio. Primo de innascibilitate. Secundo de imagine. Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum innascibilitas sit notio vel proprietas patris; 2 utrum sit personalis proprietas ejus. Utrum autem innascibilitas vel ingenitus conveniat spiritui sancto, habitum est supra, 13 dist., quaest. 1, art. 1.

Articulus 1. Utrum innascibilitas sit proprietas patris

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod innascibilitas non sit notio vel proprietas patris. Ut enim in littera habetur, cum pater ingenitus dicitur, non quid sit, sed quid non sit, ostenditur. Sed negatio non potest esse sufficiens principium notificandi aliquid. Ergo cum notio dicatur illud quod est principium cognoscendi personam, videtur quod ingenitum non dicat aliquam notionem patris.

2. Praeterea, si ingenitum sit proprietas patris; aut hoc erit secundum quod intelligitur negative, aut secundum quod intelligitur privative. Sed non secundum quod intelligitur negative; quia sic convenit ei quod non generatur; et sic convenit essentiae et spiritui sancto. Similiter nec secundum quod privative; quia privatio semper ponit imperfectionem in eo cujus est, cum privatio sit ejus quod natum est haberi et non habetur. Ergo videtur quod ingenitus nullo modo sit notio vel proprietas patris.

3. Praeterea, cum personae divinae non distinguantur nisi per relationes, nihil potest esse proprietas vel notio divinae personae, quod non est in genere relationis. Sed ingenitus non est in genere relationis. Ergo non est notio personae divinae. Probatio mediae. Sicut se habet inferius ad superius, ita se habet negatio superioris ad negationem inferioris, et e contra. Quanto enim homo est in paucioribus quam animal, tanto magis negatio animalis de paucioribus praedicatur quam negatio hominis. Sed generatio prout significat relationem, est minus commune quam relatio. Ergo negatio generationis est plus commune quam non relatio, et ita praedicatur de illa; et salvatur cum ea, sicut commune cum proprio. Sed quidquid

salvatur cum opposito generis, non est contentum sub genere. Ergo ingenitus cum salvetur cum eo quod est non relatio, non est in genere relationis.

4. Item, ingenitum convenit patri, secundum quod est principium. Sed ipse non est principium solum per generationem, sed etiam per spirationem. Ergo videtur quod non debeat notificari per negationem generationis, sed per negationem processionis, quae est commune ad utrumque, ut dicatur improcessibilis; vel secundum specialem rationem utriusque processionis, ut sicut dicitur ingenitus, ita dicatur inspirabilis.

1. Contra est quod in littera per Hilarium dicitur.

2. Praeterea, illud quo persona divina distinguitur ab aliis personis, est notio vel proprietas ejus. Sed ingenitum soli patri convenit, ut supra, 13 dist. qu. 1, art. 4, habitum est. Ergo est notio vel proprietas patris.

Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum, pater est principium totius divinitatis; unde etiam Dionysius dicit, quod in patre est fontana divinitatis. Unde si in divinis personis esset ordo qui poneret prius et posterius, pater esset primum principium. Sed quia ibi non est talis ordo, loco ejus quod est primum, dicimus principium non de principio. Unde pater potest dupliciter innotescere: vel inquantum est de non principio, et sic innotescit per notionem innascibilitatis: vel inquantum est principium; et sic, quia principium dicitur secundum emanationem quae ab ipso est, secundum duplicem modum emanationis in divinis, duabus notionibus innotescit; scilicet paternitate, inquantum est principium per generationem; et communi spiratione, inquantum est principium spiritus sancti per spirationem amoris; et sic patet

quod in universo sunt tres notiones patris.

Ad primum igitur dicendum, quod aliqua dictio dicitur ponere aliquid dupliciter: vel ita quod illud quod ponit sit de intellectu ejus sicut aliquid essentiae ipsius, ut homo ponit animal; vel quia praesupponit illud quasi in quo fundatur, quamvis non sit de essentia ejus; sicut omne accidens ponit substantiam. Dico ergo, quod hoc nomen ingenitus non ponit aliquid quod constituat intellectum ipsius: quia hoc non posset esse nisi poneret aliquam rationem principii, vel in communi vel in speciali; quia nihil aliud notionale potest patri convenire, et quocumque modo dicatur non ponet in numerum innascibilitas cum paternitate, quia commune non ponit in numero cum proprio; sed tamen ponit aliquid quod praesupponit ut id in quo fundatur; et ex hoc est quod quidam dixerunt, quod ingenitus aliquid ponit, et quidam quod nihil. Sed quamvis nihil ponat quod sit de intellectu ejus constitutive, non tamen sequitur quod non possit esse notio; quia illud cujus ratio consistit in remotione, optime per negationem certificatur, sicut caecitas et hujusmodi: et hujusmodi est ratio primi, vel ejus quod est non de principio esse, quia primum est ante quod nihil.

Ad secundum dicendum, quod ingenitus non importat negationem absolutam, sed aliquo modo privationem. Omnis enim negatio quae est in aliquo subjecto determinato, potest dici privatio. Unde in 8 Metaph. dicitur, quod privatio est negatio in subjecto vel in substantia. Unde dico, quod haec negatio quam importat ingenitus, intelligitur ut fundata in ratione principii, secundum quod est notio patris; et hoc modo non convenit nec essentiae nec spiritui sancto, quibus non competit esse principium per originem alicujus divinae personae: nec iterum filio, cui convenit affirmatio opposita. Sed ex hoc non sequitur quod in patre sit aliqua imperfectio.

Quamvis enim privatio semper sit ejus quod natum est haberi; tamen hoc contingit tripliciter, ut dicit philosophus 5 Metaph. Vel quando aliquid non habet quod natum est haberi a quocumque, quamvis ipsum non sit natum habere, sicut pes non dicitur habere visum: vel quando non habet illud quod natum est haberi a suo genere, quamvis non ab ipso nec ab aliquo suae speciei, sicut talpa non habet visum: vel quando non habet illud quod natum est habere, et quando et ubi et secundum alias condiciones; et sic proprie dicitur privatio, et imperfectionem importat: et hoc modo nihil privative in Deo dicitur; sed aliis primis modis potest dici. Sed quantum ad primum modum potest ingenitum dici de essentia et de spiritu sancto, ut supra, dist. 13, accepit Hieronymus; sed quantum ad secundum modum dicitur tantum de patre: quia ipse est principium notionaliter, et non habet generationem passivam quam habet filius, qui etiam notionaliter principium est.

Ad tertium dicendum, quod in genere continetur aliquid dupliciter: vel per se et proprie, sicut species, et ea quae recipiunt praedicationem generis; vel per reductionem, sicut principia generis, ut materia et forma ad substantiam; et unitas et punctus ad quantitatem; quamvis neutrum sit quantitas. Ita etiam nulla negatio vel privatio est in genere per se: quia non habet aliquam quidditatem nec esse; sed reducitur ad genus affirmationis, secundum quod in non esse intelligitur esse, et in negatione affirmatio, ut dicit philosophus, quia omnis privatio per habitum cognoscitur, et remotio per positionem; et sic etiam non relatio est in genere relationis, quamvis ea de quibus dicitur ista negatio, non sint in illo genere.

Ad quartum dicendum, quod in hoc quod dicitur ingenitum, removetur a patre esse ab alio simpliciter, et non solum secundum aliquem determinatum modum. Quare autem nominetur per negationem specialis processio, scilicet

generationis, potest assignari triplex causa: una est, quia processio spiritus sancti secundum ordinem naturae praesupponit generationem filii: et ideo, quia negato priori removetur posterius, ad remotionem generationis a principio fontali, sequitur processiois remotio per modum amoris: secunda est, quia per hoc quod dicitur ingenitus, secundum quod est notio patris, tollitur omnis modus consequendi generationem: hoc enim convenit patri in quantum est principium generationis, ut nullo modo generationem consequatur. Generationem autem consequitur aliquid secundum intellectum tripliciter: vel sicut genitum, ut filius; vel sicut per generationem acceptum, ut essentia divina; vel sicut a generato procedens, ut spiritus sanctus. Unde nulli horum convenit ingenitus secundum praedictum modum. Tertia potest esse ratio, quia negatio ingeni fundatur super rationem principii, ut dictum est, in corp. art. Quamvis autem pater sit principium utriusque processiois divinae, sola tamen ratio per quam est principium generationis, est proprietas personalis, constituens personam patris, scilicet paternitas; et ideo etiam per generationis negationem eadem persona convenientius et magis proprie notificatur.

Articulus 2. Utrum innascibilitas sit proprietas personalis patris

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod innascibilitas sit proprietas personalis patris. Sicut enim paternitas convenit tantum patri, ita et innascibilitas. Sed paternitas est proprietas personalis ejus. Ergo et innascibilitas.

2. Praeterea, persona dicit aliquid distinctum proprietate ad dignitatem pertinente. Sed innascibilitas magis videtur pertinere ad dignitatem quam paternitas; quia paternitas communicatur etiam creaturis, non autem innascibilitas. Ergo innascibilitas magis est proprietas personalis quam paternitas.

3. Item, persona non potest intelligi nisi intelligatur aliquid constituens ipsam in personalitate sua. Sed, ut in littera dicitur, potest intelligi ingenitus, etiam si non intelligatur pater. Ergo oportet quod innascibilitas constituat personam patris; et ita videtur quod sit proprietas personalis.

4. Praeterea, illud quod est principium personalis operationis, videtur esse proprietas personalis, quia propria operatio est a propria forma operantis. Sed innascibilitas est principium generationis in patre. Dicitur enim, quod pater generat, quia est ingenitus; unde quaerit delicias in consortio filii. Ergo videtur quod innascibilitas sit proprietas personalis.

1. Contra, quidquid dicitur per positionem, non constituitur negative vel privative tantum. Sed pater nominat aliquid positive. Ergo persona patris non constituitur per innascibilitatem, quia nihil ponit in intellectu suo.

Respondeo dicendum, quod sicut est in inferioribus, quod

quidquid consequitur ad esse perfectum, non est constitutum illius rei, ita etiam in divinis quidquid secundum intellectum praesupponit aliquid quo persona constituitur, non potest esse constitutum personae; et inde est quod communis spiratio non potest esse proprietas personalis, quia praesupponit in patre et filio generationem activam et passivam, quibus illae personae constituuntur. Similiter innascibilitas, cum ponat negationem, quae fundatur super rationem principii, ut dictum est, art. praeced., praesupponit secundum intellectum rationem principii supra quam fundatur, scilicet paternitatem; et ideo non potest constituere personam patris, nec potest esse personalis proprietas.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod convenit soli patri, potest probari quod sit proprietas patris, non autem quod sit proprietas personalis, nisi constitueret personam patris ad similitudinem differentiae constitutivae.

Ad secundum dicendum, quod quidquid habet negatio de dignitate, habet ab affirmatione supra quam fundatur; et ideo innascibilitas quae fundatur supra talem paternitatem, pertinet ad dignitatem sicut talis paternitas; et sicut innascibilitas non communicatur creaturae, ita nec talis paternitas, scilicet quae non est ab alio principio, quamvis communicetur paternitas absolute.

Ad tertium dicendum, quod remota paternitate per intellectum, non remanet hypostasis patris; et quod dicitur in littera, quod remanet ingenitum, est intelligendum quantum ad communem rationem ingeniti et patris, quia separatim inveniuntur in diversis; non autem secundum quod utrumque ponitur proprietas patris. Nihilominus tamen, etiam remota paternitate, remaneret ingenitum in Deo, non quasi proprietas vel notio alicujus personae; sed quasi attributum essentiae, ut

immensus et increatus.

Ad quartum dicendum, quod innascibilitas non est principium generationis in patre quasi forma eliciens hanc operationem, sed solum quasi ponens aliquam conditionem circa generationem. Sicut enim videmus in alterationibus, quod prima alteratio est quam operatur alterans non alteratum; et ex hoc quod non est alteratum, alteratio quam facit, est prima: ita etiam prima generatio est quae est generantis non generati; unde conditionem istam, quod sit prima generatio, habet ex hoc quod generans est ingenitus. Sed principium formale quasi eliciens generationem, est forma patris, quae est paternitas, sicut calor est principium calefactionis in calido.

DISTINCTIO 28. QUAESTIO 2**Prooemium**

Deinde quaeritur de imagine; et circa hoc tria quaeruntur: 1 quid sit imago; 2 utrum imago in divinis dicatur essentialiter vel personaliter; 3 si dicatur personaliter, utrum conveniat filio tantum.

Articulus 1. Utrum definitio imaginis: imago est species indifferens ejus rei ad quam imaginatur, sit competens

1. Ad primum sic proceditur, et ponitur definitio Hilarii talis: imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens. Videtur autem quod sit incompetens. Imago enim est secundum imitationem in exterioribus. Sed species non est de extrinsecis rei; immo dicit quidditatem intrinsecam. Ergo male ponitur in definitione imaginis.

2. Praeterea, imago proprie dicitur quod est ad imitationem alterius. Sed species indifferens duorum non est ad imitationem alterius, immo est id in quo imitatio attenditur. Ergo imago non debet dici species, sed habens speciem.

3. Item, eorum quae in infinitum distant, non potest esse indifferentia. Sed creatura est imago Dei, a quo tamen in infinitum distat. Ergo indifferens male ponitur in definitione imaginis.

4. Praeterea, in definitionibus non debet esse circulus. Sed ex hac definitione sequitur circulus; definit enim imaginem per rem imaginatam, et imaginatum non potest definiri nisi per imaginem. Ergo videtur quod male definiat.

5. Item, de ratione imaginis est aequalitas et similitudo, ut patet ex alia ejus definitione, quod imago est rei, ad rem coaequandam, indiscreta et unita similitudo. Cum igitur in praedicta definitione nihil ponatur ad aequalitatem et similitudinem pertinens, videtur quod sit diminuta.

Respondeo dicendum, quod ratio imaginis consistit in

imitatione; unde et nomen sumitur. Dicitur enim imago quasi imitago. De ratione autem imitationis duo consideranda sunt; scilicet illud in quo est imitatio, et illa quae se imitantur. Illud autem respectu cuius est imitatio, est aliqua qualitas, vel forma per modum qualitatis significata. Unde de ratione imaginis est similitudo. Nec hoc sufficit, sed oportet quod sit aliqua adaequatio in illa qualitate vel secundum qualitatem vel secundum proportionem; ut patet quod in imagine parva, aequalis est proportio partium ad invicem sicut in re magna cuius est imago; et ideo ponitur adaequatio in definitione ejus. Exigitur etiam quod illa qualitas sit expressum et proximum signum naturae et speciei ipsius; unde non dicimus quod qui imitatur aliquem in albedine, sit imago illius; sed qui imitatur in figura, quae est proximum signum et expressum speciei et naturae. Videmus enim diversarum specierum in animalibus diversas esse figuras. Ex parte autem imitantium duo sunt consideranda; scilicet relatio aequalitatis et similitudinis, quae fundatur in illo uno in quo se imitantur; et adhuc ulterius ordo: quia illud quod est posterius ad similitudinem alterius factum, dicitur imago; sed illud quod est prius, ad cuius similitudinem fit alterum, vocatur exemplar, quamvis abusive unum pro alio ponatur. Et ideo Hilarius ad significandum ordinem et relationem se imitantium, dixit: imago est ejus rei ad quam imaginatur; ad designandum vero id in quo est imitatio, dixit: species indifferens.

Ad primum igitur dicendum, quod non in imitatione quorumcumque exteriorum est ratio imaginis; sed eorum quae sunt signa quodammodo speciei et naturae; et ideo posuit speciem potius quam qualitatem.

Ad secundum dicendum, quod ista definitio data est per causam: non enim illud quod est imago, est ipsa species in qua fit imitatio, proprie loquendo; sed indifferentia speciei est

causa quare dicatur imago. Vel dicatur, quod utrumque potest dici imago; et illud quod imitatur, et id in quo est imitatio, quamvis non ita proprie; et sic definit Hilarius.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque quantum attingit ad rationem imaginis, tantum attingit ad rationem indifferentiae: secundum enim quod differt, non est imago. Invenitur tamen quidam gradus perfectionis imaginis. Dicitur enim quandoque imago alterius, in quo invenitur aliquid simile qualitati alterius, quae designat et exprimit naturam ipsius; quamvis illa natura in ea non inveniatur; sicut lapis dicitur esse imago hominis inquantum habet similem figuram, cui non subsistit natura illa cujus est signum; et sic imago Dei est in creatura, sicut imago regis in denario, ut dicit Augustinus; et sic est imperfectus modus imaginis. Sed perfectior ratio invenitur quando illi qualitati quae designat naturam substantiae, subest natura in specie, sicut est imago hominis patris in filio suo: quia habet similitudinem in figura, et in natura quam figura significat. Sed perfectissima ratio imaginis est quando eandem numero formam et naturam invenimus in imitante cum eo quem imitatur; et sic est filius perfectissima imago patris: quia omnia attributa divina, quae sunt per modum qualitatis significata, simul cum ipsa natura sunt in filio, non solum secundum speciem, sed secundum unitatem in numero.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicit: ejus rei ad quam imaginatur, est circumlocutio exemplaris. Unde ponitur in virtute unius dictionis, et ponitur convenienter in definitione imaginis, sicut prius in definitione posterioris, et non e converso. Exemplar enim prius est imagine; unde non est ibi circulus.

Ad quintum dicendum, quod indifferentia speciei intelligitur et

similitudo et aequalitas, qualis ad imaginem requiritur; unde illae duae definitiones quasi in idem redeunt.

Articulus 2. Utrum imago dicatur essentialiter

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imago non dicatur essentialiter. Ut enim supra, dist. 27, dictum est ab Augustino, nihil est absurdus quam imaginem ad se dici. Sed illud quod essentialiter dicitur in divinis, ad se dicitur. Ergo absurdum est ut essentialiter dicatur.

2. Praeterea, imago de ratione sua, ut dictum est, art. praeced., importat ordinem. Sed in divinis non est nisi ordo originis. Cum igitur nihil importans originem, in divinis essentialiter dicatur, videtur quod nec imago.

3. Item, ex absolutis vel essentialibus non potest probari personarum distinctio: quia in essentialia Trinitatis potest deducere naturalis ratio; non autem in personarum distinctionem. Sed supra, 2 distinct., qu. 1, art. 4, probata est distinctio personarum ex ratione imaginis. Ergo imago non dicitur essentialiter.

1. Contra est quod in littera dicitur per Augustinum et Hilarium.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. praeced., imago potest dici dupliciter: vel id quod imitatur aliquem, vel id in quo est imitatio. Si dicatur imago prout proprie accipitur id quod imitatur alterum; sic essentia divina non potest dici imago, sed exemplar; cujus imago est creatura: quia imago praesupponit ordinem ad aliquod principium: essentia autem divina non habet aliquod principium; sed tamen sic aliqua persona potest dici imago alterius, inquantum persona praesupponit sibi secundum ordinem naturae aliam personam. Unde sic imago, secundum quod proprie de Deo dicitur,

semper est personale. Si autem dicatur imago id in quo est imitatio, sic natura divina est imago; quia in ipsa est duplex imitatio. Una personae ad personam, secundum quod filius in natura divina quam habet a patre, imitatur patrem. Alia creaturae ad creatorem, inquantum creatura imitatur creatorem, sed imperfecte, secundum aliquam similitudinem bonitatis ipsius. Et quantum ad primam imitationem, quae scilicet est personae ad personam, imago in recto significabit essentiam, sed in obliquo faciet intellectum personarum; sic enim idem erit imago quod natura divina personarum in ea se imitantium; et sic accepit supra Hilarius. Unde probavit ex ratione imaginis et unitatem essentiae et distinctionem personarum. Sed quantum ad secundam imitationem, quae est creaturae ad creatorem, imago significabit divinam essentiam, et connotabit respectum ad creaturam quae imitatur ipsam; et sic accepit ibidem Augustinus; unde ex ratione imaginis non probavit nisi unitatem essentiae.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 3. Utrum spiritus sanctus possit dici imago

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus possit dici imago. Primo per Damascenum qui dicit, quod spiritus sanctus est imago filii.

2. Praeterea, sicut filius imitatur patrem, per omnia consimilis sibi, ita etiam spiritus sanctus. Sed hoc est quod requiritur ad perfectam rationem imaginis, ut dictum est, art. 1 hujus quaest. Ergo spiritus sanctus est imago patris.

3. Si dicis, quod spiritus sanctus non habet hoc quod sit similis patri per omnia, ex ratione processionis, sicut filius hoc habet in quantum procedit ut genitus; contra: quia processio spiritus sancti non tantum est processio amoris, sed processio amoris divini. Sed processio amoris divini, in quantum hujusmodi, habet quod sit in plenitudine ejusdem naturae. Ergo videtur quod spiritus sanctus ex processione sua habeat quod sit imago.

4. Praeterea, dicitur absolute, quod spiritus sanctus est aequalis patri, et similis, et connaturalis; quamvis hoc non habeat ex ratione suae processionis absolute. Cum igitur similitudo et aequalitas et connaturalitas constituent perfectam rationem imaginis; videtur quod spiritus sanctus absolute sit imago.

1. Contra est quod Hilarius dicit, quod aeternitas est in patre, et species in imagine, et usus in munere. Sicut ergo munus vel donum est proprium spiritus sancti, ita imago filii. Hoc idem videtur per Augustinum, supra, distinct. 27.

