



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

WIDENER



HN UATD -

C 752.80

Harvard College Library



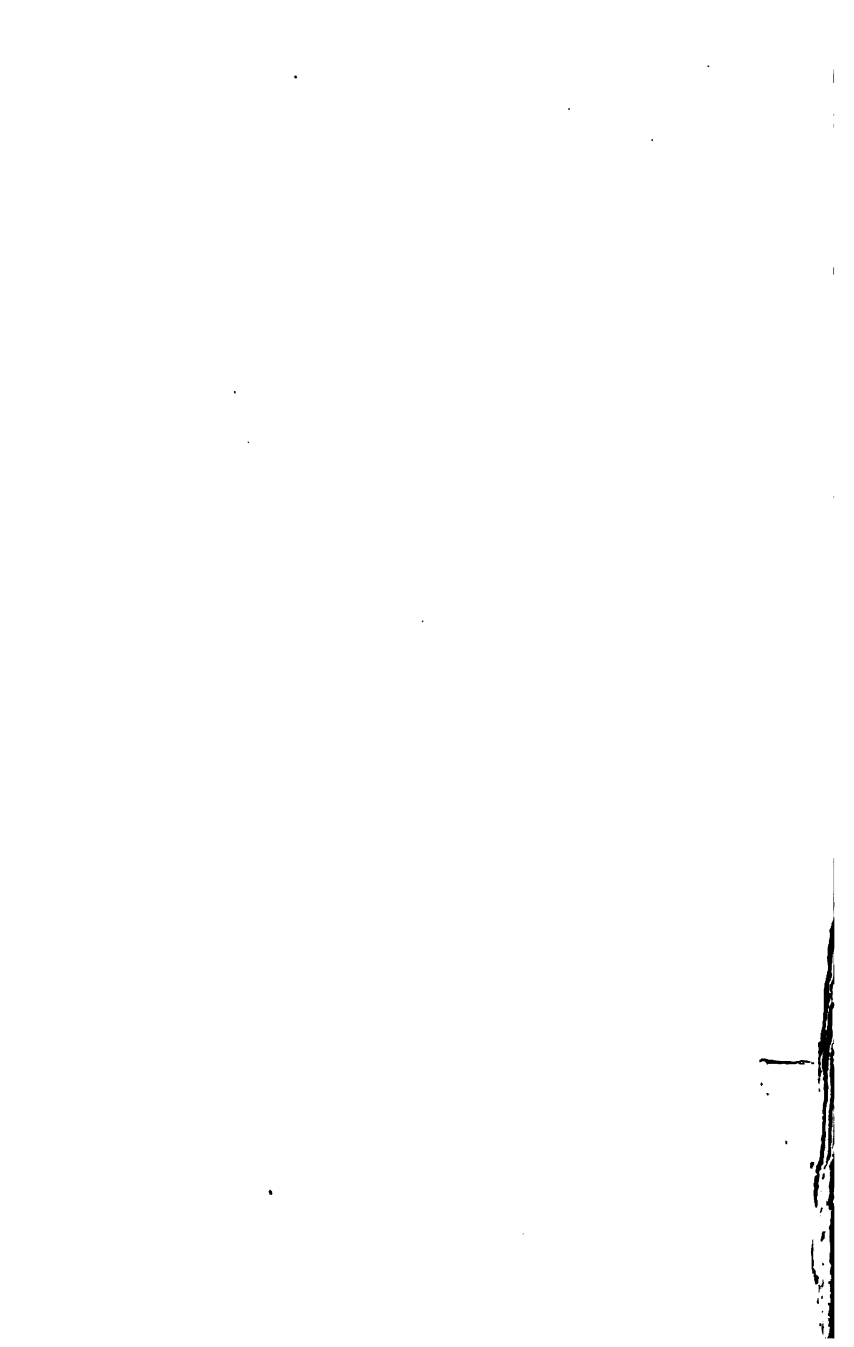
FROM THE BEQUEST OF

JOHN HARVEY TREAT

OF LAWRENCE, MASS.

(Class of 1862)





FR: PETRI DE AQUILA

Ordinis Fratrum Minorum

COGNOMENTO

SCOTELLI

B. JOANNIS DUNS SCOTI DISCIPULI

COMMENTARIA

In quatuor Libros Sententiarum

Magistri Petri Lombardi

EDITA

A Fr: Cypriano Paolini O. F. M.

Provinciae Corsicae

TOMUS I.