Respondeo dicendum, quod imago, secundum quod personalis

dicitur, convenit tantum filio, et non spiritui sancto. Cujus ratio diversimode assignatur. Quidam enim dicunt, quod cum imago ponat imitationem in exterioribus, et notionalia in divinis sint quasi exteriora, filius convenienter dicitur imago patris, quia imitatur patrem etiam in aliqua notione, scilicet in communi spiratione; non autem spiritus sanctus, qui nullam notionem communem cum patre habet. Sed hoc non videtur conveniens propter duo: primo, quia notionalia in divinis non se magis habent per modum exteriorum quam essentialia, praeter illa quae sunt assequeantia substantiam, secundum Damascenum; et ideo imitatio in illis adhuc faceret rationem imaginis. Secundo, quia secundum relationem originis non attenditur in divinis similitudo aut aequalitas, vel dissimilitudo vel inaequalitas, ut ex verbis Augustini habitum est supra, 20 distinct. Ad rationem autem imaginis requiritur similitudo et aequalitas, ut dictum est, art. 1 hujus quaest. Et ideo alii dicunt, quod impossibile est unius rei esse plures imagines immediate ducentes in illam, nisi per materiam divisas; nec etiam e contrario est possibile quod idem sit imago plurium; et ideo, cum patris imago sit filius, non potest etiam esse imago spiritus sanctus: quia sic plures essent imagines unius. Nec item potest esse quod spiritus sanctus sit imago patris et filii: quia sic idem esset imago immediata plurium. Istud etiam non videtur conveniens propter duo: primo, quia spiritus sanctus refertur ad patrem et filium ut ad unum principium; unde posset esse imago eorum ut sunt unum principium ejus, sicut homo est imago totius Trinitatis. Secundo, quia non est major ratio quare non possunt esse unius plures imagines quam unius plures similes vel aequales; hoc enim convenit in divinis, scilicet quod plures sint similes vel aequales unius, non per divisionem materiae, sed per distinctionem relationum. Et ideo dicendum cum aliis, quod quamvis diversitas rationis attributorum non sufficiat ad distinctionem realem processio- num, tamen sufficit ad diversas notiones eorum, ut

supra, 13 dist., quaest. 1, art. 3, dictum est: et ideo quamvis spiritus sanctus sua processione accipiat naturam; quia tamen sua processio non est per modum naturae, non dicitur nec est generatio quia generatio est processio per modum naturae; et per consequens non dicitur filius. Ita etiam dico quod filius ex ratione processionis suae habet quod sit imago, et in quantum procedit ut filius, quia filius dicitur ex hoc quod habet naturam patris; et in quantum procedit ut verbum, quia verbum, ut dictum est, dist. 27, quaest. 2, art. 1, est quaedam similitudo in intellectu ipsius rei intellectae. Sed spiritus sanctus non habet hoc ex ratione suae processionis, quia procedit ut amor; et ideo sicut non dicitur filius, quamvis accipiat sua processione naturam patris; ita nec imago, quamvis habeat similitudinem ad patrem.

Ad primum igitur dicendum, quod Damascenus large accipit imaginem pro quacumque similitudine.

Ad secundum dicendum, quod quamvis spiritus sanctus imitetur patrem, non tamen habet ex ratione suae processionis ut imago dicatur; et ideo non dicitur imago sicut non dicitur filius.

Ad tertium dicendum, quod identitas rei in divinis non praejudicat distinctioni secundum rationem in veritate attributorum; et ideo quamvis sapientia, in quantum est divina, sit essentia, nihilominus manet ibi propria ratio sapientiae praeter rationem essentiae, et similiter ratio voluntatis praeter rationem naturae et intellectus; et propter hoc etiam remanet distinctio in processionibus quae sunt per modum voluntatis et intellectus et naturae, ad minus secundum rationem; et diversitas rationum causat diversitatem nominum; unde illa nomina nunquam concurrerent in idem, nisi rationes in eadem re fundarentur; et quia processio per modum voluntatis et

naturae non eidem competit in divinis, ideo nec nomina se consequuntur quae proprias rationes processionum demonstrant.

Ad quartum dicendum, quod quamvis nomen imaginis sit impositum ab aequalitate et similitudine, tamen est impositum ad significandum rem cui ex modo suae productionis competit similitudo et aequalitas; et ideo non oportet quod dicatur absolute similis et aequalis nisi ex modo suae processionis hoc habeat quod etiam imago proprie et absolute dicatur.

EXPOSITIO TEXTUS

Quibusdam videtur quod pater solus debeat dici non genitus. Sciendum, quod utraque opinio secundum aliquid verum dicit. Si enim accipiatur non genitus prout dicit negationem absolute, tunc non convenit patri tantum, nec est idem quod ingenitus, quod importat negationem per modum privationis, prout ingenitus proprie accipitur. Si autem dicat negationem in genere principii, sic est idem quod ingenitus, et tantum patri convenit; et sic procedit prima opinio. Sed si transponas, ut dicas: aliud est patrem esse, aliud filium esse, variatur intelligentia. Ratio dicti est, quia esse dicitur dupliciter: scilicet prout significat veritatem compositionis, et secundum quod significat actum essentiae. Quando ergo dicitur, aliud est patrem esse, aliud est filium esse, ita quod ly esse sit praedicatum dicti; significatur esse quod est accidens essentiae; unde falsa est; quia sicut una est essentia trium, ita et unum esse. Cum autem dicitur: aliud est esse patrem, aliud filium esse, ita quod ly patrem praedicetur in dicto inesse; significatur veritas compositionis, et secundum hoc pater eo est pater quo verum est ipsum dici patrem, scilicet paternitate, et non essentia. Et quia alio Deus dicitur pater, scilicet paternitate, et alio filius, scilicet filiatione; ideo conceditur quod aliud est esse patrem et aliud esse filium, secundum quod ly aliud dicit alietatem notionis, et non alietatem essentiae.

DISTINCTIO 29. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam determinavit de innascibilitate, quae est proprietas personae, sed non personalis, hic determinat de alia notione, quae non est proprietas personae, quia non uni tantum personae convenit, nec proprietas personalis, quia nullam personam constituit, scilicet de communi spiratione, quae designatur cum dicitur: pater et filius sunt principium spiritus sancti. Et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo nomen principii de Deo dicatur; et quia quandoque dicitur ex tempore, quandoque ab aeterno principium, ideo in secunda ostendit qualiter aliquid de Deo ex tempore dici possit, 30 dist., ibi: sunt enim quaedam quae ex tempore de Deo dicuntur. Circa primum duo facit: primo ostendit quot modis Deus dicatur principium; secundo prosequitur divisionis partes, ibi: et pater ab aeterno principium est filii. Et haec in duas: in prima ostendit qualiter Deus dicatur principium creaturae, quia non ab aeterno, sed ex tempore; et quia hoc commune est toti Trinitati, et quia est principium per creationem per aliquam operationem in creatura; in secunda ostendit qualiter dicatur principium divinae personae, ibi: deinde in eodem libro continuo ostendit quomodo pater dicatur principium ad filium et ad spiritum sanctum. Et haec in duas: in prima ostendit quod pater dicitur principium filii; et ipse et filius est principium spiritus sancti ab aeterno, non essentialiter sed notionaliter; in secunda ostendit qua notione principium dicatur, ibi: qua ergo notione est pater, ea principium filii dicitur. Et circa hoc duo facit: primo ostendit qua notione pater principium filii dicatur; secundo qua notione uterque principium spiritus sancti, ibi: unum autem

principium sunt pater et filius. Et circa hoc duo facit, secundum duas quaestiones quas movet; secunda incipit ibi: si vero quaeritur, quae sit illa notio quam ibi notat principium, nomen ejus non habemus. Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum una persona sit principium respectu alterius: et supposito quod sit; 2 utrum principium dicatur univoce de Deo respectu divinae personae, et respectu creaturae; 3 utrum eadem notione pater et filius sint principium spiritus sancti; 4 si possint dici unum principium ipsius.

Articulus 1. Utrum una persona sit principium alterius

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod una persona non sit principium alterius. Nomen enim principii imponitur a prioritate sicut et nomen sonat. Sed in divinis personis non est prius et posterius, ut supra habitum est, dist. 9, quaest. 2, art.

1. Ergo una persona non est principium alterius.

2. Praeterea, quod est principium alicujus, videtur esse causa ejus: quia, sicut dicit philosophus in 5 Metaph., quot modis dicitur causa, tot modis dicitur principium vel initium. Sed una persona non est causa alterius, quia in divinis personis nihil est causatum. Ergo una persona non est principium alterius.

3. Item, una persona non est principium alterius nisi inquantum dat esse. Sed tale principium est operativum vel effectivum. Cum igitur una persona non dicatur factrix vel operatrix alterius, videtur quod una non sit principium alterius.

1. Contra est quod in littera dicitur, quod pater est principium totius deitatis.

2. Praeterea, a quocumque oritur aliquid, est principium illius. Sed ab una persona oritur alia. Ergo una est principium alterius.

Respondeo dicendum, quod ad significandum originem divinarum personarum, utendum est talibus nominibus qualia modo originis competant; quia secundum Hilarium, sermo debet esse rei subjectus. Hoc autem invenimus in origine divinarum personarum quod tota essentia unius accipitur in

alia, ita quod una numero est essentia trium, et idem esse. Et ideo ad significandum ordinem talis originis, non competit nomen causae propter duo: primo, quia omnis causa vel est extra essentiam rei, sicut efficiens et finis; vel pars essentiae, sicut materia et forma. Secundo, quia omnis causa habet ordinem principii ad esse sui causati quod per ipsam constituitur. Pater autem non habet aliquem ordinem principii ad esse filii, sicut nec ad esse suum, cum unum et idem sit esse utriusque: unde pater non est causa filii, sed principium; quia principium dicit ordinem originis absolute, non determinando aliquem modum qui ab origine personarum alienus sit. Invenitur enim aliquod principium quod non est extra essentiam principiatum, sicut punctus a quo fluit linea; et quod non habet aliquam influentiam ad esse principiatum, sicut terminus a quo dicitur principium motus, et sicut mane dicitur principium diei. Sed nomen auctoris addit super rationem principii hoc quod est non esse ab aliquo; et ideo solus pater auctor dicitur, quamvis etiam filius principium dicatur notionaliter.

Ad primum igitur dicendum, quod quia nomen principii impositum est secundum quod invenitur in creaturis, ubi principium est prius aliquo modo principiato, ideo a prioritate imponitur; sed tamen imponitur ad significandum illud a quo est aliquid. Unde quamvis quantum ad modum significandi divinis non competat, sicut et alia nomina essentialia quae a nobis imposita sunt; tamen quantum ad rem significatam, propriissime ratio principii sibi competit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis pater dicatur principium filii, non tamen dicendus est causa, nisi improprie, sicut Chrysostomus utitur nomine causae, dicens patrem causam filii: principium enim in plus est quam causa, et causa in plus est quam elementum, sicut dicit Commentator. Unde

omnis causa est principium, sed non convertitur.

Ad tertium dicendum, quod quia factio et operatio semper terminantur ad esse rei, ideo filius non potest dici factus nec operatus a patre, cum quo unum esse habet; sed tantum generatus, propter originem personae.

Articulus 2. Utrum principium dicatur univoce de Deo secundum quod dicitur principium divinae personae et creaturae

Quaestiuicula 1

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod principium univoce dicatur secundum quod Deus dicitur principium personae divinae et creaturae. Sicut enim dicit Basilius, accipere a patre filius habet commune cum omni creatura; sed habere per naturam est filii proprium. Sed ratio principii fundatur supra originem unius ab alio, ut dictum est, art. praeced. Ergo principium univoce dicitur respectu personae divinae et respectu creaturae.

2. Praeterea, Magister utitur tali divisione principii, quod principium est de non principio, et principium de principio, et principium de utroque principio. In hac autem divisione oportet quod principium accipiatur et secundum quod dicit respectum ad creaturam, et secundum quod dicit respectum ad personam. Cum igitur haec divisio omnino esset inartificialis si principium aequivoce diceretur, videtur quod principium univoce dicatur secundum utrumque modum.

1. Contra, aeterno et temporali nihil potest esse univocum. Sed principium respectu creaturae est ex tempore, principium autem respectu divinae personae est ab aeterno. Ergo principium aequivoce dicitur.

2. Praeterea, pater est principium filii per generationem, et spiritus sancti per spirationem, et creaturae per creationem. Hae autem sunt diversae rationes originis. Ergo videtur quod

principium in istis acceptionibus aequivoce sumatur.

Quaestiuncula 2

1. Ulterius quaeritur, quomodo per prius dicatur. Videtur enim quod secundum quod dicit respectum ad creaturam. Essentiale enim est prius secundum intellectum notionali, et commune proprio. Sed esse principium creaturae, est essentiale et toti Trinitati commune; esse autem principium divinae personae, est notionale et proprium. Ergo et cetera.

1. Contra, aeternum est prius temporali. Sed principium personae dicitur ab aeterno; principium autem creaturae a tempore. Ergo et cetera.

Quaestiuncula 1

Respondeo dicendum, quod idem iudicium est de principio et de origine super quam fundatur ratio principii. Potest autem origo considerari dupliciter: aut secundum communem rationem originis, quae est aliquid ab aliquo esse; et sic una ratio est communis ad originem personarum et originem creaturarum, non quidem communitate univocationis, sed analogiae: et similiter etiam nomen principii. Potest etiam considerari secundum determinatum modum originis; et sic sunt diversae speciales rationes originis et principii; sed hoc non facit aequivocationem: quia sic etiam, secundum philosophum, animalis ratio secundum unumquodque est alia.

Ad primum dicendum, quod principium est commune communitate analogiae, et non univocationis.

Ad secundum dicendum, quod Magister accipit principium in divisione secundum communem rationem, quae una est, ut dictum est, in corp. art., et non secundum speciales, quae differunt.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aeterno et temporali nihil sit univocum; est tamen aliquid commune secundum analogiam, ut saepe dictum est.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad speciales rationes originis quae non faciunt aequivocationem, ut dictum est.

Quaestiuncula 2

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod processio creaturarum exemplatur a processione divinarum personarum; unde, absolute loquendo, per prius dicitur principium respectu personae quam respectu creaturae. Sed tamen sciendum, quod in principio, secundum quod dicitur respectu creaturae, est considerare ipsam habitudinem quae temporalis est, et illud in quo fundatur ista habitudo, scilicet virtus et operatio divina; in quibus tamen non est ratio principii nisi quasi habitualiter; et sic secundo modo considerando principium secundum quod dicitur principium creaturae, est prius quam principium divinae personae quod fundatur in proprietate, per modum quo essentielle dicitur prius notionali secundum intellectum. Sed hoc non est nisi secundum quid.

Et per hoc patet responsio ad utrumque objectum.

**Articulus 3. Utrum proprietas patris
et filii, qua dicuntur principium
spiritus sancti, sit tantum una**

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit nisi una proprietas patris et filii, secundum quam dicuntur principium spiritus sancti. Proprietas enim unitatem et multitudinem trahit a suppositis. Sed pater et filius non sunt unum suppositum. Ergo nec ipsorum est una proprietas.

2. Praeterea, nihil idem est uniens principium, et distinguens. Sed notiones in divinis sunt distinguentes. Ergo videtur quod nulla notio patrem et filium uniat.

3. Item, magis sunt unum quae uniuntur in natura et proprietate, quam quae uniuntur in natura tantum. Sed pater et filius non sunt magis unum quam pater et spiritus sanctus. Cum igitur pater et spiritus sanctus non conveniant nisi in natura, videtur quod pater et filius non uniantur in aliqua proprietate una.

4. Praeterea, propinquius est proprietati illud in quo est, quam illud ad quod dicitur. Sed proprietates quae sunt in una persona, sunt plures ex hoc quod ad diversa referuntur; sicut generatio in patre ad filium, et communis spiratio ad spiritum sanctum. Ergo multo magis efficientur duae proprietates ex hoc quod sunt in duabus personis.

1. Contra, secundum Anselmum, in omnibus pater et filius unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Sed in communi spiratione pater et filius non opponuntur. Ergo est una et eadem numero in utroque.

Respondeo dicendum, quod una numero notio est patris et filii, secundum quod principium spiritus sancti dicuntur, ut dicitur in littera. Cujus ratio est, quia distinctionem rerum secundum formam aliquam non invenimus nisi dupliciter: uno modo secundum quod aliquid commune distinguitur per plures rationes speciales, sicut ratio generis distinguitur in plures species; alio modo secundum quod natura specialis distinguitur in plura secundum numerum. Hic autem secundus modus non potest esse in divinis, duplici ratione: primo, quia multiplicatio secundum numerum unius speciei non est ex aliquo formali adjuncto, sed ex materiali principio diviso: quia ratio speciei specialissimae constituitur per adventum ultimae formae constitutivae: materia autem non est in divinis. Secundo, quia natura specialis non multiplicatur nisi secundum esse quod in diversis habet: quia tota quidditas completa est in specie. In divinis autem non est nisi unum esse; unde non potest esse quod aliquid dictum secundum specialem rationem, in divinis numero multiplicetur. Relinquitur igitur quod quidquid est in divinis, vel remaneat indistinctum et unum numero, sicut natura communis tribus personis: vel habeat rationem communem distinguibilem secundum plures rationes speciales: sicut relatio communis est tribus, non tamen una numero relatio, sed alia et alia, etiam secundum rationem specialem distincta. Cum igitur communis spiratio nominet specialem rationem principii secundum specialem modum originis, impossibile est quod sit nisi una numero in patre et filio.

Ad primum igitur dicendum, quod in creaturis supposita distincta sunt per esse; et ideo proprietates ipsorum etiam secundum esse distinguuntur. Sed in divinis suppositis est unum esse; unde et proprietas non potest multiplicari secundum esse, sed solum secundum rationem proprietatis specialem.

Ad secundum dicendum, quod secundum idem non potest esse aliquid uniens et distinguens, et respectu ejusdem; unde communis spiratio distinguit patrem a spiritu sancto, sed unit filio.

Ad tertium dicendum, quod secundum Augustinum, secundum relationes originis attenditur aequalitas vel inaequalitas; et ideo ex hoc quod pater convenit cum filio in aliqua notione, non dicitur magis unum esse cum eo quam cum spiritu sancto, sed solum in pluribus.

Ad quartum dicendum, quod proprietas relativa, quantum ad esse quod habet, proximius se habet ad suum suppositum quam ad id ad quod dicitur; unde si esset ibi variatio secundum esse, hoc haberet a suppositis. Sed secundum rationem relationis dicitur ad aliud; et ideo distinguitur specialis ratio relationis, secundum quod ad aliud et aliud refertur.

Articulus 4. Utrum pater et filius sint unum principium spiritus sancti

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod pater et filius non sint unum principium spiritus sancti. Si enim unum sunt principium, aut unum quod est pater, aut unum quod non est pater. Si unum quod est pater, ergo filius est pater, quod falsum est. Si unum quod non est pater, ergo pater non est pater, quod iterum falsum est. Ergo nullo modo sunt unum principium.

2. Praeterea, de patre et filio et spiritu sancto, ex eo quod sunt unum principium creaturae, dicimus, quod sunt unus creator. Sed non dicimus quod pater et filius sunt unus spirator. Ergo non sunt unum principium spiritus sancti.

3. Item, unitas causa est identitatis. Sed pater et filius non dicuntur idem principium spiritus sancti. Ergo nec unum.

1. Contra, sicut supra habitum est in omnibus pater et filius unum sunt, in quibus non distinguit relationis oppositio, et in quibus hoc de illo dicitur. Sed filius est principium de principio. Ergo pater et filius sunt unum principium.

2. Praeterea, unius rei unum est principium. Sed spiritus sanctus est unus. Ergo unum ejus est principium.

Respondeo dicendum, quod secundum omnes, pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, qui spiritum sanctum ab utroque confitentur procedere. Sed circa hoc qualiter dicatur, sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod unum non designat nisi unitatem proportionis; quia sicut se habet pater ad spiritum sanctum ut spirans, ita et filius. Sed istud non

sufficit; quia secundum unitatem proportionis etiam conveniunt pater et filius in ratione suppositi; et tamen non dicimus eos esse unum suppositum. Et ideo alii dicunt, quod unum dicit unitatem naturae: qui videntur inniti auctoritate Anselmi, qui dicit, quod pater et filius spirant spiritum sanctum, inquantum uterque eorum est Deus. Sed nisi aliquid plus dicant, ab unitate principii notionaliter dicti non excluderetur spiritus sanctus, qui non excluditur ab unitate naturae. Et ideo alii dicunt, quod unum dicit unitatem notionis; et istud videtur esse conveniens; quia in substantivis nominibus unitas et pluralitas attenditur secundum unitatem et pluralitatem formae significatae; unde dicimus, unus Deus, propter unitatem divinae naturae. Forma autem quam significat hoc nomen principium, secundum quod personaliter sumitur, est ipsa notio vel proprietas, sicut hoc nomen pater significat paternitatem. Unde ad unitatem notionis sequitur unitas principii. Potest nihilominus dici, ut salvetur dictum Anselmi, quod significat unitatem in potentia spirativa, quae dicit naturam divinam sub ratione talis proprietatis, quae est principium operationis personalis, ut supra dictum est, dist. 11, qu. 1, art. 2 et 3.

Ad primum igitur dicendum, quod ista divisio: aut sunt unum quod est pater, aut sunt unum quod non est pater, non est per contradictoria; unde utraque falsa est. Sed haec est vera: non sunt unum quod est pater tantum; sed sunt unum quod est pater et filius; sicut sunt etiam unus Deus, qui est pater et filius.

Ad secundum dicendum, quod quamvis dicantur unum principium spiritus sancti, non tamen dicuntur unus spirans vel unus spirator: quia hujusmodi distinctiones imponuntur ab actibus, qui semper significant ut adjacenter, et in talibus non attenditur in consignando pluraliter pluralitas formae

significatae, sed suppositorum, ut supra dictum est, 16 dist., qu. 1, art. 4. Sed de creatione non est similis ratio ac de spiratione: quia spiratio praeexigit distinctionem in suppositis; unde est aliquo modo a pluribus suppositis inquantum distincta sunt, cum sit operatio personalis; sed creatio est opus essentiae divinae; unde est opus suppositi indistincti, prout essentia significatur id quod est, ut hoc nomine Deus; et ideo sicut pater et filius dicuntur unum, quod est unus Deus, ita et unus creator; non tamen creans unus, quia participium est adjectivum.

Ad tertium dicendum, quod non conceditur communiter, quod sint idem principium; quia ratione articulationis includitur unitas suppositi: sicut etiam supra, Magister dicit, quod Deus non genuit se Deum, nec alium Deum. Quidam tamen dicunt, quod filius et pater sunt idem Deus, et sunt idem principium, eo quod *ly idem* est adjectivum, et non ponit identitatem absolutam, sed respectu ejus cui adjungitur; et secundum hoc potest concedi, quod sunt idem principium.

EXPOSITIO TEXTUS

Pater est principium totius deitatis. Videtur esse falsum: quia aut divinitas sumitur pro essentia divina, aut pro personis. Si pro personis, sic non est principium totius divinitatis, idest omnium personarum, cum non sit principium sui ipsius. Si pro essentia, videtur falsum, quia non est principium essentiae. Et praeterea totalitas exigit aliquam distinctionem in partibus; in essentia autem nulla est distinctio. Respondeo dicendum, quod utroque modo accipi potest. Si enim accipiatur pro essentia, tunc totum non dicit integritatem partium, sed perfectionem naturae; et dicitur esse principium totius divinitatis, non quia deitatem generet vel spiret; sed quia divinitatem, generando vel spirando, communicat; ut sit sensus: est principium divinitatis, idest ut deitas habeatur. Sed sic etiam filius posset dici principium divinitatis totius, quia ab ipso perfecta divinitas est in spiritu sancto, nisi pro tanto quod non secundum omnem modum quo communicabilis est, et quia non per generationem. Si autem sumatur pro universitate personarum, tunc planius est; quia sic dicitur principium totius divinitatis, inquantum in omnibus personis divinis ipse est quasi principium a quo aliae personae fluunt, sicut punctum dicitur principium totius lineae, quamvis sui ipsius principium non sit. Vel, si melius dicitur, divinitatis. Pro tanto melius, quia deitas dicitur a Deo, quod significat per se et essentialiter divinitatem habentem; sed divinitas dicitur a divino, quod est denominativum; unde potest etiam participationem divinitatis significare, secundum etiam quod dicitur perpetuitas specierum a philosopho divinum esse. Unde ad singularitatem excellentiae designandam, magis competit nomen divinitatis quam deitatis. Omnes naturas, idest omnes substantias; et quae naturaliter sunt, idest proprietates et operationes naturales. Confitetur filii originem ab initio. Vult

dicere, quod origo filii est a principio vel initio, quia a patre. Sed quia initium potest intelligi etiam de principio durationis, ideo ad excludendum falsum intellectum subjungit: non ipsum ab initio, scilicet durationis, sed ab initiabili, idest principio iniciativo, scilicet patre; unde subjungit: quomodo filius non est per seipsum, idest a seipso; quia, sicut infra habebitur, ita est filius per se, quod non a se, sed a patre; et subjungit etiam de aeternitate ipsius et cetera.

DISTINCTIO 30. QUAESTIO 1**Prooemium**

Ostenso quod principium respectu creaturae dicitur de Deo ex tempore, consequenter ostendit qualiter aliquid de Deo ex tempore dici possit; et dividitur in partes duas: in prima ostendit aliquid de Deo dici ex tempore; in secunda ostendit modum quo ista de Deo dicuntur, ibi: quomodo igitur obtinebimus nihil secundum accidens dici Deum, nisi quia ipsius naturae nihil accidit quo mutetur? Circa primum duo facit: primo ostendit veritatem; secundo excludit objectionem, ibi: sed hic aliquis dicet, quod non ex tempore competit Deo haec appellatio. Quomodo igitur obtinebimus nihil secundum accidens dici Deum? Hic ostendit modum qualiter ista de Deo dicuntur; et circa hoc duo facit: primo ostendit modum, quia scilicet dicuntur de ipso sine sui mutatione, et sine aliqua reali habitudine; sed quod solum nomen est relativum; secundo ex modo determinato solvit quamdam quaestionem quam supra, 18 dist., reliquerat insolutam, ibi: hic potest solvi quaestio superius proposita. Hic tria quaeruntur: 1 utrum aliquid de Deo ex tempore dicatur; 2 utrum ista significant essentiam divinam; 3 utrum illa nomina relativa ponant aliquam relationem realiter in Deo existentem.

Articulus 1. Utrum aliquid dicatur de Deo ex tempore

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod de Deo nihil ex tempore dicatur. De quo enim dicitur aliquid ex tempore, quod ante non dicebatur, potest dici esse factum illud; sicut homo dicitur esse factus albus, si prius non dicebatur vere de eo quod esset albus. Sed fieri nullo modo competit Deo, sicut nec mutari, cum sit primum movens. Ergo videtur quod nihil in Deo ex tempore dicatur.

2. Praeterea, quod praedicatur de aliquo, aut dicitur de eo per se, aut per accidens. Sed ista non praedicantur per se; quia quod per se inest, semper inest; haec autem non ab aeterno de Deo dicuntur; nec etiam per accidens, quia nullum accidens in Deo est; et praeterea, cum omne per accidens reducat ad aliquod per se, haec dicerentur de aliquo alio per se; quod non invenitur: quia nihil aliud quam Deus dicitur creator, vel universitatis dominus. Ergo videtur quod ista nullo modo de Deo dicantur.

3. Si dicatur quod est praedicatio per causam; contra. Ubi cumque est praedicatio per causam, potest resolvi praedicatio talis, et exponi per propositionem denotantem habitudinem causae; ut si dicatur, quod Deus est spes nostra potest exponi quod spes nostra est a Deo. Sed non potest dici quod creator sit a Deo. Ergo cum dicitur, Deus est creator, non est praedicatio per causam.

4. Praeterea, omne verum aut est necessarium aut contingens. Si igitur haec praedicantur de Deo vere; aut praedicantur necessario, aut contingenter. Sed non praedicantur necessario, quia non semper; nec etiam contingenter, quia in Deo nihil est contingens. Ergo videtur quod non possint de Deo praedicari.

1. Contra est totum quod in littera dicitur et ab Augustino et a Magistro, et usu loquentium, et secundum fidem, et secundum philosophiam.

Respondeo dicendum, quod necesse est quod aliquid de Deo ex tempore dicatur. Cum enim omne esse cujuslibet rei effluat ab ipso Deo, non solum universi, sed cujuslibet partis ejus, oportet quod ipse designetur in habitudine principii ad quodlibet eorum quae sunt; et cum multa eorum quae sunt non semper fuerint, etiamsi ponatur universum semper fuisse, quod quidam philosophi errantes senserunt, oportet quod nomina designantia illam habitudinem non ab aeterno de Deo dicantur, sed ex tempore; quia relatio secundum actum, exigit duo extrema in actu existere; unde non potest referri ad creaturam ut actuale principium creaturae, nisi creatura existente in actu; quod non semper fuit, sed ex tempore. Hoc autem non contingit de aliis quae absolute de Deo dicuntur, quod ex tempore dicantur de ipso; quia ea quae absolute dicuntur, secundum proprias rationes ponunt in eo aliquid in quo dicuntur, ut quantitas et qualitas et hujusmodi. Unde nihil horum invenitur quod non realiter sit in Deo, de quo vere et proprie dicitur; et propter hoc non possunt de aliquo ex tempore dici, nisi illud mutetur per susceptionem ejus quod prius non habuit. Sed relatio secundum rationem suam non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur; sed ponit tantum habitudinem ad aliud; unde invenitur aliqua relatio, ut supra, dist. 26, quaest. 2, art. 1, dictum est, non realiter existens in eo de quo dicitur; et ideo in talibus habitudines illae de novo dicuntur de aliquo, non per mutationem ejus, sed illius ad quod dicitur; et ita est in omnibus quae de Deo ex tempore dicuntur.

Ad primum igitur dicendum, quod sicut hujusmodi

habitudines non ponuntur realiter esse in Deo, sed secundum rationem tantum; ita etiam ex hoc quod de novo de Deo dicuntur, non sequitur quod in eo sit aliquid fieri secundum rem, sed secundum rationem tantum, sicut dicitur in Ps. 89, 1: domine refugium factus es nobis. Tamen etsi concedatur secundum rationem aliquid, ut refugium vel hujusmodi, factus; nullo tamen modo dicendus est mutatus: quia mutatio imponitur pro remotione ejus a quo est motus, sed fieri pro adeptione ejus ad quod motus terminatur: a Deo autem nullo modo aliquid removetur, etsi adveniat habitudo aliqua secundum rationem; unde etsi dicatur fieri aliquid, non debet dici mutari in illud.

Ad secundum dicendum, quod, secundum Magistrum, ista praedicantur per accidens, non quod in Deo sint, sed quod in creaturis. Tamen intelligendum est, quod in istis nominibus est duo considerare; scilicet habitudines ipsas, et illud supra quod fundatur ratio habitudinis in Deo; sicut habitudo creationis habet pro fundamento in Deo virtutem divinam, cujus est ducere res in esse de nihilo. Si igitur consideratur hoc quod habent pro fundamento in re divina, constat quod per se dicuntur, et ab aeterno conveniunt quantum ad illud: quia essentia, virtus, operatio divina ab aeterno est. Si autem consideratur ipsa habitudo, tunc per accidens de Deo dicuntur quantum ad hoc. Accidens autem dupliciter dicitur: aut secundum quod nominat naturam accidentis condivisam substantiae; et sic in Deo nihil est accidens; aut secundum quod nominat aliquid per aliud conveniens; sicut dicimus, quod album aedificat per accidens, quia adjungitur ei quod per se est causa aedificationis, scilicet aedificatori; et sic per accidens convenit Deo referri ad aliud extra se. Non enim dicitur relative, nisi quia aliud refertur ad ipsum; sicut dicit philosophus, quia scibile est relativum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum. Nec tamen sequitur

quod illa habitudo quae in Deo designatur, alteri conveniat per se, sed magis respectus oppositus, quod est esse creaturam, vel esse servum, vel aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod non potest proprie dici praedicatio per causam; nisi forte intelligatur quod hujusmodi nomina praedicant habitudinem alicujus causae.

Ad quartum patet responsio per id quod ad secundum dictum est; quia eodem modo praedicantur necessario quo per se, et eodem modo contingenter quo per accidens; non tamen sequitur aliquid contingens in Deo esse.

Articulus 2. Utrum quae dicuntur de Deo ex tempore, significant divinam essentiam

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hujusmodi nomina quae de Deo dicuntur ex tempore, non significant divinam essentiam. Essentia enim divina est aeterna. Sed haec non dicuntur de Deo ab aeterno. Ergo non significant divinam essentiam.

2. Praeterea, Deus dicitur ex tempore patientia nostra et spes nostra, et hujusmodi. Sed hujusmodi, quia habent imperfectionem annexam, non possunt convenire divinae essentiae; sicut dicitur quod divina essentia est caritas, de cujus intellectu non est aliqua imperfectio. Ergo videtur quod non omnia quae de Deo dicuntur ex tempore, significant divinam essentiam.

3. Praeterea, divina essentia est communis tribus personis. Sed quaedam dicuntur de Deo ex tempore quae non conveniunt tribus personis, ut missus, donatus, et hujusmodi. Ergo non omnia significant divinam essentiam.

4. Item, Deus ex tempore dicitur homo. Sed homo significat humanam naturam; quae in incarnatione non est admixta divinae naturae, sed remansit ab ea distans. Ergo videtur quod ea quae dicuntur ex tempore, non significant divinam essentiam.

1. Contra est quod magistri dicunt, quod omne nomen connotans effectum in creatura, significat divinam essentiam. Sed ea quae ex tempore de Deo dicuntur, dicuntur in respectu ad creaturam, ut dictum est. Ergo significant divinam essentiam.

2. Praeterea, Dionysius dicit, quod omnem beneficam Dei nominationem, de quacumque divinarum personarum dicatur, in tota deitate oportet in observantiam accipi. Sed omnia quae dicunt habitudinem ad creaturam, nominant aliquod beneficium in creaturis. Ergo ad totam Trinitatem pertinent sine distinctione; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 1 istius quaest., nihil ex tempore de Deo dicitur nisi quod importat habitudinem ad creaturam. Habitudo autem Dei ad creaturam potest designari dupliciter: vel secundum quod creatura refertur in ipsum sicut in principium; vel secundum quod creatura refertur in ipsum ut in terminum. Si primo modo, hoc contingit dupliciter: aut enim propria praedicatione praedicatur aliquid de Deo ex tempore, quod designat habitudinem principii ad principiatum; aut aliquid quod designat ipsum principiatum a Deo, sicut quando est praedictio per causam, ut cum dicitur, Deus est spes nostra. Si primo modo, hoc contingit dupliciter: aliquando enim nomen imponitur ad significandum ipsam habitudinem; sicut hoc nomen dominus, et hujusmodi, quae sunt relativa secundum esse, et alia dicta de Deo, sunt quidem relativa, quia etiam significant ex primo suo intellectu habitudinem quae secundum rationem est in Deo; sed ex consequenti faciunt intellectum essentiae, secundum quod talis habitudo fundatur in aliquo essentiali. Aliquando autem nomen imponitur ad significandum illud supra quod fundatur habitudo, sicut hoc nomen scientia, qualitatem, quam consequitur respectus quidam ad scibile. Unde ista talia non sunt relativa secundum esse; sed solum secundum dici. Unde ista principaliter dant intelligere rem alterius praedicamenti, et ex consequenti important relationem. Ita etiam in divinis; ut patet in hoc nomine creator, quod imponitur ad significandum divinam

actionem, quae est ipsius essentiae, quam consequitur habitudo quaedam ad creaturam: et ista principaliter essentiam significant, et ex consequenti important respectum ad creaturam. Et similis ratio est in illis in quibus est praedicatio per causam; quia tales locutiones resolvuntur in habitudines causae, ut cum dicitur: Deus est patientia nostra, idest causa patientiae nostrae; et in omnibus istis quae dicuntur de Deo ex tempore, et important habitudinem principii ad principiatum, verum est quod conveniunt toti Trinitati. Si autem consideretur relatio creaturae ad creatorem ut ad terminum, possibile est quod talis relatio creaturae sit ad aliquid essenziale, vel ad aliquid personale. Contingit autem hoc tripliciter. Aut secundum operationem, sicut aliquis potest intelligere vel nominare Deum vel paternitatem. Vel secundum exemplaritatem, sicut in creatione rerum est terminatio in similitudinem essentialium attributorum, et in infusione caritatis est terminatio in similitudinem processionis personalis spiritus sancti. Vel est terminatio secundum esse; et iste modus est singularis in incarnatione, per quam humana natura assumpta est ad esse et unitatem divinae personae, non autem ad unitatem divinae naturae. Sed ista relatio qua creatura refertur in Deum ut ad terminum, includit ex consequenti in se relationem quae est ad Deum ut ad principium. Unde in omnibus quae dicuntur de Deo secundum habitudinem ad creaturam, ex eo quod creatura refertur in ipsum ut terminum, considerandum est quod quantum ad habitudinem termini, possunt tantum convenire personae: sed ratio principii, quae ibi includitur, ex consequenti convenit toti Trinitati. Unde secundum habitudinem unam possunt facere intellectum personae, et secundum aliam faciunt intellectum essentiae; sicut patet, cum dicitur incarnatus, hoc tantum filio competit, quia ad solam personam filii incarnatio terminata est, quam tamen tota Trinitas fecit.

Ad primum igitur dicendum, quod hujusmodi nomina conveniunt Deo ex tempore, ratione habitudinis importatae vel principaliter vel ex consequenti. Principaliter, ut cum dicitur Deus; ex consequenti, ut cum dicitur creator: et illa habitudo non est in divina essentia, nec aliqua res in Deo; sed secundum essentiam, in qua fundatur talis habitudo, hujusmodi conveniunt Deo ab aeterno, quasi habitualiter.

Ad secundum dicendum, quod essentia Dei non est patientia vel spes; nec hoc significatur, cum dicitur, Deus est spes nostra: sed significatur circa divinam essentiam habitudo causae respectu talis effectus in nobis. Unde simile est de his, et de aliis.

Ad tertium dicendum, quod missus, incarnatus et hujusmodi important duas habitudines, scilicet termini et principii: quarum una, scilicet habitudo principii, convenit toti Trinitati; unde dicimus, quod tota Trinitas mittit vel facit incarnationem; sed altera convenit alicui personae determinatae, propter quod hujusmodi nomina non de tota Trinitate dicuntur.

Ad quartum dicendum, quod Deus dicitur esse homo, inquantum suppositum divinae naturae, scilicet filius, subsistit in humana natura per unionem. Haec autem unio, relatio quaedam est, realiter in creatura assumpta existens; quae quidem considerata secundum habitudinem ad terminum, sic terminatur ad personam filii, in qua est facta unio; sed secundum habitudinem ad principium, sic refertur ad totam Trinitatem, quae unionem fecit.

Articulus 3. Utrum habitudines designatae in nominibus dictis de Deo ex tempore, sint realiter in Deo

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitudines designatae in istis nominibus, realiter in Deo sint. Nomen enim et ratio cui non subest aliquid in re, est vana vel falsa. Sed non vane et falso dicimus et cogitamus Deum dominum et creatorem. Ergo huiusmodi nomina habent relationes quas significant, respondentes sibi realiter in Deo.

2. Praeterea, illud quod est secundum rationem tantum, cessante intellectu ratiocinante non remanebit. Sed si nullus esset ratiocinans, adhuc Deus esset dominus et creator. Ergo huiusmodi nomina significant aliquid realiter in Deo existens, et non secundum rationem tantum.

3. Item, omni relationi respondet suum correlativum, quod sibi opponitur. Sed cum dicimus creaturam servire, importatur aliqua relatio in creatura realiter existens. Ergo oportet oppositam relationem alicubi ponere. Sed non est in creatura, quia tunc creatura esset domina sui ipsius, et creator sui ipsius; et oppositi respectus essent in eodem. Ergo oportet quod in Deo realiter ponantur oppositi respectus relationibus creaturae ad Deum.

4. Praeterea, illa relativa in quibus non est relatio secundum rem, invenimus esse ad aliquid secundum dici tantum, sicut scibile, de quo dicit philosophus, quod est relatum quia aliud refertur ad ipsum. Sed de Deo dicuntur quaedam relativa quae sunt ad aliquid et secundum suum esse, ut dominus, rex, et huiusmodi. Ergo saltem illa aliquam relationem realem in Deo significant.

1. Contra, in Deo nihil est nisi aeternum; quia quidquid est in Deo, Deus est. Sed hujusmodi habitudines non sunt aeternae; propter quod nec nomina earum ab aeterno de Deo dicuntur. Ergo non sunt realiter in Deo.

Respondeo dicendum, quod secundum theologos et philosophos verum est communiter, quod relationes quibus Deus ad creaturam refertur, non sunt in Deo secundum rem, sed secundum rationem tantum; quia intellectus noster non potest accipere aliquid relative ad alterum dici, nisi ipsum sub opposita habitudine intelligat. Sciendum tamen est, quod ratio in intellectu rerum tripliciter se habet. Quandoque enim apprehendit aliquid quod est in re secundum quod apprehenditur, ut quando apprehenditur forma lapidis. Quandoque vero apprehendit aliquid quod nullo modo in re est, ut quando quis imaginatur Chimaeram, vel aliquid hujusmodi. Aliquando autem apprehendit aliquid cui subest in re natura quaedam, non tamen secundum rationem qua apprehenditur; sicut patet quando apprehendit intentionem generis substantiae, quae in re est natura quaedam non determinata secundum se ad hanc vel ad illam speciem; et huic naturae apprehensae, secundum modum quo est in intellectu apprehendente, qui ex omnibus accipit unum quid commune in quibus invenitur natura illa, attribuit rationem generis, quae quidem ratio non est in re. Ita etiam est in hujusmodi relationibus, quas intellectus noster attribuit Deo. Invenit enim in ipso virtutem et essentiam et operationem, qua creatura producitur in ipsum relationem habens; et ideo essentiae illi vel operationi habitudinem attribuit, et secundum quod intelligit, nomina relativa imponit.

Unde patet responsio ad primum: quia intellectus noster neque cassus neque vanus est, quia habet aliquid respondens in re,

quamvis non secundum modum quo est in ratione; sicut etiam intellectus mathematicorum non est falsus neque vanus est, quamvis nulla linea sit abstracta a materia in re, sicut ipsi considerant. Unde dicit philosophus: abstrahentium non est mendacium.

Ad secundum dicendum, quod etiamsi nullus intellectus esset, adhuc in Deo esset; unde vere dominus et dici et intelligi posset, scilicet potentia coercendi subditos; sed non diceretur vel intelligeretur dominus secundum actum.

Ad tertium dicendum, quod relativorum invenitur triplex diversitas. Quaedam sunt quorum utrumque importat relationem non in re existentem sed in ratione tantum; sicut quando ens refertur ad non ens, vel relatio ad relationem, vel aliquid hujusmodi, ut supra, dist. 26, qu. 2, art. 1, dictum est. Quaedam vero quorum alterum importat relationem realem, et alterum relationem rationis tantum, sicut scientia et scibile. Et hujusmodi diversitatis ratio est, quia illud supra quod fundatur relatio, quandoque invenitur in altero tantum, et quandoque in utroque; ut patet quod relatio scientiae ad scibile fundatur supra apprehensionem secundum esse spirituale. Hoc autem esse spirituale in quo fundatur relatio scientiae, est tantum in sciente et non in scibili, quia ibi est forma rei secundum esse naturale; et ideo relatio realis est in scientia, non est in scibili. E contrario est de amante et amato; quia relatio amoris fundatur super appetitum boni; bonum autem non est aliquid existens tantum in anima, sed etiam in rebus. Unde dicit philosophus, quod bonum et malum sunt in rebus; verum et falsum in anima; et ideo dicit Avicenna, quod in amante et amato, in utroque relativorum est invenire dispositionem per quam referatur ad alterum; non in sciente et scibili; et ideo utrobique relatio realis est; sic etiam aequalitas, quae immediate fundatur supra quantitatem, quae in utroque est. Et

quia omnes relationes creaturae ad Deum fundantur supra modum quo accipiunt a Deo, qui in Deo non est, quia non consequuntur perfectum modum secundum quem Deus in eis operatur; ideo relationibus quae sunt in creatura, non respondet aliqua relatio in Deo realiter; sed relationi quam filius accipit a patre, respondet aliqua relatio in patre; quia secundum unum et eundem modum et eandem rationem pater dat, et filius accipit naturam divinam.

Ad quartum dicendum, quod illud non facit ad propositum; quia de utrisque relativis inveniuntur aliqua quae important relationem realem, et quae important relationem rationis; sicut idem importat relationem rationis, quamvis sit relativum secundum esse; et scientia importat relationem realem, quamvis sit relativum secundum dici.

EXPOSITIO TEXTUS

Ad quod dici potest, quod licet non coeperit ex tempore dominus esse temporis, coepit tamen esse dominus temporis. Intentio solutionis est, quod Deus coepit esse dominus temporis quando coepit esse tempus; unde sicut tempus non coepit esse in tempore vel ex tempore; ita nec Deus dicitur dominus temporis ex tempore vel in tempore. Et dicit: in tempore, ut designet habitudinem mensurae; quia sicut locatum est in loco ut in mensurante, ita et in tempore. Ex tempore vero dicit, inquantum tempus est mensura includens suum mensuratum; unde oportet quod ad utramque partem excedat; et ideo quae semper sunt, inquantum semper sunt, non mesurantur tempore, sed quae quandoque sunt, ut dicit philosophus. Et ideo quae mesurantur tempore, sunt ex tempore, quia tempus praecedat ipsa. Tempus autem non mesuratur tempore, sicut nec locus loco; et ideo tempus nec in tempore incipit nec ex tempore; sed aliorum quae incipiunt in tempore vel ex tempore, est Deus dominus in tempore vel ex tempore; et aliqua talia sunt, sicut hoc et illud generatum; quamvis etiam universum semper fuisset, ut quidam philosophi posuerunt. Unde hoc quaerere non pertinet ad propositum, quia utrumlibet verum sit, habetur propositum, quod Deus est dominus ex tempore, ad minus aliquorum. Hic potest solvi quaestio superius proposita. Magister hanc quaestionem moverat, distinct. 13, et solvit hic per ea quae dicta sunt, quia hujusmodi nomina quae dicuntur de Deo ex tempore, important relationes non reales in Deo existentes, sed secundum rationem et nomen. Et ideo cum spiritus sanctus dicitur dari a se, in creatura est relatio realis quae refertur ad totam Trinitatem ut ad principium, et ad spiritum sanctum ut ad terminum, per modum exemplaritatis; sed in spiritu sancto non est relatio nisi secundum rationem; et non

est inconueniens quod tali ratione aliquid ad seipsum referatur, ut cum dicitur idem eidem idem.

DISTINCTIO 31. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam determinavit de propriis personarum, hic determinat de appropriatis ipsarum; et dividitur in partes duas: in prima determinat appropriata personarum; in secunda inquit quomodo secundum illa appropriata divinae personae ad invicem comparentur, 32 distinct.: hic oritur quaestio. Prima in duas: in prima determinat significationes quorundam nominum, quae personis divinis appropriantur; in secunda prosequitur diversas sanctorum appropriationes, ibi: non est igitur hic praetermittendum. Circa primum tria facit: primo inquit de significatione hujus nominis aequalitas; secundo de simili et similitudine, ibi: hoc idem etiam dicimus de simili et similitudine; tertio ex dictis approbat quorundam sententiam, ibi: unde quibusdam non indocte videtur nomine aequalitatis vel similitudinis non aliquid poni, sed removeri. Non est igitur hic praetermittendum. Hic ponit appropriata personarum; et dividitur in partes duas: in prima ponit appropriationem Hilarii; in secunda appropriationem Augustini, ibi: illud etiam sciri oportet. Circa primum duo facit: primo ponit appropriationem Hilarii cum expositione Augustini; secundo Magister removet quaedam dubia circa expositionem Augustini, ibi: non enim secundum praemissam expositionem distinguuntur hic tres illae proprietates superius assignatae. Illud etiam sciri oportet. Hic ponit appropriationem Augustini; et circa hoc duo facit: primo narrat appropriationem; secundo inquit appropriationis rationem, ibi: sed plures movet quod patri attribuit unitatem,

filio aequalitatem. Et circa hoc facit tria: primo ostendit quare patri appropriatur unitas; secundo quare filio aequalitas, ibi: nunc videamus quare aequalitas dicatur esse in filio; tertio, quare spiritui sancto connexio, ibi: quod autem in spiritu sancto dicitur esse utriusque concordia (...) facilius est intelligentia. Circa primum duo facit: primo quaerit quare unitas patri appropriatur; secundo qualiter unitas in divinis praedicetur in neutro vel in masculino genere, ibi: hic dici oportet, quod pater et filius et spiritus sanctus recte dicuntur esse unum, et unus Deus. Hic quatuor quaeruntur: 1 de aequalitate; 2 de appropriatione in communi; 3 de ratione appropriationis Hilarii; 4 de appropriatione Augustini.

Articulus 1. Utrum aequalitas ponat aliquid in divinis

1. Circa primum, suppositis his quae supra de aequalitate dicta sunt, 19 dist., quaest. 1, art. 1, quaeritur, utrum aequalitas in divinis aliquid ponat: et videtur quod sic. Quidquid enim est in Deo et in creaturis, nobilius est in Deo quam in creaturis. Sed aequalitas et similitudo in creatura aliquid ponunt. Ergo et in Deo.

2. Praeterea, Arius damnatus est, quia aequalitatem personarum negavit. Non autem fuisset haereticus, nisi aliquid negasset quod in Deo est. Ergo aequalitas in divinis aliquid positive praedicat.

3. Item, aequalitas videtur esse una essentia in tribus personis indifferens, ut in littera dicitur. Sed essentia indifferens, aliquid positive est in Deo. Ergo videtur quod et aequalitas.

4. Praeterea, aequalitas est relatio quaedam. Sed relatio aliquid positive praedicat, et non private. Ergo videtur quod aequalitas aliquid positive praedicet.

1. Contra est quod a Magistro in littera dicitur.

2. Praeterea, philosophus dicit, quod aequale opponitur magno et parvo sicut duae privationes; unde etiam per privationem aequale definitur. Sed privatio nihil positive praedicat. Ergo nec aequalitas.

Respondeo dicendum, quod aequalitas est relatio quaedam fundata supra unitatem quantitatis; et in divinis fundata supra unitatem essentiae, prout significatur nomine quantitatis virtualis, ut cum dicitur magnitudo, vel aeternitas vel potentia.

Unde de aequalitate dupliciter convenit loqui: aut quantum ad unitatem quantitatis, quae est causa ipsius; aut quantum ad relationem consequentem. Si quantum ad unitatem quantitatis, supra quam fundatur talis relatio, sic ratio ejus consistit in privatione, sicut et ratio unitatis, ut supra dictum est, dist. 24, quaest. 1, art. 3: et ideo dicit philosophus, quod aequale opponitur privative magno et parvo, sicut unum multo; et idem in littera innuitur. Si autem consideretur aequalitas quantum ad relationem, sic aequalitas in creaturis aliquid realiter ponit in utroque extremorum; sed in divinis personis nihil, nisi secundum rationem. Cujus ratio est, quia si poneret aliquam relationem realem in personis, aut hoc esset ex parte essentiae quae communis est, aut ex parte relationum, quibus distinguuntur. Non autem habet ex parte essentiae quod sit relatio realis: quia essentia est una et eadem numero, et idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali, ut supra dictum est, dist. 26, quaest. 2, art. 1. Nec etiam ex parte personarum relationibus constitutarum, quia relatio non refertur per aliquam relationem realem mediam; quia sic esset abire in infinitum. Et ideo dico cum Magistro, quod aequalitas non ponit nisi relationem secundum nomen vel secundum rationem, cum de Deo dicitur; sed verum est quod aliquid ponit, scilicet unitatem essentiae, non quod sit de intellectu ejus, sed quod praesupponitur ad intellectum ipsius, sicut est in privativis, et in illis quae dicuntur de Deo ex tempore.

Ad primum igitur dicendum, quod ex parte unitatis universaliter sumptae, secundum quod unum convertitur cum ente, nec in Deo nec in creatura aequalitas aliquid positive praedicat; sicut nec unitas, ut supra dictum est, dist. 24, quaest. 1, art. 3. Sed quia in creaturis supposita aequalitatis sunt absoluta, ideo referuntur ad invicem per relationem realem mediam: quod in divinis non competit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis aequalitas sit secundum rationem, relatio tamen habet aliquid in re respondens, ratione cujus dicitur haereticus qui aequalitatem negat; sicut et qui negaret Deum esse dominum, quamvis illa relatio nihil secundum rem ponat in Deo.

Ad tertium dicendum, quod sicut in creaturis aequalitas non est una quantitas plurium, sed relatio includens talem unitatem; ita in divinis aequalitas non est una essentia, sed relatio secundum intellectum, consequens essentiae unitatem.

Ad quartum dicendum, quod illa relatio non potest esse realiter in Deo; et ideo non sequitur quod aliquid ponat ex hoc quod relative dicitur.

Articulus 2. Utrum attributa essentialia hujusmodi debeant appropriari divinis personis

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hujusmodi essentialia attributa personis divinis appropriari non debeant. Quod enim pluribus commune est, nulli eorum debet appropriari. Sed omnia attributa sunt communia tribus personis. Ergo et cetera.

2. Praeterea, de similibus idem est iudicium. Sed omnia haec attributa significant essentiam communem. Ergo videtur quod omnia debeant appropriari, vel nullum; et quod omnia uni personae approprientur.

3. Item, appropriatum secundum rationem sequitur proprium, quia proprium cadit in ratione appropriati. Sed attributa essentialia non sequuntur propria secundum intellectum; quia possunt intelligi propriis non intellectis, sicut est apud infideles. Ergo non debent dici appropriata.

4. Praeterea, nihil est faciendum a nobis quod possit in errorem fidei vergere. Sed si aliquid commune approprietur uni, potest vergere in errorem fidei, ut credatur aut tantum illi aut magis illi personae convenire. Ergo non debemus attributa essentialia personis appropriare.

1. Contra est auctoritas Hilarii et Augustini in littera.

2. Praeterea, processiones personarum distinguuntur et nominantur secundum diversas rationes attributorum, inquantum dicimus quod spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, et filius per modum naturae. Ergo unum attributum, cui competit ratio processionis personae, potest illi

personae appropriari.

Respondeo dicendum, quod de appropriatione dupliciter convenit loqui: aut ex parte nostra, aut ex parte ipsius rei; et utrobique invenitur convenientia. Quamvis enim attributa essentialia communia sint tribus, tamen unum secundum rationem suam magis habet similitudinem ad proprium unius personae quam alterius, unde illi personae appropriari potest convenienter. Verbi gratia. Potentia habet in ratione sua principium; et ideo appropriatur patri, qui est principium non de principio; et sapientia filio, qui procedit ut verbum; et bonitas spiritui sancto, qui procedit ut amor, cujus objectum est bonum; et ita similitudo appropriati ad proprium personae, facit convenientiam appropriationis ex parte rei, quae esset etiam si nos non essemus; sed ex parte nostra facit convenientiam utilitas consequens. Invenitur enim distinctio et ordo in attributis divinis et in personis; sed differenter; quia in personis est distinctio et ordo realis, sed in attributis secundum rationem. Unde quamvis per attributa non possimus sufficienter devenire in propria personarum, tamen inspicimus in appropriatis aliquam similitudinem personarum, et ita valet talis appropriatio ad aliquam fidei manifestationem, quamvis imperfectam; sicut etiam ex vestigio et imagine sumitur aliqua via persuasiva ad manifestationem personarum.

Ad primum igitur dicendum, quod ex hoc quod convenit omnibus aliquod attributum, probatur sufficienter quod non sit proprium unius personae, non tamen quod non sit personae appropriatum; quia haec praepositio ad, quae venit ad compositionem vocabuli, notat accessum cum quadam distantia; unde, secundum Augustinum, homo qui ita imitatur Deum quod semper invenitur distantia similitudinis, dicitur imago et ad imaginem; filius autem qui imitatur patrem sine

aliqua dissimilitudine, dicitur imago et non ad imaginem. Et propter hoc, quia hujusmodi attributa accedunt per similitudinem ad rationem priorum, et distant per communitatem, recte appropriata dicuntur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnia attributa essentialia sint unum re, tamen differunt ratione, et secundum rationem suam habent similitudinem vel ad originem personarum, ut potentia, quae est principium productionis, vel ad determinatum modum originis, ut bonitas ad processionem amoris, et ad processionem verbi sapientia; et ita diversis personis possunt ista appropriari. Sed essentia de ratione sua neque originem neque aliquid ad modum originis pertinens dicit; et ideo non appropriatur.

Ad tertium dicendum, quod appropriatum potest sumi dupliciter: aut materialiter, id est id quod appropriatum est; et sic illud attributum non sequitur rationem proprii; aut formaliter, id est in quantum appropriatum est; et sic in ratione sua propria, proprii rationem includit.

Ad quartum dicendum, quod appropriando attributa essentialia determinatis personis, non excludimus alias personas, nec gradum participationis constituimus; sed tantum ostendimus similitudinem in ratione appropriati ad proprium personae, et ex hoc non sequitur error.

DISTINCTIO 31. QUAESTIO 2**Prooemium**

Circa tertium duo quaeruntur: 1 de ratione appropriationis Hilarii; 2 de expositione Augustini quantum ad hoc quod dicit, quod imago coaequatur ei cuius est imago, et non e converso: utrum in divinis sit mutua aequalitas; sed hoc supra, 19 dist., habitum est.

Articulus 1. Utrum Hilarius onvenienter appropriet aeternitatem patri, speciem filio, usum spiritui sancto

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod appropriatio Hilarii sit incompetens. Quia, secundum Augustinum, hujusmodi appropriationes fiunt ad excludendum errorem; et ideo patri attribuitur potentia ne infirmus credatur, sicut patres apud nos propter senectutem. Sed circa aeternitatem patris nullus erravit, sicut circa aeternitatem filii, ut Arius. Ergo aeternitas magis esset approprianda filio, quam patri.

2. Praeterea, secundum aequivoca non attenditur aliqua similitudo. Sed aeternitas privat principium durationis, innascibilitas autem privat principium originis. Cum igitur appropriationes fiant secundum similitudinem ad propria, videtur quod patri non sit attribuenda aeternitas, quia est innascibilis.

3. Si dicas, quod aeternitas appropriatur patri, quia importat ex consequenti proprietatem patris, scilicet innascibilitatem, quamvis principaliter significet divinam essentiam; contra. Quandocumque notionale additur essentiali, non potest totum praedicari de persona cui non convenit illa notio; sicut Deus genitus non praedicatur de patre. Si igitur aeternitas aliquo modo in intellectu suo includeret innascibilitatem, nullo modo filio conveniret, quod est Arianae impietatis.

4. Item, secundum Dionysium, pulchrum et bonum se consequuntur. Unde videtur quod omnia pulchrum et bonum appetunt; unde secundum nomen in Graeco etiam propinqua sunt, quia bonum dicitur calos, pulchrum callos. Sed bonitas non appropriatur filio, sed spiritui sancto. Ergo nec species vel pulchritudo.

5. Praeterea, uti est referre aliquid ad obtinendum hoc quo fruendum est. Sed spiritus sanctus est ipsum fruibile, et non refertur ad aliud sicut ad finem. Ergo usus non debet sibi appropriari.

Respondeo dicendum, quod in appropriatione Hilarii, ponuntur tria propria nomina personarum, scilicet pater, imago, munus, vel donum, et hoc patet ex praedictis, dist. 8 qu. 1 art. 1; et ponuntur tria appropriata, scilicet aeternitas, quam dicit esse in patre sicut appropriatam sibi; et species, idest pulchritudo, quam dicit esse in imagine, idest in filio, qui proprie imago est, ut supra habitum est, dist. 28, quaest. 2, art. 3; et usum, quem dicit esse in munere, scilicet in spiritu sancto, qui donum est. Ratio autem hujusmodi appropriationis haec est. Aeternitas enim in ratione sua habet duo, scilicet quod sit principium omnis durationis, inquantum est prima mensura: unde ab ipsa fluit et aevum et tempus; et sic habet similitudinem ad propria patris, quae conveniunt sibi inquantum ipse est principium vel per generationem vel per spirationem, scilicet ad paternitatem et communem spirationem. Habet etiam in ratione sua privationem principii, et in hoc convenit cum proprietate patris, quae competit sibi secundum quod est auctor, vel non de principio, scilicet innascibilitate. Ad rationem autem pulchritudinis duo concurrunt, secundum Dionysium, scilicet consonantia et claritas. Dicit enim, quod Deus est causa omnis pulchritudinis inquantum est causa consonantiae et claritatis, sicut dicimus homines pulchros qui habent membra proportionata et splendentem colorem. His duobus addit tertium philosophus ubi dicit, quod pulchritudo non est nisi in magno corpore; unde parvi homines possunt dici commensurati et formosi, sed non pulchri. Et secundum haec tria, pulchritudo convenit cum propriis filii: inquantum enim filius est imago perfecta patris,

sic est ibi consonantia perfecta; est enim aequalis et similis sine inaequalitate et dissimilitudine; et hoc tangit Augustinus, ubi dicit: ubi est tanta convenientia, id est maxima et prima aequalitas, et prima similitudo. Inquantum vero est filius verus, habet perfectam naturam patris: et ita etiam habet magnitudinem quae consistit in perfectione divinae naturae, ut supra dictum est, dist. 19, quaest. 1 art. 2: unde dicit Augustinus quod ibi est perfecta et summa vita. Sed inquantum est verbum perfectum patris, habet claritatem quae irradiat super omnia et in quo omnia resplendent. Unde dicit Augustinus, quod est tamquam verbum perfectum. Potest etiam totum accipi ex verbis Augustini secundum rationem consonantiae, quae triplex in eo considerari potest: id est consonantia ipsius ad patrem cui potentia est aequalis et similis, et hoc tangit Augustinus ubi dicit: prima aequalitas. Item consonantia sui ad seipsum, inquantum omnia attributa in eo non differunt, sed unum sunt; et hoc tangit ubi dicit: cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere. Item consonantia ad res creatas, quarum rationes in eo sunt, et unum sunt in eo sicut ipse est unum cum patre: et hoc tangit ibi: et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno cum quo unum. Usus etiam de ratione sua duo habet. Primo quod est assumptum in facultatem voluntatis; et sic convenit spiritui sancto inquantum est amor: et hoc tangit Augustinus cum dicit: illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo (...) est in Trinitate spiritus sanctus. Habet etiam aliud quod est ordinatum ad alterum: et iste etiam ordo competit spiritui sancto, inquantum ipse amor, qui est spiritus sanctus, non tantum est in filio, sed redundat in omnes creaturas, secundum quod competit sibi nomen doni: et hoc tangit Augustinus cum dicit: ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum.

Ad primum igitur dicendum, quod una et principalis ratio est

appropriationis, scilicet similitudo ad proprium, ut dictum est in corp. art.; sed possunt esse multae consequentes utilitates; quarum unam Augustinus tangit; unde ex hoc non potest concludi quod aliquid debeat appropriari patri vel filio, nisi adsit ratio principalis.

Ad secundum dicendum, quod in aequivocis quae per fortunam sunt et casum, ut canis, non attenditur similitudo aliqua; sed in aequivocis quae dicuntur per respectum ad unum principium attenditur aliqua similitudo analogiae vel proportionis; et talis est multiplicitas hujus nominis principium: unde etiam philosophus docet reducere omnia hujusmodi ad unum primum principium.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non valet.

Ad quartum dicendum, quod pulchritudo non habet rationem appetibilis nisi in quantum induit rationem boni: sic enim et verum appetibile est: sed secundum rationem propriam habet claritatem et ea quae dicta sunt, quae cum propriis filii similitudinem habent.

Ad quintum dicendum, quod usus, ut supra dictum est, dist. 1, quaest. 1, art. 2, sumitur dupliciter. Communiter, prout uti dicitur assumere aliquid in facultatem voluntatis, et stricte, prout dicit relationem in finem. Et primo modo sumitur hic, quo continet in se etiam fruitionem, ut hic dicitur quod felicitas vel beatitudo ad usum pertinet. Nihilominus tamen competit proposito, et secundum quod habet rationem ordinis non quidem in finem, sed in effectum, in quo bonitas divina per spiritum sanctum uberrime effunditur.

DISTINCTIO 31. QUAESTIO 3**Prooemium**

Circa quartum duo quaeruntur: 1 de ratione appropriationis Augustini; 2 de hoc quod dicit quod omnia sunt unum propter patrem.

**Articulus 1. Utrum Augustinus onvenienter
appropriet unitatem patri, aequalitatem filio, nexum
spiritui sancto**

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod appropriatio Augustini sit incompetens. Supra enim, 10 dist., quaest. 1, art. 3, dictum est, quod spiritus sanctus est unitas duorum. Ergo videtur quod unitas non patri, sed spiritui sancto approprietur.

2. Praeterea, appropriatio est secundum similitudinem ad proprium. Illi ergo personae debet appropriari unitas, in qua minus de pluralitate invenitur. Sed maxima pluralitas notionum invenitur in patre, qui habet tres notiones, minima in spiritu sancto, qui habet unam tantum. Ergo unitas spiritui sancto et non patri appropriari debet.

3. Praeterea, unitas causa est aequalitatis. Si igitur unitas patri appropriatur, et aequalitas sibi appropriari debet, et non filio.

4. Item, secundum convenientiam in natura vel in forma magis attenditur similitudo quam aequalitas. Sed filius in quantum est genitus a patre, habet naturam et formam patris: et similiter imago et verbum habet similitudinem ejus ad quod dicitur. Ergo magis debet appropriari filio similitudo quam aequalitas.

5. Praeterea, nexus proprie dicitur de spiritu sancto. Sed aeternitas et aequalitas non proprie dicuntur de patre et filio. Ergo videtur quod appropriatio non sit uniformis.

Respondeo dicendum, quod appropriatio Augustini bona est, et ratio appropriationis haec est. Unitas enim, quantum ad id quod positive dicit, habet rationem principii secundum quod

est principium numeri: et ita habet similitudinem cum duabus proprietatibus patris, scilicet cum paternitate et communi spiratione quibus dicitur principium filii et spiritus sancti. Secundum autem quod ratio ejus consistit in negatione, sic negat divisionem, et per consequens compositionem praeexistentem; et ita negat rationem principii: quia ea in quae aliquid dividitur, sunt principia integritia ipsum; et ita unitas habet similitudinem cum innascibilitate, sicut et aeternitas, ut dicit Magister. Similiter etiam aequalitas secundum proprium modum suae processiois convenit filio, ut patet in omnibus nominibus personalibus ipsius filii. Ex eo enim dicitur filius quod recipit aequalem et eandem naturam quam habet generans: similiter etiam imago includit in se rationem aequalitatis; et similiter verbum perfectum. Ita etiam nexus convenit spiritui sancto ex modo suae processiois in quantum est amor patris et filii, quo uniuntur, et etiam est connectens nos Deo, in quantum est donum.

Ad primum igitur dicendum, quod differt unitum et unum; quia unitum est quod ex pluribus unum effectum est; unde unio importat relationem quamdam plurium secundum quod in uno conveniunt; sed unum absolute dicitur. Unde dicendum, quod unitas, secundum quod ponitur pro unione plurium in uno amore, attribuitur spiritui sancto: secundum autem quod absolute sumitur in quantum est principium, habet similitudinem ad proprium patris: unde appropriatur patri.

Ad secundum dicendum, quod tres notiones in patre non sunt tres res, sed tres rationes innotescendi: unde pluralitas notionum non impedit quin sibi unitas approprietur; et praecipue cum ratio unitatis cum omnibus notionibus ejus similitudinem habeat.

Ad tertium dicendum, quod aequalitas non est unitas, sed

relatio unitatem consequens; et ideo appropriatur filio, qui adaequat patrem procedens ab eo: quamvis non approprietur sibi unitas.

Ad quartum dicendum, quod sicut aequalitas appropriatur filio, ita et similitudo: sed Augustinus posuit aequalitatem, quia in divinis aequalitas includit similitudinem, et non e converso. Cum enim in divinis non sit quantitas nisi virtutis, quae fundatur in aliqua forma; sequitur ut quaecumque conveniunt in quantitate virtuali, convenient in forma; et ita, si sunt aequalia, quod sint similia. Sed non convertitur: quia aequalitas privat excessum, quem non privat similitudo; unde duo quorum alter altero albior est, sunt similes in albedine, sed non aequales.

Ad quintum dicendum, quod nexus vel connexio amoris proprium est spiritus sancti. Sed quia quaecumque conveniunt in aliquo uno, possunt dici connexa in illo; ideo connexio absolute dicta non importat nisi convenientiam quamdam; et sic non est proprium spiritus sancti, sed appropriatum. Si tamen sumeretur ut est proprium, non esset magnum inconveniens, quod assignatio non est uniformis simpliciter: quia huiusmodi attribuuntur personis inquantum sunt appropriata, et sic accedunt ad rationem priorum; unde proprium et appropriatum inquantum appropriatum, non habent rationem difformitatis.

Articulus 2. Utrum omnia sint unum propter patrem

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur falsum quod dicit Augustinus. Cum enim haec praepositio propter importet habitudinem alicujus causae; cum dicitur quod omnia sunt unum propter patrem, aut importat habitudinem quasi efficientis, aut quasi formae. Si quasi formae, tunc falsum est; quia filius, formaliter loquendo, non est unus cum patre, sed essentia divina, vel proprietate sua, vel seipso. Si quasi efficientis, sic idem erit dictum propter patrem, ac si diceretur quod habet unitatem a patre. Sed sicut habet unitatem a patre filius, ita et aequalitatem. Ergo sicut dicuntur omnia unum propter patrem, ita dicuntur omnia aequalia propter patrem; et sic distinctio nulla esset.

2. Praeterea, quidquid sit de patre, constat quod filius nullam rationem principii habeat respectu patris. Si ergo haec praepositio propter importat habitudinem alicujus principii, videtur omnino falsum quod dicit, quod omnia sunt aequalia propter filium.

3. Item, sicut idem est Deo sapere quod esse; ita idem est esse aequalem Deo quod esse. Sed non potest dici quod omnia sint in divinis propter filium. Ergo nec quod omnia sint aequalia.

1. Contra est quod in littera dicitur.

Respondeo dicendum, quod dictum Augustini potest verificari dupliciter: scilicet quantum ad proprietatem personarum et quantum ad numerum ipsarum. Si enim consideremus numerum, sic unitas statim in patre invenitur; et ideo propter eum, in quo primo unitas invenitur, secundum ordinem naturae, omnia dicuntur unum. Sed binarius personarum

primo invenitur in filio, qui procedit alius a patre, et similiter aequalitas, quae primo in duobus invenitur: et propter hoc omnia per filium aequalia dicuntur, sicut propter eum in quo primo aequalitas invenitur. Sed in spiritu sancto primo invenitur ternarius, et similiter connexio, quae tria requirit, duo connexa et unum connectens; et propter hoc omnia dicuntur connexa propter spiritum sanctum. Si autem consideremus proprietates personarum, in patre invenitur ratio principii quasi primi: et quia in qualibet natura invenitur unum principium non de principio, a cujus unitate est quod una in omnibus natura propagetur, omnia dicuntur unum propter patrem: et hoc videtur tangere Hilarius in quadam notula. Si consideremus proprium filii, secundum omnia propria sua convenit sibi quod adaequet vel coaequet patrem, et in quantum filius et in quantum verbum et in quantum imago. Sicut autem dicimus quod relationes quae sunt ad creaturam, resultant ex creaturis in quantum referuntur in Deum; ita etiam relationes quibus pater refertur ad filium, suppositis relationibus distinguentibus, resultant ex hoc quod filius refertur ad patrem; et propter hoc pater dicitur aequalis filio, in quantum filius coaequat patrem: et ex hoc etiam sequitur quod spiritus sanctus sit aequalis utriusque. Nisi enim filius qui est principium spiritus sancti, esset aequalis patri, nullo modo aequalem amorem spiraret; et ita quodammodo ex aequalitate filii resultat aequalitas in tota Trinitate. Similiter etiam proprium est spiritus sancti quod procedat ut amor, et amor habet rationem nexus; et ideo omnia dicuntur propter spiritum sanctum connexa. Posset tamen brevius exponi, ut diceretur, quod sunt omnia unum propter patrem, id est propter unitatem essentialem quae appropriatur patri, et sic de aliis.

Ad primum igitur dicendum, quod cum dicitur quod omnia sunt unum propter patrem, ly propter non tantum dicit habitudinem principii per modum efficientis, sed etiam per

modum formae, in quantum unitatem principii sequitur unitas formae, scilicet divina essentia, qua in divinis omnia unum sunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut creaturae non sunt principium Dei, quamvis dicatur Deus relative, propter hoc quod ad ipsum creaturae referuntur, quia huiusmodi relationes non sunt realiter in Deo, ita etiam non sequitur quod filius sit principium patris, quia aequalitas non ponit in Deo relationem realem.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium. Non enim dicuntur omnia esse aequalia propter filium quia filius sit principium aequalitatis in patre, sed ut dictum est in corp. art.

EXPOSITIO TEXTUS

Praeterea considerari oportet. Tria quaerit de aequalitate. Primo utrum dicatur relative, vel absolute. Ad hoc respondet, quod relative, ibi: ad quod dicimus. Secundo quaerit, secundum quid attendatur aequalitas, utrum secundum unitatem essentiae, vel secundum unitatem relationis; et ostendit quod secundum unitatem essentiae; et ideo aequalitas secundum essentiam dicitur; et hoc ibi: est tamen aequalis patri filius. Tertio quaerit quid sit aequalitas, et ad hoc respondet, quod est relatio in Deo secundum nomen tantum, ibi: et appellatio tantum relativa est. Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae. Ex hoc videtur quod in divinis non sit mutua aequalitas, si pater suae imagini non coaequatur. Sed dicendum, quod sicut filius est aequalis patri, ita et pater filio, cum quantitas virtualis perfecte sit in utroque. Sed coaequare dicit motum ad coaequalitatem; et quamvis in divinis non sit motus, est tamen ibi acceptio aequalitatis; et quia filius accipit aequalitatem a patre et non e converso, ideo filius coaequatur patri et non e converso. Identitatem id est omnia idem in natura. Hilarius Lib. de Synod.: imago est ejus ad quem coimaginatur species indifferens. Haec notula inducitur ad ostendendum quod imago coaequatur ei cuius est imago: in qua notula duo facit Hilarius: primo ponit definitiones imaginis quae patent ex his quae dicta sunt, 28 dist.; secundo ex illis definitionibus concludit duas conclusiones; per quarum unam ostenditur distinctio filii a patre ex hoc quod imago ad aliquid refertur; et hoc ibi: est ergo pater et filius, quia imago patris est filius: per secundam vero ostenditur unitas naturae propter speciei indifferentiam, quae est de ratione imaginis, et hoc ibi: qui imago est, ut vere imago sit, speciem necesse est et naturam et essentiam in se habeat auctoris. Alia notula: si quis

innascibilem et sine initio dicat filium tamquam duo sine principio sive duo innata dicens, anathema sit. Haec notula inducitur ad ostendendum quomodo omnia sunt unum propter patrem, et est intentio Hilarii dicere, quod cum in qualibet natura sit unum principium non de principio, si aliquis poneret in divinis duos innascibiles, poneret duas naturas, et ita duos deos. Sed oportet ut secundum ordinem unius naturae sit relatio in unum principium non de principio qui est pater: initiabile, idest iniciativum: ex innascibili essentia, idest ex patre innascibili qui est essentia. Omnia haec gradu referuntur ad Deum. Contrarium est quod supra dixit Hieronymus, 25 dist., quod in divinis personis non est gradus. Et dicendum, quod hic ponit duplicem relationem: unam creaturae ad filium, et in hac relatione est gradus; et aliam filii ad patrem, in qua non est gradus. Potest tamen dici quod gradus large sumitur pro ordine. Alia notula. Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei contulit, sed naturam filio dedit ex impassibili ac non nata substantia, perfecta nativitas. Haec notula inducitur ad ostendendum quomodo pater et filius unum sunt in natura; quod probat sic. Quia principium creationis rerum est voluntas; et ideo tales fecit Deus res quales voluit, et non qualis ipse est in natura sua. Sed principium generationis filii est natura patris. Ergo oportet quod filius non solum sit talis qualem pater voluit, sed qualis pater est in natura; unde dicit: sed genitus in substantia Dei, idest filius, qui est natus de natura patris, attulit, idest accepit, secundum originem, idest per generationem, essentiam naturae, idest talem essentiam qualis est natura patris, non essentiam voluntatis, idest qualem voluntas habuit, secundum creaturas, idest sicut creaturae acceperunt. Alia notula. Minus forte expresse videtur de indifferenti similitudine patris et filii locuta esse synodi fides; maxime cum de patre et filio et spiritu sancto ita senserit significatam in nominibus propriam uniuscujusque nominatorum substantiam et ordinem et gloriam, ut sint

quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum. Hoc inducitur ad ostendendum quomodo omnia connexa sunt per spiritum sanctum. Et intentio Hilarii est recitare quod quaedam synodus fuit congregata contra Sabellianos, qui dicebant eandem esse personam patrem et filium et spiritum sanctum; contra quos synodus, ad hoc ut distingueretur ordo personarum et gloria, vel dignitas personalis, et substantia, idest hypostasis, confessa est esse patrem et filium et spiritum sanctum per substantiam tria, et per consonantiam unum. Et acceperunt substantiam, non pro essentia, ne divisionem essentiae, secundum Arianos, inducerent; sed pro hypostasi, ut Sabellianam confusionem excluderent. Et dixerunt quod sunt per consonantiam unum, inquantum uniuntur amore, qui est spiritus sanctus. Quae veritatem patris et filii et spiritus sancti, nominum numero eluderet. Sabelliana haeresis dixit, istis nominibus distinctis pater et filius et spiritus sanctus, quae in Scriptura inveniuntur, non subjacere aliquam in re distinctionem; et quod eadem res habuit nomen pater et filius et spiritus sanctus; ex quo sequebatur quod non esset veritas nominum: quia nulla res vere sui ipsius pater est. Alia notula. Cum Deum patrem necessario confitemur, et absolute Christum Dei filium Deum praedicamus; non possunt secundum naturae indifferentiam non esse unum. Haec notula inducitur etiam contra Sabellianos et Arianos. Dicit enim simul, quod cum nos nominemus filium Deum sicut et patrem, et non dicamus plures deos, sed unum; constat quod essentia patris et filii est una, cujus nomen est unum, idest singulariter praedicatur; quia uterque dicitur Deus. Sed ex hoc non sequitur quod non sit aliqua persona genita, quae accipit essentiam eandem numero a persona generante. Religiosa unitas, idest fidelis confessio qua nomen Dei singulariter, non communiter praedicatur. Non ademit, idest non abstulit, personae genitae essentiam, idest personam filii geniti, quae est essentia, constitutam, idest natam ex essentia patris

indeficientis naturae.

DISTINCTIO 32. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam determinavit de propriis et appropriatis personarum, hic inquit qualiter ad invicem divinae personae comparentur secundum propria vel appropriata; et dividitur in partes tres: in prima ostendit qualiter comparentur secundum proprium vel appropriatum spiritui sancto; in secunda qualiter comparentur secundum proprium vel appropriatum filii, ibi: praeterea diligenter investigari oportet, utrum pater sapiens sit sapientia quam genuit; in tertia inquit qualiter comparentur secundum utrumque simul; scilicet de uno per comparisonem ad alterum, ibi: praeterea diligenter notandum est. Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: huic quaestioni (...) id solum respondemus. Praeterea diligenter investigari oportet. Hic inquit quomodo comparentur secundum appropriatum filii, quod est sapientia; et dividitur in partes duas: in prima movet quaestionem, et determinat veritatem; in secunda excludit quamdam dubitationem ex determinatione occasionatam, ibi: post haec quaeri solet a quibusdam, utrum filius sit sapiens sapientia genita, vel ingenita. Prima in duas: in prima inquit utrum pater sit sapiens sapientia genita, vel ingenita, et determinat eam; in secunda inquit utrum filius sit sapiens sapientia genita, vel ingenita et determinat eam; primo ostendens quod non est sapiens sapientia genita sed sapientia ingenita; secundo ostendens quod est sapiens per sapientiam genitam. Et sic patet responsio ad quaestionem per distinctionem; quia ablativus sapientia potest construi in habitudine principii efficientis; et sic est sensus, quod sit sapiens a sapientia genita; et hoc falsum est: vel potest construi

in habitudine causae formalis; et sic est sensus, quod sit sapiens per sapientiam genitam formaliter, et hoc verum est; et hoc dicit, ibi: ex praedictis constat quod filius non est sapiens a se, neque de se. Post haec a quibusdam solet quaeri, utrum una tantum sit sapientia patris. Hic excludit dubitationem ex praedictis ortam; et circa hoc tria facit: primo movet dubitationem; secundo ponit determinationem, ibi: haec et similia tamquam sophistica, (...) abjicimus; tertio manifestat per similitudinem; ibi: et sicut in Trinitate dilectio est quae est pater, filius et spiritus sanctus (...) et tamen spiritus sanctus dilectio est, quae non est pater vel filius (...) ita in Trinitate sapientia est quae est pater et filius et spiritus sanctus (...) et tamen filius est sapientia quae non est pater vel spiritus sanctus. Praeterea diligenter notandum est. Hic inquit de uno per comparationem ad aliud; et primo movet quaestionem; secundo addit quaestionis difficultatem, relinquens quaestionem insolutam, ibi: difficilem mihi fateor hanc quaestionem. Hic est duplex quaestio. Primo de his quae pertinent ad spiritum sanctum. Secundo de his quae pertinent ad filium. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum pater diligat filium spiritu sancto; 2 utrum pater diligat se spiritu sancto; 3 utrum pater et filius diligant nos spiritu sancto.

Articulus 1. Utrum pater diligit filium spiritu sancto

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod pater non diligit filium spiritu sancto. Sicut enim idem est Deo esse quod sapere, ita idem est Deo esse quod diligere. Sed Deus pater non dicitur esse aliquo modo spiritu sancto. Ergo videtur quod nec diligere.

2. Praeterea, cum dicitur: pater diligit filium spiritu sancto, oportet quod ablativus constituatur in habitudine alicujus causae, vel quasi efficientis, vel quasi formalis. Sed omnis talis constructio potest resolvi et exponi per aliquam praepositionem designantem habitudinem causae. Ergo videtur quod pater diligit filium vel a spiritu sancto, vel per spiritum sanctum. Harum autem utraque videtur esse falsa; quia spiritus sanctus non habet aliquam habitudinem principii respectu patris; sicut praepositio designat. Ergo videtur quod etiam haec sit falsa: pater diligit filium spiritu sancto.

3. Item, hoc verbum diligit aut significat actum essentialem aut notionalem. Si essentialem, cum idem iudicium sit de omnibus essentialibus, poterit loco ejus poni alius actus essentialis; ut dicatur pater vivere spiritu sancto, vel intelligere aut velle; quod falsum est. Si autem dicat actum notionalem, non dicit aliam notionem quam communem spirationem. Ergo loco ejus poterit poni hoc verbum spirat, ut dicatur: pater spirat spiritum sanctum spiritu sancto; quod falsum est. Ergo et prima omnibus modis falsa est.

4. Praeterea, omnis amor quo aliqui se diligunt, est vinculum vel nexus uniens eos. Sed spiritus sanctus non potest unire patrem et filium; quia omne uniens habet aliquem influxum

super unita, sicut unionem faciens. Ergo videtur quod pater et filius non diligant se spiritu sancto.

1. Contra, sicut amor alicujus hominis procedit ab eo, ita et spiritus sanctus procedit a patre et filio ut amor. Sed unus homo diligit alium amore qui ab ipso procedit. Ergo et pater diligit filium spiritu sancto, qui est amor ab ipso procedens; et est ratio Hugonis de sancto Victore.

2. Praeterea, omni amore perfecto aliquid diligitur. Si ergo spiritus sanctus est amor perfectus, quod utique verum est, videtur quod eo aliquis diligit, et aliquis diligitur. Sed non nisi pater et filius. Ergo pater et filius diligunt se spiritu sancto.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt plurimae opiniones. Quidam enim dicunt omnes hujusmodi locutiones esse falsas, et in suo simili ab Augustino retractatas, ubi retractavit quod prius dixerat, patrem sapientia ab eo genita sapientem esse, ut in notula in littera posita patet. Sed hoc non videtur conveniens; quia Augustinus ea quae retractare voluit, specialiter expressit; et praeterea ipse non retractavit dicta aliorum, sed tantum sua. Unde cum ipse et omnes alii communiter talibus locutionibus utantur, praesumptuosum videtur eas negare. Ideo alii dicunt, eas quidem veras esse, sed improprias, et sic exponendas: pater et filius diligunt se spiritu sancto, idest amore essentiali, qui spiritui sancto appropriatur. Hoc etiam non videtur conveniens; quia sic etiam pater diceretur sapiens filio, idest sapientia essentiali, quae filio appropriatur, et diceretur bonus spiritu sancto propter eandem rationem. Ideo alii dixerunt, quod est vera et propria; et horum multiplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod ablativus ille resolvendus est in praepositionem, ut sit sensus: pater diligit filium spiritu sancto, idest per spiritum sanctum; et tunc quod *ly* per denotat subauctoritatem in spiritu sancto,

et auctoritatem in patre et filio, sicut cum dicitur, quod pater operatur per filium. Sed hoc non videtur conveniens; quia per praepositionem per designatur habitudo causae in causali cui adjungitur, quamvis non respectu operantis, sed respectu operati. Filius enim habet causalitatem in creatura, quamvis non sit principium operationis in patre. Sed cum dicitur: pater diligit filium per spiritum sanctum, non denotatur aliquis effectus in creatura, nec aliquid cujus principium spiritus sanctus sit; et ideo non est similis ratio dicendi. Et ideo quidam dicunt quod ablativus construitur in habitudine signi, et quasi effectus; quia sicut generatio quodammodo terminatur ad filium, ita spiratio quae designatur in dilectione, terminatur ad spiritum sanctum. Unde exponunt sic: pater et filius diligunt se spiritu sancto; idest, spiritus sanctus est signum quod pater et filius diligunt se. Sed hoc non videtur conveniens; quia etiam amor creatus est signum dilectionis, qua pater et filius diligunt se; et ita per viam istam diceretur, quod pater et filius diligunt se amore creato, quod falsum est. Praeterea spiritus sanctus est amor patris, et amore formaliter aliquid diligitur; et ita spiritu sancto, etiam formaliter loquendo, pater diligit. Et ideo alii dixerunt, quod ablativus ille construitur in habitudine formae; quia pater et filius formaliter amore diligitur qui est spiritus sanctus. Sed hoc etiam ex toto non videtur sufficiens; quia forma non denominat aliquid nisi inhaereat; et ita cum spiritus sanctus non se habeat ad patrem ut inhaerens, sed ut per se subsistens, non potest esse quod sit sicut forma eliciens actum dilectionis. Et praeterea forma habet rationem principii respectu ejus cujus est forma, quaecumque forma sit, vel quantum ad esse substantiale, vel accidentale, et operationem consequentem; et ita spiritus sanctus esset principium alicujus in patre; quod falsum est. Et ideo alii dixerunt, quorum videtur esse auctor Hugo de s. Victore ubi supra, quod construitur in habitudine quasi effectus formalis, ut dicatur effectus largo modo omne id quod a principio est, quia proprie in divinis non

est efficiens et effectum; et formale dicatur, quod habet actum formae in denominando. Et est sensus: a patre et filio procedit amor, qui est spiritus sanctus, quo diligit se. Unde haec opinio simul concludit duas ultimas praedictarum; unde perfectius continet veritatem, et sibi consentiendum videtur. Tamen ad explanationem ejus sciendum est, quod secundum diversam naturam generis diversus est modus denominationis. Quaedam enim genera secundum rationem suam significant ut inhaerens, sicut qualitas et quantitas, et hujusmodi; et in talibus non fit denominatio nisi per formam inhaerentem, quae est secundum aliquod esse vel substantiale vel accidentale. Quaedam autem significant secundum rationem suam, ut ab alio ens, et non ut inhaerens, sicut praecipue patet in actione. Actio enim, secundum quod est actio, significatur ut ab agente; et quod sit in agente, hoc accidit sibi in quantum est accidens. Unde in genere actionis denominatur accidens per id quod ab eo est, et non per id quod principium ejus est; sicut dicitur actione agens; nec tamen actio est principium agentis, sed e converso. Et si per impossibile poneretur esse aliquam actionem quae non esset accidens, non esset inhaerens, et tamen denominaret agentem, et tunc agens denominaretur per id quod ab eo est, et in eo non est ut inhaerens. Sed quia cujuslibet actionis principium est aliqua forma inhaerens, ideo aliquid potest dici agens duobus modis; vel ipsa actione, quae denominat agentem et non est principium ejus; vel forma, quae est principium actionis in agente, et secundum quid principium agentis; sicut dicimus ignem moveri sursum motu proprio, et levitate. His visis, patet de facili qualiter concedendum sit quod dictum est, et quid est quod dubitationem induxerit. Diligere enim in divinis potest dici vel essentialiter, secundum quod non importat nisi processionem secundum rationem; vel notionaliter, secundum quod importat processionem realem amoris ab amante: et ab utroque modo invenitur amor dupliciter dici: scilicet ut qualitas, prout amor

significat habitum amantis in amante; et ut operatio, prout amor significat actum vel passionem amantis in amante. Si igitur diligere sumatur essentialiter, cum dicitur, pater diligit filium, dicitur diligere denominative amore qui est actus essentialis, et sicut principio illius actus, ipsa caritate, quae est substantia divina. Si autem sumatur notionaliter, tunc, si amor significat formam quae est principium hujus actus, dicitur pater diligit filium ipsa proprietate quae est principium processionis spiritus sancti, sicut paternitas est principium generationis filii. Si autem amor nominet ipsam actionem procedentem, sic pater dicitur diligit filium amore qui est spiritus sanctus, vel spiritu sancto; licet hoc non adeo expressam contineret veritatem. Et similiter est in aliis nominibus personalibus quae significant personam per modum operationis, ut verbum; et ideo dicitur, quod pater dicit verbo suo.

Ad primum igitur dicendum, quod diligere, prout essentialiter sumitur, est omnibus modis idem quod esse, et quantum ad rem, et quantum ad modum significandi, qui est significare absolute in divinis. Unde accipiendo hoc modo diligere, nullo modo pater diligit spiritu sancto. Sed diligere notionaliter sumptum, non idem est patri quod esse, secundum modum significandi; quia diligere dicitur relative, et esse absolute; et ideo non sequitur quod spiritu sancto sit, quamvis spiritu sancto diligit: sicut paternitate est pater, nec tamen paternitate est. Sed sapere in divinis nunquam dicitur nisi essentialiter; et ideo nullo modo potest dici quod pater sit sapiens sapientia genita.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., amor personalis non se habet ad patrem diligentem ut principium dilectionis, sed magis ut actus denominans: et ideo non construitur in habitudine alicujus principii, nec in

habitudine formae in quantum forma est principium, sed solum in quantum forma est denominans; ut cum dicitur: iste est agens actione. Et ideo, quia propositiones important expresse habitudinem causae, non ita est propria ista: pater diligit filium per spiritum sanctum, sicut haec: pater diligit spiritu sancto. Quamvis etiam concedi possit, in quantum est principium denominationis, non simpliciter. Haec autem: pater diligit a spiritu sancto, nullo modo concedenda est: quia dicit principium per modum efficientis.

Ad tertium dicendum, quod non dicit actum essentialem, sed notionalem. Sciendum tamen est, quod in actu notionali, qui est diligere, duo intelliguntur; scilicet actus ipse, et exitus actus ab agente: et ipse actus est persona spiritus sancti; sed emanatio actus ab agente est proprie notio, sive notionalis actus, qui est processio: et ideo etiam persona spiritus sancti non significatur per actum designatum verbo, quia verbum significat actum ut egredientem ab agente, sed significatur per actum designatum nomine quod significat actum absolute, ut amor et dilectio. Diligere autem proprie dicit notionem, quia diligere idem est quod amorem emittere. Unde in verbo diligendi importatur et ipse actus, qui est persona, ratione cuius secundum illum actum denominatur pater diligens amore, qui est persona spiritus sancti; et importat emissionem actus, ratione cuius est notionale. Sed hoc verbum spirat significat ipsam emissionem actus, et non actum emissum: et ideo pater non dicitur spirans spiritu sancto, sed actu, vel proprietate spirationis. Et simile est de generatione: quia generatio dicit emissionem geniti; unde non dicitur quod pater generat verbo; sed dicere dicit emissionem verbi, et verbum emissum: et ideo dicitur, quod dicit verbo. Verbum autem nominat id quod emissum est, et non emissionem; et ideo verbum est personale, sicut et amor: et diligere est notionale, sicut dicere.

Ad quartum dicendum, quod haec est vera: pater et filius uniuntur spiritu sancto, secundum quod spiritus sanctus est ipsa unio, sicut et amor quo formaliter uniuntur, ut dictum est, dist. 10, quaest. 1, art. 4, sicut eo quod ab eis procedit, sicut aliqui uniuntur uno actu. Nec tamen ista simpliciter concedenda est, quod spiritus uniat patrem et filium; quia unire significat per modum unientis effective, quod non convenit spiritui sancto. Potest tamen concedi, si intelligatur uniens formaliter, sicut albedo dicitur facere album.

Articulus 2. Utrum pater diligit se spiritu sancto

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pater non diligit se spiritu sancto. Aut enim diligere importat actum essentialem, aut notionalem. Si essentialem, communis est toti Trinitati, et significat divinam essentiam. Ergo non diligit se essentialiter spiritu sancto. Si autem significat actum notionalem; contra: nullus actus notionalis reflectitur super eum a quo est: non enim pater generat se. Si igitur diligere sit actus notionalis, videtur quod haec sit falsa: pater diligit se spiritu sancto.

2. Praeterea, processio spiritus sancti secundum ordinem naturae praesupponit generationem filii: quia spiritus sanctus procedit a patre et filio. Sed quidquid convenit patri secundum seipsum, potest etiam sibi convenire, generatione filii non intellecta. Ergo cum diligere se dicatur de patre respectu sui ipsius, videtur quod non diligit se spiritu sancto: quia sic spiritus sanctus intelligeretur procedere a patre per modum amoris, etiam filio non existente.

3. Item, amor gratuitus semper in alterum tendit, ut dicit Gregorius, quod caritas minus quam inter duos haberi non potest. Sed caritas creata est exemplata a caritate increata, quae est spiritus sanctus. Ergo videtur quod amor iste quo diligit pater seipsum, non sit amor personalis, qui est spiritus sanctus.

4. Praeterea, quocumque amore amat se pater, amat se filius et spiritus sanctus. Si igitur pater amat se spiritu sancto, ergo et spiritus sanctus amabit se spiritu sancto. Sed omnis amor procedit ab amante. Ergo spiritus sanctus procedit a seipso, quod est inconveniens. Ergo nec pater spiritu sancto amat se.

1. Contra, pater eodem amore amat filium et seipsum. Sed filium diligit spiritu sancto. Ergo et seipsum spiritu sancto amat.

2. Praeterea, sicut amor est proprium spiritus sancti; ita et verbum proprium filii. Sed, secundum Anselmum, pater dicit se verbo, scilicet quod est filius. Ergo et amat se amore ab ipso procedente, qui est spiritus sanctus.

Respondeo dicendum, quod cum dicitur pater diligit se spiritu sancto, potest intelligi de dilectione essentiali vel notionali. Si de dilectione essentiali, sic, sicut nec filium, ita nec seipsum spiritu sancto diligit; sed caritate essentiali et operatione essentiali. Si autem intelligatur de dilectione notionali, sic, sicut filium, ita et se spiritu sancto amat: quia diligere notionaliter sumptum nihil aliud dicit quam esse principium amoris personalis, qui est spiritus sanctus; quia amor qui significatur per modum operationis, denominat patrem a quo est, ut pater dicatur spiritu sancto diligit. Et cum tota ratio dilectionis quae est in filio, sit in patre, et e converso; ex neutra parte potest impediri quin pater spiritu sancto seipsum diligit, scilicet nec ex parte spirantis amorem, nec ex parte diligibilis: quia ipse pater ex una parte sufficiens principium est spiritus sancti, et ex alia parte sufficiens ratio diligibilitatis in ipso est, et etiam in spiritu sancto. Unde sicut pater filium spiritu sancto diligit; ita et seipsum et spiritum sanctum spiritu sancto diligit.

Ad primum igitur dicendum, quod intelligitur de actu notionali. Sed sciendum est, quod cum actus omnis notionalis importet rationem principii quantum ad originem divinae personae, hoc contingit dupliciter: quandoque enim designatur ratio principii respectu ejus in quod terminatur actus

notionalis, ut cum dicitur: pater generat filium: generare enim importat habitudinem principii quae est in generante respectu generati: et in talibus non potest fieri reciprocatio, ut dicatur quod pater generat se; quia nulla persona est principium sui ipsius: quandoque autem habitudo principii non importatur respectu ejus in quod transit actus, ut patet cum dicitur: pater dat essentiam filio: non enim significatur pater esse principium dati quod est essentia, sed ejus cui datur; et similiter est in hoc verbo diligere, quod importat habitudinem principii, non diligentis ad dilectum, sed diligentis ad amorem, qui importatur in verbo diligit; et ideo in talibus potest esse reciprocatio: et hoc contingit, quia verbum diligere non tantum importat emissionem, sed ipsum amorem emissum; unde si accipiatur separatim id quod ad originem pertinet tantum, non erit conversio; non enim potest dici, quod pater spiret se.

Ad secundum dicendum, quod si generatio filii non esset, pater non diligeret se spiritu sancto; quia nec pater esset, cum persona patris paternitate constituatur. Si tamen detur per impossibile quod persona patris remaneat, poterit per se amorem spirare personalem. Nec tamen ab hoc excluditur filius: quia omnis patris perfectio est etiam filii, in qua secundum relationem originis non opponuntur.

Ad tertium dicendum, quod amor gratuitus non est amor privatus, qui in alterum tendat; nihilominus tamen et in ipsum amantem reflectitur; non enim tantum proximus ex caritate diligendus est; sed etiam seipsum et quantum ad animam et quantum ad corpus ex caritate debet homo diligere; et ita etiam pater spiritu sancto diligit.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, spiritus sanctus diligit se spiritu sancto, si intelligatur de dilectione essentiali, expresse verum est; quia sicut seipso Deus est, ita seipso

essentialiter diligens est. Si autem intelligatur de dilectione notionali, tunc in hoc verbo diligere importatur quasi duplex actus; scilicet ipse actus amoris qui significat personam spiritus sancti, et emissio amoris. Unde diligere notionaliter sumptum, nihil aliud est quam spirare amorem. Per spirare enim significatur ipsa emissio; sed per amorem persona spiritus sancti; ac si diceretur generare filium. Unde sicut filio non competit generare filium, ita nec spiritui sancto spirare amorem. Nec ex hoc aliquid imperfectionis in spiritu sancto vel in filio relinquitur, ut ex praedictis patet, dist. 7: et ideo secundum hunc sensum non conceditur quod spiritus sanctus notionaliter diligit. Si autem ab intellectu hujus verbi diligit separetur actus originis per quem efficitur notionale; et remaneret tantum id quod personale est, scilicet ipse amor: sic spiritui sancto conveniret: quia ipse procedit ut operatio subsistens. Unde ipsa operatio est operans; et secundum hoc spiritus sanctus etiam seipso diligeret seipsum vel patrem; et tunc diligere non importaret aliquid notionale, sed tantum personam alio modo significatam. Unde hoc verbum diligere potest tripliciter sumi. Aut secundum quod dicit essentiam tantum; et tunc dicit exitum secundum rationem operationis essentialis, quae est ipsa essentia, ab essentia divina; et sic pater non diligit spiritu sancto, et similiter filius et spiritus sanctus. Aut secundum quod nominat tantum personam spiritus sancti; et sic etiam non dicit exitum, nisi secundum rationem; unde secundum hoc convenit tantum spiritui sancto diligere. Sed iste modus inconsuetus est. Aut dicit exitum realem; et tunc simul importat notionem activam, et personam spiritus sancti; et tunc non convenit nisi patri et filio.

Articulus 3. Utrum pater et filius diligant nos spiritu sancto

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pater et filius non diligant nos spiritu sancto. Omne enim dictum de Deo connotans effectum in creatura, est essenziale. Sed cum Deus dicitur creaturam diligere, in dilectione connotatur effectus in creatura, quem diligendo confert. Ergo oportet quod essentialiter sumatur. Sed dictum est, art. antec., quod pater et filius nullo modo diligunt spiritu sancto, si diligere essentialiter sumatur; quia spiritus sanctus nullam rationem habet principii respectu alicujus essentialis, neque per modum denominantis, neque alio modo. Ergo videtur quod pater et filius non diligunt nos spiritu sancto.

2. Praeterea, cum dicitur, pater diligit filium spiritu sancto, ut supra dictum est, secundum opinionem Hugonis de s. Victore, ablativus construitur in habitudine effectus quasi formalis. Sed in illa comparatione qua Deus ad creaturam comparatur, nullo modo se habet spiritus sanctus ut effectus, immo magis id quod in creatura efficitur. Ergo videtur quod non possit salvari haec eadem ratio veritatis.

3. Item, sicut dilectio se habet ad spiritum sanctum, ita et generatio ad filium. Sed pater non generat nos filio; immo potius dicitur nos regenerare spiritu sancto. Ergo videtur quod nec nos spiritu sancto diligit.

1. Contra est quod dicitur Joann. 17, 22: ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus. Non enim loquitur ibi de unitate essentiali tantum; quia illo modo Deo non unimur; sed de unitate consonantiae, vel amoris, quod est spiritus sanctus. Ergo videtur quod sicut pater et filius diligunt se spiritu sancto,

ita et nos.

2. Praeterea, sicut verbum est proprium filii, ita et amor proprium spiritus sancti. Sed pater dicit omnem creaturam verbo suo; unde Augustinus: dixit, et facta sunt; idest, verbum genuit in quo erat ut fierent. Ergo diligit creaturam amore suo, qui est spiritus sanctus.

Respondeo dicendum simpliciter quod pater et filius nos diligunt spiritu sancto, sicut supra, 10 dist., expresse habetur. Sciendum tamen est ad ejus intellectum, quod processio divinarum personarum est quaedam origo processionis creaturarum; cum omne quod est primum in aliquo genere, sit causa eorum quae sunt post; sed tamen efficientia creaturarum essentiae communi attribuitur. Unde dicendum est, quod cum dicitur, pater et filius diligunt nos spiritu sancto, hoc verbum diligere potest sumi essentialiter et notionaliter; et utroque modo vera est locutio. Si enim sumatur essentialiter, tunc in verbo dilectionis designabitur efficientia totius Trinitatis, et in ablativo designante personam spiritus sancti, designabitur ratio efficientiae, non ex parte efficientis, sed ex parte effectorum, quorum ratio et origo est processio spiritus sancti, sicut et verbum; quamvis proprie verbum sit ratio creaturarum, secundum quod exeunt a Deo per modum intellectus. Unde dicitur, quod pater dicit omnia verbo, vel arte sua. Sed spiritus sanctus est ratio earum, prout exeunt a Deo per libertatem voluntatis; et ideo dicitur proprie diligere creaturam spiritu sancto, et non verbo. Si autem sumatur notionaliter; tunc est vera etiam locutio, sed habet aliam rationem veritatis; quia verbum dilectionis non importabit ex principali intentione habitudinem efficientiae respectu creaturae; sed principaliter denotabit rationem hujus efficientiae ex parte effectorum, et ex consequenti dabit intelligere habitudinem efficientiae, ut supra dictum est, 30

dist., quaest. 1, art. 3, et tunc est sensus: pater diligit creaturam spiritu sancto; idest, spirat amorem personalem, qui est ratio omnis liberalis collationis factae a Deo creaturae.

Ad primum igitur dicendum, quod sicut dictum est, in corp. art., utroque modo potest sumi. Si enim sumatur essentialiter, nihil sequitur inconueniens; quia spiritus sanctus non designabit principium diligentium, sed dilectorum. Unde tunc designabitur habitudo ablativi substantive in ipso ablativo, ut dicit Praepositinus. Si autem sumatur notionaliter, nominativus poterit connotare effectum in creatura per modum habitudinis ad terminum, sicut supra dictum est, 30 dist., art. 2.

Ad secundum dicendum, quod sicut in egressu artificiatorum ab arte est considerare duplicem processum; scilicet ipsius artis ab artifice, quam de corde suo adinvenit; et secundo processum artificiatorum ab ipsa arte inventa; ita etiam in processu voluntatis est duo considerare; scilicet exitum amoris ab amante, et secundo exitum ipsius rei datae per amorem ab amore. Unde quantum ad primum exitum se habet spiritus sanctus in comparatione Dei ad creaturam ut effectus, sive quod est de principio, sicut et verbum; sed quantum ad secundum exitum utrumque se habet ut principium, scilicet et verbum et amor; sed creatura ut effectus.

Ad tertium dicendum, quod hoc verbum generat importat tantum originem personae, et non importat personam per modum actus, sicut diligere et dicere important utrumque; et ideo pater non denominatur generans filio, sed generatione; denominatur autem diligens amore qui est spiritus sanctus. Generatio autem qua nos regenerat, non est per naturam, sed per voluntatem; et ideo ex parte nostra accipiendo, spiritus sanctus est ratio talis generationis magis quam filius, qui

420

procedit per modum naturae.

DISTINCTIO 32. QUAESTIO 2**Prooemium**

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad filium; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum pater sit sapiens filio, vel sapientia genita; 2 utrum ipse filius sapientia genita vel ingenita sapiens sit.

Articulus 1. Utrum pater sit sapiens sapientia genita

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod pater sit sapiens sapientia genita. Omnis enim sapiens sua sapientia sapiens dicitur. Sed filius est sapientia patris, qui est sapientia ingenita. Ergo et cetera.

2. Praeterea, omnis sapiens est sapiens illa sapientia sine qua sapiens non esset. Sed sine filio pater sapiens non esset, ut supra dixit Augustinus, 9 dist. Ergo videtur quod pater sit sapiens filio, vel sapientia genita.

3. Item, illa sapientia quis sapiens dicitur in qua videt ea quae ipse cognoscit. Sed supra dixit Augustinus, 31 distinct.: ibi, scilicet in verbo, videt omnia Deus. Ergo et cetera.

4. Praeterea, Deus sapiens non diceretur nisi seipsum videret. Sed seipsum videt in filio, sicut res videtur in sua imagine. Ergo videtur quod sit sapiens filio, vel sapientia genita.

1. Contra est quod in littera ab Augustino dicitur.

Respondeo dicendum, quod quamvis pater dicat se verbo suo, nullo modo concedendum est quod sapientia genita sapiens sit; et hoc propter diversum modum significandi in utroque. Verbum enim significat per modum operationis, quae denominat illud a quo progreditur, scilicet operantem; unde pater denominatur dicens verbo genito, sicut et diligens amore procedente. Sed sapientia significatur per modum formae manentis in eo cuius est; unde non potest denominari aliquis sapiens nisi per id quod in ipso est, et non per id quod ab ipso est. Quidquid autem significatur esse in aliquo per modum formae vel substantialis vel accidentalis, significatur ut

principium alicujus in ipso; quia forma substantialis est principium substantialis esse; et accidentalis dat aliquod esse, scilicet accidentale; et utraque principium est operationis in eo in quo est. Cum autem filius nullam rationem principii habeat respectu patris, non potest dici, quod pater filio, vel sapientia genita, sapiens sit.

Ad primum igitur dicendum, quod sapientia patris dicitur dupliciter: scilicet sapientia quae in ipso est, quae est essentialis sapientia; et hac formaliter sapiens est, sicut quilibet sapiens denominatur sapiens sapientia quae in eo est. Dicitur etiam sapientia patris quae est a patre procedens; et hac non denominatur sapiens, sicut nec homo sapiens denominatur a sapientia quam in alterum docendo producit.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus in illa ratione contra haereticum accipit sapientiam essentialem, sine qua pater sapiens non esset, secundum quod ab apostolo est appropriata filio, 1 Corinth. 1, 24: Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam; et sapientia in ratione appropriata non esset, si filius non esset: unde oportet filium patri coaeternum esse, sicut et sapientiam filio appropriatam.

Ad tertium dicendum, quod videre in aliquo dicitur dupliciter. Aut cujus cognitionem in eo accipit, sicut intellectus scientiam in sensibilibus accipit, vel intellectus possibilis in lumine intellectus agentis, vel discipulus in verbo magistri dicto vel scripto. Aut rem cognitam in alio repraesentatam intueri; sicut aedicator videt artem suam in domo quam facit, vel sicut aliquis videt illud quod scit, in libro ubi scriptum est. Primo ergo modo pater nihil videt in filio, quia non accipit cognitionem a filio; sed secundo modo; quia rationes ipsas omnium creaturarum in verbo suo posuit, ipsum generando.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod quamvis pater videat in verbo creaturam, non tamen ibi videt se. Non tamen video causam quare sicut per modum praedictum creaturam in verbo videt, quae ibi relucet, non multo magis seipsum videat, qui perfectissime in verbo repraesentatur; et sic etiam non est inconueniens quod per modum istum in creatura se videat, quae ipsius divinae bonitatis repraesentativa est per imaginem vel vestigium; non tamen sequitur quod pater sapiens sit sapientia genita.

Articulus 2. Utrum filius sit sapiens sapientia genita

Quaestiuncula 1

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod filius non sit sapiens sapientia genita. Filius enim non alio est sapiens quam pater, sicut nec alio est Deus. Sed pater est sapiens sapientia essentiali. Ergo et filius sapientia essentiali sapiens est. Sed sapientia essentialis non est genita, sicut nec essentia. Ergo et cetera.

2. Praeterea, sapientia qua denominatur aliquis sapiens, habet aliquam rationem principii respectu ipsius sapientis. Sed filius nullo modo sui ipsius principium est. Ergo videtur quod non sit sapiens sapientia genita.

3. Item, sicut supra hac dist. dixit Magister, sapientia genita est ipsa hypostasis filii; hypostasis autem non significatur per modum formae. Cum igitur denominatio fiat a forma, videtur quod non possit dici sapiens sapientia genita.

4. Contra, omne quod per se non est sapiens, non est sapiens nisi per accidens. Sed filius non est sapiens per accidens. Ergo est sapiens per se. Sed ipse est sapientia genita. Ergo est sapiens sapientia genita.

Quaestiuncula 2

1. Ulterius quaeritur, utrum sit sapiens sapientia ingenita; et videtur quod non. Quia sapientia qua aliquis denominatur sapiens, significatur esse in sapiente per modum formae

inhaerentis. Non autem sic pater est in filio, sicut nec e contra. Ergo sicut pater non dicitur sapiens sapientia genita, ita nec filius sapientia ingenita.

1. Contra, omnis sapiens, illa sapientia sapiens dicitur a qua habet quod sit sapiens. Sed filius a patre, qui est sapientia ingenita, habet quod sit sapiens. Ergo filius est sapiens sapientia ingenita.

Quaestiuncula 1

Respondeo dicendum, quod istae propositiones, a et per, in hoc differunt; quia a designat tantum habitudinem principii per modum efficientis; sed per designat habitudinem principii secundum quodlibet genus causae; unde omne illud quod est ab aliquo, est per illud; sed non convertitur. In divinis autem non potest esse nisi habitudo secundum duplex genus causae; quarum una tantum est habitudo realis, scilicet per modum causae efficientis vel originantis, sicut pater dicitur principium filii; alia vero habitudo principii potest designari in divinis secundum rationem tantum et non realiter, scilicet habitudo formae, ut eum dicimus quod pater est Deus per deitatem suam. Cum ergo dicitur quod filius est sapiens sapientia, ablativus iste non potest construi nisi vel in aliqua habitudine quasi efficientis; et sic falsa est; est enim sensus, quod filius sit sapiens a sapientia genita, et sit sapiens a seipso, quod falsum est; quia sicut esse, ita et sapere habet a patre, qui sapientia ingenita est. Unde dicitur per modum istum sapiens a sapientia ingenita, vel per sapientiam ingenitam, si ly per designat habitudinem principii efficientis; et similiter a sapientia ingenita; non autem a se vel per se vel seipso hoc modo sapiens est. Aut construitur in habitudine quasi principii formalis. Hoc autem contingit dupliciter: quia quod sequitur

formam alicujus rei, potest dici esse per formam illam, sicut homo dicitur intelligere per animam; vel per habentem formam; sicut dicimus quod homo per se est rationalis, quia per id quod est de essentia sua, scilicet per animam rationalem; per se enim, secundum philosophum, significat quod est per essentiam rei. Si igitur consideretur illud quod filius formaliter sapiens est, hoc est sapientia essentialis, quae neque genita neque ingenita est; et sic per eam et ea sapiens dicitur; sed nullo modo ab ea, quia essentia non generat. Si autem consideretur habens illam formam quae est ipsa hypostasis filii, quae etiam sapientia genita dicitur; sic per sapientiam genitam vel per se sapiens dicitur, sive sapientia genita vel seipso.

Ad primum igitur dicendum, quod sapientia, secundum quod supponit essentiam, non potest dici ingenita vel genita; sed secundum quod supponit hypostasim; semper tamen essentiam significat, sicut etiam hoc nomen Deus. Et quare hoc nomen sapientia potius talem suppositionem habere possit quam hoc nomen essentia, supra, 5 distinct., quaest. 1, art. 2, dictum est. Et tunc, quamvis sit eadem essentia quae est pater et filius, non tamen eadem hypostasis; et ita non sequitur quod sapientia genita pater sapiens sit, sed tantum filius.

Ad secundum dicendum, quod in illis quae dicuntur per se, est aliquid de essentia rei accipere quod est principium illius quod per se praedicatur, sicut rationale de homine; nec oportet quod ipsum suppositum de quo per se aliquid dicitur, sit principium illius, nisi sicut habens vel sicut operans, ut quando aliqua operatio dicitur esse per se alicujus; ita etiam non oportet quod ipsa hypostasis filii sit principium sui ipsius; sed ut id quod est essentia ejus, vel de essentia, sit principium formale hujus quod est sapientem esse; et hoc competit filio, quia per essentiam suam, quam communem cum patre habet, sapiens

est; et ideo per se sapiens dicitur.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Et quartum concedimus.

Quaestiuncula 2

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod filius est sapiens sapientia ingenita, si ablativus construatur in habitudine principii quasi efficientis; non autem si construatur in habitudine principii quasi formalis; immo sic sapientia essentiali sapiens est, vel seipso.

EXPOSITIO TEXTUS

Quidam dicunt, multiplicem hic fieri intelligentiam. Jam patet ratio istarum opinionum; quia primi accipiebant hanc praepositionem per secundum quod communiter designat habitudinem cujuscumque principii; alii vero accipiebant secundum quod quasi dividitur contra hanc praepositionem a vel ab, quae designat habitudinem principii efficientis: unde secundum hoc haec praepositio per designat habitudinem in divinis quasi formae; et sic simpliciter concedebant, quod filius per se sapiens est. Natura, inquit, cui contradicis, haec veritas est. In verbis istis Hilarius ostendere intendit, quod filius non agit a se, sed agit per se, ex duabus auctoritatibus, quarum una habetur Joan. 14, 10: pater in me manens, ipse facit opera; ex quo concludit quod non a se agit, sed a patre in ipso manente. Alia est Joan. 8, 29: quae placita sunt ei, facio semper; ex qua concludit quod ipsemet agit per seipsum; unde subdit: infirmus sit non a se agendo; idest cum hoc quod a seipso non agit sequeretur quod esset infirmus, nisi a Deo ipse acciperet, idest, nisi hoc a Deo patre haberet ut ipse ageret sicut hypostasis per se subsistens et per se operans. Post haec a quibusdam solet quaeri, utrum una tantum sit sapientia patris. Eadem ratione sapientia genita et sapientia ingenita, qua Deus genitus et Deus ingenitus, sunt unus Deus; quia propter communitatem formae significatae, idest deitatis et sapientiae, dicitur unus Deus et una sapientia; sed propter distinctionem hypostasum subsistentium in deitate et sapientia dicitur sapientia genita et ingenita. Et sicut in Trinitate dilectio est quae est pater filius et spiritus sanctus et cetera. Hujus ratio est, quia personale non ponit in numerum cum essentiali, quia persona non realiter ab essentia distinguitur, sicut infra patebit.

DISTINCTIO 33. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam determinavit Magister de essentia et personis et proprietatibus, hic determinat operationes eorum ad invicem, et dividitur in partes duas: in prima ostendit qualiter proprietates comparentur ad essentiam et personam; in secunda qualiter personae ad essentiam comparentur, 34 dist. ibi: praedictis autem adjiciendum est. Prima in duas: in prima ostendit veritatem; in secunda excludit errorem, ibi: hoc autem aliqui negant. Prima in duas: in prima movet quaestionem: in secunda determinat eam, ibi: quod enim in personis sint proprietates, nemo inficiari audet. Et circa hoc tria facit: primo ostendit proprietates esse in personis, quod tamen in quaestione positum non fuit; secundo ostendit proprietates esse personas, ibi: superius quoque multis sanctorum testimoniis astruximus, personas per proprietates distinguui; tertio ostendit proprietates esse divinam essentiam, ibi: cumque de simplicitate deitatis supra dissereremus (...) evidenter monstravimus Deum hoc esse omnino quod in se habet. Utrumque ostendit dupliciter: ratione et auctoritate. Et utraque ratio sumitur ex divina simplicitate, quae non compatitur nec ut quod est in Deo, sit aliud ab ipso; et sic proprietas quae est in persona, non est aliud ab ea; nec quod habens sit aliud ab habito; et sic probat, quod essentia, vel Deus, non est aliud a proprietate quam habet. Hoc autem aliqui negant. Hic excludit errorem, et circa hoc duo facit: primo ponit falsam positionem; secundo ponit rationes positionis, et solvit eas, ibi: si enim, inquirunt, proprietates sunt personae, non eis personae determinantur. Et circa hoc duo facit: primo inducit probationes quae sunt acceptae per

rationem; secundo inducit probationes acceptas ex auctoritatibus, ibi: verumtamen nondum desistunt (...) sed opinionem suam etiam sanctorum auctoritatibus munire conantur. Circa primum tria facit: primo inducit rationem, qua proprietates existentes in personis probatur non esse personas; secundo inducit aliam rationem, qua probatur quod proprietas non est essentia, ibi: sed iterum addunt; tertio ponit rationem, qua probatur proprietatem non esse in essentia, ibi: ceterum haereticorum improbitas (...) nondum quiescit; et haec dividitur in tres: in prima ponit probationem illorum; secundo ponit rationem, ibi: quorum audaciae resistentes, atque ignorantiae providentes, audebimus aliquid super hoc loqui; tertio inducit quaestionem contra responsionem, et excludit eam, ibi: sed forte quaeres, cum hae proprietates non possint esse in personis quin eas determinent, quomodo in divina essentia esse possint ita ut non eam determinent. Hic quaeruntur quinque: 1 utrum proprietates sint divina essentia; 2 utrum sint ipsae personae; 3 utrum sint in personis et in essentia; 4 utrum de proprietatibus possint praedicari adjectiva essentialia et personalia; 5 utrum de notionibus sine peccato contrariae opiniones esse possint.

Articulus 1. Utrum relationes divinae sint essentia divina

1. Ad primum igitur sic proceditur. Videtur quod relationes ipsae non sint essentia divina. Aut enim quae relative in Deo dicuntur, sunt relativa secundum esse aut tantum secundum dici. Sed non tantum secundum dici; quia sic incideret haeresis Sabellii, ut supra, dist. 31, in Expos. text., in notula Hilarii habitum est. Ergo sunt relativa secundum esse. Sed talium relationum, secundum philosophum, esse, est ad aliud se habere. Ergo cum essentiae divinae esse non sit ad aliud se habere, sed sit esse absolutum, videtur quod non sit idem cum relatione quae secundum esse ad aliud est.

2. Praeterea, quaecumque sunt idem secundum rem, in quocumque est unum, et alterum, nec potest instantia fieri. Sed non in quocumque est essentia divina, est paternitas; quia essentia divina est in filio, in quo paternitas non est. Ergo essentia divina non est idem quod paternitas; et eadem ratione nec idem quod alia proprietas.

3. Si dicas, quod est idem re, sed differt ratione; contra. Aut ista ratio est aliquid in re, aut nihil. Si nihil, cum non sit distinctio nisi secundum relationes, tunc distinctio personarum non erit secundum rem, sed secundum rationem tantum, vel intellectum. Si autem sit aliquid in re, constat quod quidquid est realiter in Deo, Deus vel essentia divina habet illud. Sed in Deo, est idem habens et quod habetur, ut in littera dicitur. Ergo essentia divina est ratio paternitatis, sicut et ipsa res quae est paternitas. Ergo non solum sunt idem re, sed etiam ratione, si re idem ponantur.

4. Item, si sunt idem re, sed differunt ratione solum; ergo

proprietas vel relatio non addit supra essentiam nisi rationem quamdam. Sed similiter relationes quae dicuntur ex tempore, ponunt circa essentiam divinam aliquas habitudines secundum rationem. Ergo videtur quod non magis sunt in Deo istae relationes quibus distinguuntur personae, quam istae quae dicuntur de Deo ex tempore. Sed istae sunt tantum assistentes, et non inhaerentes; alias non possent advenire sine aliqua mutatione ipsius Dei. Ergo videtur quod istae relationes quae distinguunt personas, sint etiam assistentes, et non essentia divina.

5. Item, sicut est alia ratio paternitatis et essentiae; ita est alia ratio essentiae et bonitatis divinae. Si ergo propter hoc dicit Augustinus, quod Deus alio est pater, alio Deus; eadem ratione deberet dicere, quod alio est Deus, alio bonus. Hoc autem non dicit, immo contrarium asserit. Ergo videtur quod cum dicit, quod alio est pater, alio est Deus, non intendat distinguere secundum rationem tantum, sed etiam secundum rem; et ita videtur quod paternitas qua pater est non sit essentia divina qua Deus est.

1. Contra, nihil est adorandum adoratione latriae nisi Deus. Sed proprietates personarum sunt adorandae, ut cantatur in praefatione: ut in personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate adoretur aequalitas. Ergo videtur quod etiam ipsae proprietates sunt aliquid in re, aut nihil. Si nihil, cum personae non distinguantur nisi proprietatibus, tunc personae non distinguuntur ad invicem secundum rem, quod est haeresis Sabellii. Si autem sunt aliquid in re, illud aliquid quod sunt, aut est divina essentia, aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, illud est in persona in qua est proprietas. Sed in persona etiam est essentia. Ergo in persona est aliud et aliud. Ergo est composita. Sed nullum compositum est Deus, ut supra probatum est, dist. 8, quaest. 4, art. 1. Ergo persona divina non

est Deus, et ita pater non est Deus, nec filius est Deus: quod excedit etiam errorem Arii. Ergo oportet quod proprietates sint essentia divina.

Respondeo dicendum, quod simpliciter confitendum est proprietates esse divinam essentiam. Error enim iste qui in littera tangitur, dicitur Porretani fuisse, quem postmodum in Rhemensi Concilio retractavit. Cum enim, ut supra dictum est, distinct. 8, qu. 4, art. 3, in relatione sint duo, scilicet relationis respectus, quo ad alterum refertur, in quo consistit relationis ratio; et iterum ipsum esse relationis, quod habet secundum quod in aliqua re fundatur, vel quantitate, vel essentia, vel aliquo hujusmodi; consideraverat relationes divinas secundum respectum in quo relationis ratio consistit, ex quo non habet quod aliquam rem inhaerentem importet. Unde etiam inveniuntur aliquae relationes nihil realiter in re ponentes, ut supra dictum est; propter hoc dixit eas assistentes, vel exterius affixas. Illae enim proprie relationes dicuntur exterius affixae et assistentes, quae cum proprie non habeant fundamentum in re, tantummodo ex habitudine alterius ad rem de qua dicuntur, adveniunt; sicut dextrum in columna, quod dicitur de ipsa per hoc quod homo eam ad sinistram habet; et hujusmodi etiam sunt relationes quibus Deus ad creaturas refertur. Sed relationes distinguentes personas non possunt esse hujusmodi, cum fundentur super aliquid quod vere in re est, scilicet in communicatione naturae; et ideo sunt reales relationes habentes esse fundatum in natura rei. Sed haec est natura divinae simplicitatis, ut in ipsa non nisi unum esse possit esse, nec in ea differat esse et quod est et quo est. Istud ergo esse paternitatis non potest esse aliud esse quam esse essentiae; et cum esse essentiae sit ipsa essentia, et esse paternitatis sit ipsa paternitas; relinquitur de necessitate quod ipsa paternitas secundum rem est ipsa essentia; unde non facit compositionem cum ea. Sed quia manet ibi verus respectus

pertinens ad naturam, relationes quae non pertinent ad rationem essentiae, ex illo respectu ratio potest distinguere, quamvis essentia non distinguatur, de cuius intellectu non est iste respectus oppositionem habens et per consequens distinctionem causans. Et ita dicendum, quod proprietates et essentia sunt idem re, sed differunt ratione. In aliis autem realibus relationibus in creaturis existentibus est aliud esse relationis, et substantiae quae refertur; et ideo dicuntur inesse; et secundum quod insunt, compositionem faciunt accidentis ad subjectum; quod non convenit in divinis relationibus, ut dictum est, dist. 26, quaest. 2, art. 1.

Ad primum igitur dicendum, quod relationes istae non sunt tantum secundum dici ad aliquid, sed etiam secundum esse. Sed sciendum, quod esse dicitur dupliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae, sicut supra de veritate dictum est, dist. 19, quaest. 5, art. 1. Dico igitur, quod cum dicitur: ad aliquid sunt, quorum esse est ad aliud se habere, intelligitur de esse quod est quidditas rei, quae definitione significatur; quia ipsa natura relationis per quam constituitur in tali genere, est ad aliud referri: et non intelligitur de esse quod est actus essentiae; hoc enim esse habet relatio ex his quae causant ipsam in subjecto secundum quod esse non refertur ad aliud sed ad subjectum, sicut et quodlibet accidens. Et sic dico, quod non oportet quod esse essentiae divinae sit ad aliud se habere; quia illud esse in

quo paternitas et essentia uniuntur, significatur ut esse quod est actus essentiae; non autem uniuntur in esse quod significat definitio rei; quia alia est ratio paternitatis, qua ad aliud refertur, et alia ratio essentiae.

Ad secundum dicendum, quod si aliqua duo sint idem, secundum id quod idem sunt, in quocumque est unum, et alterum. Paternitas autem et essentia divina sunt idem secundum esse; et ideo sicut in filio est esse essentiae, ita et in filio est esse paternitatis, quia in divinis non est nisi unum esse. Sed paternitas habet aliquid in quo non unitur cum essentia, scilicet rationem paternitatis, quae est alia a ratione essentiae; unde secundum illam rationem respectus potest esse in patre et non in filio, scilicet distinguere patrem a filio; unde in processu incidit fallacia accidentis. Neque oportet in his aliquid simile inquiri; quia in nulla re creata invenitur aliquid simile divinae simplicitati, ut habens sit id quo habetur; omnia enim similia quae possent induci vel de punctis vel de differentiis existentibus in genere, plus habent de dissimilitudine quam de similitudine; et ideo magis abducunt a veritate quam in verum intellectum inducant. Sicut enim dicit Boetius, in his quae sine materia sunt, oportet non ad imaginationem deduci: quia hoc plurimum officit in divinis.

Ad tertium dicendum, quod illa responsio bona est. Sciendum est autem, quod ratio sumitur dupliciter: quandoque enim ratio dicitur id quod est in ratiocinante, scilicet ipse actus rationis, vel potentia quae est ratio; quandoque autem ratio est nomen intentionis, sive secundum quod significat definitionem rei, prout ratio est definitio, sive prout ratio dicitur argumentatio. Dico igitur, quod cum dicitur quod est alia ratio paternitatis et essentiae in divinis, non accipitur ratio secundum quod est in ratiocinante tantum, sed secundum quod est nomen intentionis, et significat definitionem rei:

quamvis enim in divinis non possit esse definitio, nec genus nec differentia nec compositio; tamen si intelligatur ibi aliquid definiri, alia erit definitio paternitatis, et alia definitio essentiae. In omnibus autem intentionibus hoc communiter verum est, quod intentiones ipsae non sunt in rebus sed in anima tantum, sed habent aliquid in re respondens, scilicet naturam, cui intellectus hujusmodi intentiones attribuit; sicut intentio generis non est in asino, sed natura animalis, cui per intellectum haec intentio attribuitur: et ita etiam ipsa ratio quam dicimus aliam et aliam in divinis, non est in re; sed est in re aliquid respondens ei in quo fundatur, scilicet veritas illius rei cui talis intentio attribuitur: est enim in Deo; unde possunt rationes diversae ibi convenire: et ideo non sequitur quod Deus sit rationes illae, sed quod sit tantum habens eas: hoc enim quod dicitur, quod in Deo est idem habens et quod habetur, intelligitur de illis quae habentur per modum rerum, non autem de illis quae habentur per modum intentionum; sicut non possumus dicere quod Deus sit nomen, quamvis nomen habeat; sed quod Deus est bonitas, quia bonitatem habet; similiter etiam paternitas, quia paternitatem habet; sed non sequitur quod sit relatio, quamvis relationem habeat.

Ad quartum dicendum, quod illae rationes relationum quae dicuntur de Deo ex tempore, non habent aliquod esse in re divina in qua fundentur, sicut habent istae relationes personarum, et ideo non est simile de utrisque.

Ad quintum dicendum, quod scientia non dividitur contra substantiam nisi ex genere suo, prout est qualitas; unde dicitur, quod haec est immediata: nulla qualitas est substantia; sed haec est mediata: nulla scientia est substantia; et sic est in omnibus aliis generibus. Sed, sicut supra, dist. 8, quaest. 4, art. 3, dictum est, nulla ratio communis alicujus praedicamenti manet in divinis nisi relationis; et ideo id quod dicitur ad

aliquid in divinis, habet aliam rationem a ratione substantiae, et alium modum praedicandi condivisum contra substantiam; sed scientia et bonitas et hujusmodi, quae sunt in aliis generibus et dicuntur de Deo, non habent rationem communis generis per quam dividuntur contra substantiam; immo loco illius rationis communis qualitatis vel quantitatis, venit ibi ratio substantiae; unde dicitur alia ratio esse scientiae, et alia substantiae in divinis, non quia quasi sit condivisa contra rationem substantiae; sed sicut ratio speciei est alia a ratione generis, in quantum addit rationem differentiae supra rationem generis; unde ita in divinis est alia ratio scientiae et substantiae, sicut in creaturis est alia ratio scientiae et qualitatis, quod non est simpliciter aliud; et ideo sicut in creaturis dicitur, quod eodem est qualis et sciens; ita in divinis dicitur quod eodem est substantia et sciens; non tamen quod eodem sit substantia et pater; cum relatio quae per se substantiae dividitur, secundum rationem generis et modum significandi in divinis salvetur.

Articulus 2. Utrum proprietates sint personae

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod proprietates non sint personae. Quaecumque enim sunt idem re, multiplicato uno, multiplicatur reliquum. Si igitur proprietates sunt personae, ergo quot sunt proprietates, tot sunt personae. Sed proprietates sunt quinque, ut supra dist. 23, quaest. 1, art. 3, dictum est. Ergo et personae; quod falsum est.

2. Praeterea, Deus dicitur trinus propter Trinitatem personarum. Si igitur proprietates vel notiones sunt personae, videtur etiam quod quinus dici debeat propter quinarium notionum; et eadem ratione pater trinus, et filius binus.

3. Item, secundum Augustinum, omne quod ad aliquid refertur, est aliquid, excepto hoc quod ad alterum dicitur; sicut denarius est aliquid, excepto hoc quod pretium dicitur. Sed pater refertur ad alium, quia ad filium. Ergo praeter relationem est ibi aliquid invenire quod relationi substat. Hoc autem est hypostasis, vel persona. Ergo videtur quod proprietates non sunt personae.

4. Praeterea, nihil videtur esse distinctivum sui ipsius. Sed proprietates distinguunt personas, ut dicit Damascenus. Ergo proprietates non sunt personae.

5. Item, omne concretum addit aliquid super abstractum, sicut album super albedinem. Sed personae divinae significant concrete, ut pater et filius; proprietates autem significant in abstracto. Ergo proprietates non sunt personae.

1. Contra, sicut dicit Hilarius, nec quidquam est filius nisi filius. Sed filius significat relationem. Ergo videtur quod totum

hoc quod est filius, sit relatio filiationis; et sic essentia ejus et hypostasis erit relatio.

2. Praeterea, omnis forma est principium ejus cujus est forma quantum ad aliquod sui esse. Si igitur paternitas qua formaliter pater est pater, sit aliud ab ipso patre, erit aliquid principium patris et prius eo, quod est inconueniens. Ergo paternitas non est aliud a patre, et eadem ratione nec aliqua proprietas aliud a persona.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Porretani enim dixerunt, quod proprietates sunt in personis ut assistentes, et non sunt ipsae personae. Sed hoc non potest esse; quia aut proprietas aliquid est in re; et sic si non est persona in qua est, oportet ibi esse compositionem; aut nihil est in re; et sic non erit distinctio personarum secundum rem. Et ideo alii dicunt, sicut dixit Praepositinus, quod proprietates sunt ipsae personae secundum rem, nec distinguuntur a personis etiam secundum rationem, nec aliquo modo. Unde dixit, in divinis tantum esse essentiam et personas; et proprietates negavit. Sed cum dicitur paternitas, sumitur abstractum pro concreto; sicut dicimus: rogo benignitatem tuam, idest te benignum; et sic etiam proprietates adorari dicuntur. Et dicebat quod personae cum sint simplicissimae, se ipsis distinguuntur. Sed hoc etiam non potest stare, propter duo: primo, quia invenimus in una persona plures proprietates et relationes, secundum quod ad aliam et ad aliam personam refertur; secundo, quia aliquid attribuitur proprietati quod non attribuitur personae, sicut distinguere, personae autem distingui; et ideo oportet quod differant secundum modum significandi proprietates a persona. Nec modus significandi diversus veritatem haberet, sed vanitatem, nisi esset alia ratio proprietatis et personae, cui respondet aliquid in re, ut dictum est hac dist., quaest. 1, art. 1. Et ideo dicimus, quod

proprietates et personae sunt idem re, sed differunt ratione, sicut et de proprietatibus et de essentia dictum est. Sed in hoc differt, quod ratio proprietatis et essentiae differt sicut ratio diversorum generum, ut dictum est; sed ratio proprietatis et personae differt sicut ratio abstracti et concreti in eodem genere acceptorum. In concreto autem est duo considerare in rebus creatis; scilicet compositionem, et perfectionem; quia quod significatur concrete, significatur ut per se existens, ut homo vel album. Similiter de ratione abstracti duo sunt, scilicet simplicitas, et imperfectio; quia quod significatur in abstracto, significatur per modum formae, cujus non est operari vel subsistere in se, sed in alio. Unde patet quod sicut etiam est in aliis quae de Deo dicuntur, neutra ratio secundum totum divinis competit; ex quo probatur, Lib. de causis, propos. 6, quod nihil proprie de Deo dicitur; quia nec abstractum propter imperfectionem, nec concretum propter compositionem. Sed quantum ad aliquid utrumque vere dicitur; quia et concretum propter perfectionem, et abstractum propter simplicitatem.

Ad primum igitur dicendum, quod proprietates sunt idem re cum personis quantum ad esse; sed secundum esse personae non distinguuntur; unde non sequitur quod secundum multitudinem proprietatum sit multitudo personarum; quia distinctio personarum non est nisi secundum oppositionem relativam; unde secundum quod potest variari oppositio relativa in proprietatibus, sequitur distinctio in personis; et hoc, si diligenter consideretur, non potest venire ad majorem numerum quam ternarium; et ideo relationes oppositae sunt personae, et sunt duae personae, sicut duae relationes; sed relationes quae sunt in eadem persona non oppositae, sunt quidem duae relationes vel proprietates, sed non duae personae, immo una persona.

Ad secundum dicendum, quod relationes signantur per modum formarum vel qualitatum in divinis. Numerus autem proprietatum vel formarum non ponit simpliciter numerum in rebus ipsis; sed numerus suppositorum; sicut Socrates non dicitur trinus propter hoc quod tres proprietates habeat; et ita etiam pater non dicitur trinus propter tres notiones; sed Deus dicitur trinus propter tres personas vel tria supposita.

Ad tertium dicendum, quod dictum Augustini, ubi Sup., veritatem habet in divinis et in creaturis, sed diversimode; quia illud quod in creaturis ad aliquid dicitur, substat relationi, sicut subjectum accidenti; et ideo est aliud et aliud: sed illud quod in divinis ad aliquid dicitur, est ipsa relatio; quia in Deo non est aliud secundum rem, sed secundum rationem essentiae, et habens essentiam quod est persona, et ipsa proprietas distinguens personam.

Ad quartum dicendum, quod proprietas significatur per modum formae, et formae est distinguere; ideo proprietates personas distinguunt; et hoc est quantum ad modum significandi, qui fundatur in vera ratione proprietatis. Ideo ex hoc non potest concludi aliqua diversitas secundum rem.

Ad quintum dicendum, quod in divinis abstractum et concretum non differunt secundum rem, sed secundum rationem, ut dictum est, in corp. art. Unde ita differt proprietas a persona sicut deitas a Deo, quod est secundum rationem tantum.

Articulus 3. Utrum proprietates sint in personis et in essentia

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod proprietates non sint in essentia, nec in personis. Quaecumque enim sunt idem secundum rem, unum eorum non potest esse in altero; quia propositiones sunt transitivae; unde secundum philosophum, nihil est in seipso, nisi per accidens. Sed proprietates sunt idem re cum essentia et personis. Ergo non sunt in essentia vel in personis.

2. Praeterea, omne illud in quo est relatio, refertur; et omne quod refertur, in divinis relatione distinguitur. Cum igitur essentia non distinguatur, videtur quod in essentia non sit relatio.

3. Item, cum relationes sint consequentes motum vel mutationem aliquam, in quo non potest esse motus vel mutatio, nec relatio esse poterit. Sed in divinis nullus potest esse motus vel mutatio. Ergo nec relationes, sive in essentia, seu in divinis personis.

4. Praeterea, omne quod est in aliquo, secundum aliquem modum in illo est. Sed nullus modorum quo aliquid in aliquo a philosopho inesse dicitur potest convenire ad hoc quod proprietates in personis sint. Ergo videtur quod nec proprietates sint in essentia, nec in personis.

1. Contra, in praefatione, ut supra, in personis adoretur proprietas.

2. Praeterea, quod denominatur ab aliqua forma, oportet quod habeat illam in se. Sed personae denominantur a

proprietatibus; dicitur enim a paternitate pater. Ergo videtur quod proprietates sint in personis.

Respondeo dicendum, quod proprietates sunt in essentia et in personis; sed diversimode: quia in essentia sunt per identitatem rei, et non sicut in supposito; sed in personis sunt sicut in supposito; sed diversimode, secundum quod aliquid dicitur suppositum alicujus dupliciter: vel naturae per quam constituitur, sicut humanitas est in Socrate, et hoc modo proprietates personales sunt in personis; vel sicut illud quod advenit post esse constitutum, sicut albedo est in Socrate; et ita secundum intellectum proprietates non personales, ut innascibilitas et communis spiratio, sunt in personis; non tamen ita quod suppositum sit aliquid aliud ab eo quod inest secundum rem, sed secundum rationem tantum concreti et abstracti, ut dictum est, art. praeced.

Et per hoc patet responsio ad primum; quia ex hoc quod ratione distinguuntur, et re idem sunt proprietates cum essentia et personis, unum in altero dicitur esse.

Ad secundum dicendum, quod in quocumque est relatio sicut in supposito, illud refertur; sicut in quocumque est albedo sicut in supposito, illud est album. In natura autem divina, vel essentia divina, non est proprietas relativa sicut in supposito, immo per omnimodam rei identitatem; unde relatio non potest praedicari concrete de essentia, ut dicatur, essentia refertur: sed praedicatione designante identitatem, ut dicatur, essentia est relatio; et ideo non oportet quod essentia distinguatur: sicut etiam in creaturis paternitas est in Socrate sicut in supposito; unde Socrates pater dicitur; non autem humanitas ejus pater dicitur, etiam qua posset dici paternitas esse, non quidem secundum identitatem rei, sicut est in divinis, sed secundum convenientiam in uno supposito, quod est Socrates,

in quo est humanitas et paternitas.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod relatio consequitur motum, accidit relationi in quantum non est aeterna; unde si aliquae relationes aeternae sunt, non consequuntur motum aliquem; sicut si ponatur mundus aeternus, erit designare in caelo aliquod corpus aequale alteri, vel duplum vel secundum aliam proportionem; et tamen istae relationes non consequuntur motum aliquem vel mutationem, quia in caelo non est motus ad quantitatem: et similiter, cum relationes quibus personae distinguuntur, sint ab aeterno, non oportet quod motum aliquem consequantur; sed loco motus aliquo modo consequuntur communicationem et acceptionem naturae divinae.

Ad quartum dicendum, quod secundum Hilarium, comparatio terrenorum ad divina nulla est; unde nullus illorum modorum quem philosophus enumerat, sufficit ad explicandum quomodo in divinis aliquid in aliquo esse dicatur; et praecipue modus ille quo proprietates in essentia esse dicuntur; quia non invenitur in creaturis aliqua diversorum generum in identitatem rei convenire, sicut relatio et substantia in divinis conveniunt, ratione cujus unum in altero esse dicitur, scilicet paternitas in essentia, sicut in praeeistente secundum intellectum. Sed modus ille quo proprietates non personales sunt in personis, habet aliquid simile illi modo quo forma est in materia, scilicet forma accidentalis in subjecto; et modus ille quo proprietates personales sunt in personis, habet aliquid simile cum illo modo quo differentiae sunt in specie, vel natura communis in inferiori; quamvis in his omnibus major dissimilitudo quam similitudo inveniatur.

Articulus 4. Utrum essentialia adjectiva praedicentur de proprietatibus

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod essentialia adjectiva de proprietatibus praedicentur. Quaecumque enim sunt idem secundum rem, quidquid de uno dicitur, et de altero videtur dici; alias affirmatio et negatio de eodem verificaretur; quia de quo non dicitur affirmatio, dicitur negatio. Sed proprietates sunt ipse Deus, ut probatum est, art. 2. Ergo essentialia adjectiva, quae de divina essentia praedicantur, etiam de proprietatibus praedicari debent.

2. Praeterea, de similibus idem est iudicium. Sed quaedam adjectiva essentialia de proprietatibus praedicantur, ut immensus, increatus et cetera. Ergo videtur quod etiam omnia alia.

3. Item, videtur quod etiam adjectiva notionalia seu personalia, de proprietatibus praedicentur; quia major est convenientia personalium adjectivorum cum proprietatibus quam essentialium. Sed quaedam essentialia praedicantur de proprietatibus, ut dictum est, dist. 22, quaest. 2, art. 1. Ergo multo magis omnia personalia, ut dicatur: paternitas est generans vel innascibilis: et sic de aliis.

4. Praeterea, secundum Boetium, nulla propositio verior illa est in qua idem de se praedicatur. Sed omnes dicunt quod in patre idem est paternitas et generare. Ergo potest vere dici, quod paternitas generet.

1. Contra, sicut proprietas est idem re cum personis, ita etiam et essentia; quamvis utrumque ratione differat. Sed ratione hujus identitatis non sequitur quod notionalia adjectiva

praedicentur de essentia, propter diversum modum significandi, qui causat diversitatem suppositionis: non enim dicitur quod essentia sit genita. Ergo videtur quod eadem ratione non debeat dici quod filiatio sit genita.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 2, proprietas, persona, et essentia secundum rem non differunt, sed secundum rationem tantum, et diversum modum significandi: unde distinguendum est in adjectivis. Quia omnia illa quae praedicant conditionem rei absolute, praedicantur communiter de proprietate, persona, et essentia, et hujusmodi; praecipue si sunt adjectiva negativa, ut increatus et hujusmodi. Quaecumque vero exprimunt modum significandi in quo ista tria distinguuntur, non praedicantur de eis communiter. Tamen in his etiam est diversitas. Quaedam enim sunt quae important illum modum significandi in principali significato; sicut hoc nomen commune importat significando modum essentiae, et similiter hoc nomen distinctum modum personae, et hoc nomen distinguens modum proprietatis; et ideo si istorum praedicatio permutetur, ut dicatur essentia distincta, vel proprietas communis, vel aliquid hujusmodi; erit falsa propositio, et non solum impropria. Quaedam autem important illum modum non significando ipsum, sed dant eum intelligere ex suo modo significandi; sicut illa quae significant per modum actus, quia actus sunt suppositorum. Unde talia non proprie possunt attribui nisi personis, quae sunt supposita divinae naturae, non autem proprietati vel essentiae, quae significantur per modum formae. Unde non proprie dicitur quod paternitas generat, neque quod paternitas creat; et similiter etiam illa quae significant concretive, dant intelligere modum personarum. Unde et haec non est propria: paternitas est sapiens, vel hujusmodi; et similiter nec haec: paternitas est pater, si ly pater adjective sumatur; vel: paternitas est innascibilis.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis sint idem secundum rem, tamen secundum rationem differunt; et ideo potest aliquid de uno dici quod de altero proprie non dicitur.

Ad secundum dicendum, quod illa adjectiva negativa non dant intelligere aliquem modum determinatum, qui pertineat proprie ad essentiam vel personam; sed dicunt condiciones, quae possunt consequi quidem utrumque quantum ad modum significandi.

Ad tertium dicendum, quod adjectiva personalia non magis conveniunt cum proprietatibus quam essentialia, quantum ad modum significandi per nomen, quamvis magis conveniant quantum ad rationem generis; quia adjectiva personalia et proprietates significant ad aliquid, et ideo eadem ratione non possunt de proprietatibus praedicari qua nec essentialia. Tamen de ipsa essentia divina magis proprie praedicantur essentialia adjectiva, quam personalia de proprietatibus; quia proprietas significatur ut ratio quaedam personae; unde quantum ad modum significandi magis elongatur a perfectione suppositi quam essentia, quae dicit totum esse suppositi, licet alio modo significatum. Sed tamen personalia adjectiva de essentia omnino praedicari non possunt, propter distinctionem quam significant, quae est opposita modo essentiae.

Ad quartum dicendum, quod generare significat idem cum paternitate in re, sed differt in modo significandi; quia generare significat ut egrediens a supposito; et quia paternitas non significatur ut suppositum, non potest generare de ea praedicari.

Articulus 5. Utrum contrariae opiniones de notionibus possint esse sine peccato

1. Ad quintum sic proceditur. Videtur quod contrariae opiniones de notionibus non possint esse sine peccato. Sicut enim dicit Augustinus, nec periculosius alicubi erratur quam in materia Trinitatis. Sed contrariae opiniones de notionibus non possunt esse sine errore alicujus. Ergo cum iste error sit circa materiam Trinitatis, videtur quod sit periculosissimus.

2. Praeterea, duorum contradictiorum oportet alterum esse falsum. Sed quidam dicunt non esse proprietates, et quidam esse infinitas, et quidam quinque, et quidam essentiam, et quidam non; quae contradictorie opponuntur. Ergo videtur quod ex altera parte interveniat mendacium. Sed secundum Augustinum, omnium mendaciorum gravissimum est quod est circa divina. Ergo videtur quod ista contrarietas sine peccato non possit esse.

3. Si dicas, quod excusantur propter hoc quod de notionibus nihil in sacra Scriptura habetur, et ita licuit unicuique opinari quod voluit; contra. Aut enim sacra Scriptura dicitur canon Bibliae, aut dicta sanctorum patrum. Si canon Bibliae, sicut nec de notionibus, ita etiam nec de personis ibi fit mentio. Ergo per eandem rationem liceret negare personas, vel diversificari circa numerum personarum: quod tamen haereticum judicaretur. Si dicta sanctorum patrum, contra expresse inveniuntur facere mentionem de proprietatibus, sicut patet in multis auctoritatibus dictis. Ergo videtur quod omnino excusari non possint.

1. Contra, omne peccatum vel est fidei, vel morum. Sed circa istam contrarietatem non incidit peccatum morum, quia hoc

peccatum est circa actiones; nec etiam peccatum fidei, quia nullus articulus fidei negatur. Ergo videtur quod sit sine peccato.

Respondeo dicendum, quod contrarie opinari de aliquo, potest esse dupliciter: vel quod pertineat ad religionem fidei, vel quod non pertineat. Et si quidem sit de non pertinentibus ad fidem, quibus positus vel remotus nihil inconueniens fidei sequatur, nullum peccatum est, nisi forte per accidens, scilicet praesumptionis in eo qui nimis asserit quod dubium est, vel mendacii, vel inanis gloriae, vel multorum aliorum: quia causae per accidens sunt infinitae, secundum philosophum. Si autem est contradictio de his quae ad fidem pertinent, hoc potest esse dupliciter. Vel quia est de illis quae expresse in articulis fidei continentur, quos scire omnes tenentur; et circa talia contradictio non est sine peccato in altero, vel erroris simplicis, vel haeresis si pertinacia adjungatur. Vel est de illis ad quae consequitur aliquid inconueniens et contrarium fidei, licet in fide expressum non sit nec determinatum; et tunc ante pertractationem per quam scitur quod aliquid inconueniens fidei sequitur, potest utrumque sine peccato opinari, et maxime si pertinacia non adjungatur. Sed pertractata veritate et viso quid sequitur, idem iudicium est de his et de illis quae determinata sunt in fide, quia ad unum sequitur alterum: sicut si aliquis simplex et Scripturas ignorans, crederet Jacob patrem Isaac fuisse (ad quod sequitur Scripturam esse falsam, quod est expresse contra fidem) antequam sequi ostenderetur sibi, posset ejus opinio sine peccato esse; sed ostenso quod sequitur Scripturam esse falsam, si adhuc in opinione pertinaciter persisteret, haereticus iudicandus esset. Ita est etiam de notionibus de quibus nihil est expresse in fide determinatum. Tamen ex errore circa notiones sequitur error circa personas et circa fidem; sicut si ponantur relationes esse assistentes tantum, sequitur vel compositio in Deo, vel

distinctio non secundum rem, sed secundum rationem: quod est Sabellianae impietatis; et ideo Porretanus, qui primo hoc posuerat, post, viso quod hinc sequitur, retractavit. Similiter etiam qui proprietates negant, non omnino ponunt eas non esse; immo implicite ponunt eas in personis et eas esse personas. Sed si omnino negarentur esse, haereticum esset; et similiter pertinaciter defendere quod relationes sunt tantum assistentes, haereticum esset: et ideo haeretici in littera appellantur.

Et per hoc patet responsio ad ea quae objecta sunt.

EXPOSITIO TEXTUS

Superius quoque multis sanctorum testimoniis astruximus personas per proprietates distingui. Hic proprietates probat esse personas: et est ratio talis. Proprietates distinguunt personas. Sed personae ab aeterno sunt distinctae. Ergo proprietates sunt ab aeterno. Sed nihil est aeternum nisi in Deo. Ergo proprietates sunt in personis. Quidquid autem est in personis est ipsae personae; alias compositio esset in persona. Ergo et cetera. Cumque de simplicitate deitatis supra dissereremus (...) evidenter monstravimus Deum hoc esse omnino quod in se habet. Hic probat proprietates esse essentiam divinam; et est ratio talis. In Deo idem est quod habet, et quod habetur. Sed Deus habet proprietates, quae in Deo sunt, ut probatum est, art. 2, hujus dist. Ergo proprietates ipsae sunt Deus, vel divina essentia. Si enim, inquit, proprietates sunt personae, non eis personae determinantur. Haec est prima eorum ratio, qua ostendunt proprietates non esse personas, quae talis est. Distinguens non est distinctum. Sed proprietates distinguunt personas. Ergo et cetera. Et ad hoc respondet per interemptionem majoris, quia personae seipsis distinguuntur. Sed iterum addunt. Hic ponit secundam rationem eorum per quam probant proprietatem non esse essentiam, et est talis. Impossibile est idem esse quod unit et distinguit. Sed in essentia uniuntur personae, in proprietatibus distinguuntur. Ergo et cetera. Hanc non solvit; sed ad solutionem se excusat propter difficultatem materiae. Quomodo tamen respondendum sit, in primo articulo dictum est. Ceterum haereticorum improbitas (...) nondum quiescit. Hic ponit tertiam rationem, per quam probant proprietates non esse in essentia, et est talis. In quocumque est paternitas, illud est pater et est generans: et in quocumque est filiatio, illud est filius, et est genitum. Si ergo in essentia est paternitas

et filiatio, tunc essentia erit pater vel generans, et filius vel genitus. Sed essentia una et eadem res est. Ergo eadem erit res generans et genita, vel pater et filius, quod est haeresis Sabellii, ut idem sibi ipsi pater sit. Ad quod respondendum, quod sunt in essentia non determinantes ipsam; et ideo adjectiva quae concretive proprietates praedicant, de essentia non praedicantur. Sed forte quaeres. Hic ponit quartam rationem, quae est contra ultimam responsionem, et est talis. Ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed proprietates determinant personas, quia sunt in personis. Ergo et determinabunt essentiam, si sunt in essentia. Et ad hoc non respondet, sed excusat se propter difficultatem materiae. Qualiter tamen respondendum est, in tertio articulo dictum est. Verumtamen nondum desistunt (...) sed opinionem suam etiam sanctorum auctoritatibus munire conantur. Hic inducit auctoritates pro se, in quibus Augustinus videtur dicere, quod non eo Deus est quo pater; et ita, cum paternitate sit pater, et essentia Deus, paternitas non erit essentia. Et ad omnia huiusmodi respondetur hoc modo: quia cum dicitur: non eo est pater quo Deus, haec est duplex: quia negatio potest includere ordinem quasi causae formalis, qui importatur in hoc quod dicitur: eo; et sic est vera, et non facit pro illis. Est enim sensus: non eo quod pater est Deus est; idest, paternitate qua denominatur Deus. Vel potest includi ab ordine, ita quod ordo remaneat affirmatus; et sic est falsa, et in hoc sensu facit pro eis. Est enim sensus: non enim eo quo pater est, Deus est; idest, illud quo pater est, non est illud quo Deus dicitur: et hoc falsum est: quia paternitas qua denominatur pater est deitas qua denominatur Deus; quamvis a paternitate non dicatur Deus, et hoc propter rationem diversam utriusque.