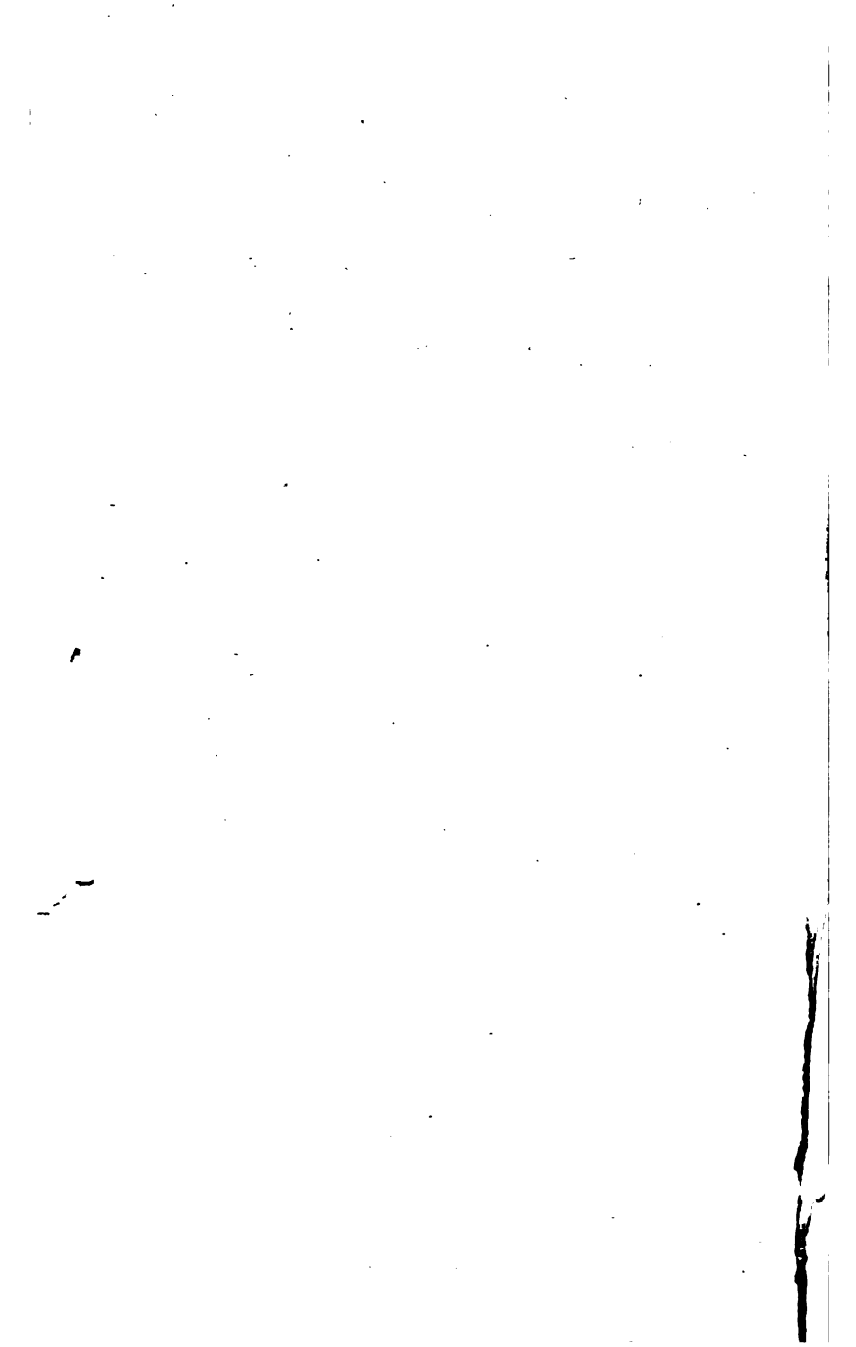
In primum Sententiarum Librum



LEVANTI

Conv. SSmæ Annuntiationis

1907

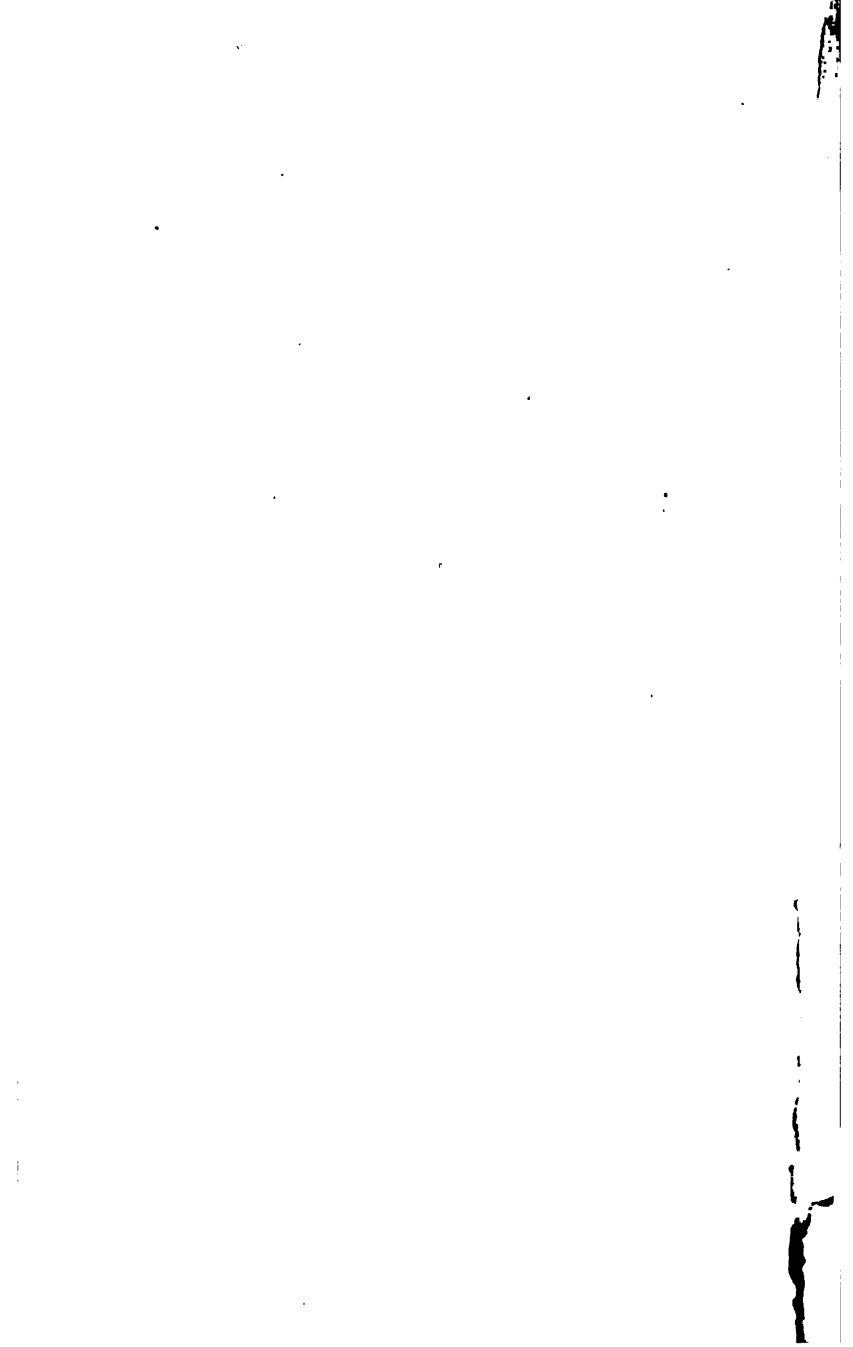


Fr: PETRI DE AQUILA

Ordinis Fratrum Minorum

COMMENTARIA

IN QUATUOR LIBROS SENTENTIARUM



FR: PETRI DE AQUILA

Ordinis Fratrum Minorum

COGNOMENTO

SCOTELLI

B. JOANNIS DUNS SCOTI DISCIPULI

COMMENTARIA

In quatuor Libros Sententiarum
Magistri Petri Lombardi

EDITA

A Fr: Cypriano Paolini O. F. M.
Provinciae Corsicae

TOMUS I.

In primum Sententiarum Librum

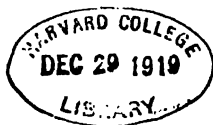


LEVANTI

Conv. SSmæ Annuntiationis

1907

C 752.80



Tical fund

Adm. Rev. Patri

LEONARDO NEUKIRCHEN

ORD. FR: MIN.

DEFINTTORI GENERALI

IN GRATI ANIMI SIGNIFICATIONEM

Editor

O F F E R T

IMPRIMATUR

Romæ, die 12 Augusti 1907

Fr. Joseph Kaufmann

Deleg. Generalis

Nulla osta

Genova, 15 Giugno 1907

P. FR: SALVATORE GAET. CONTI DEI PRED. *Rev. Eccles.*

Vi se ne permette la stampa

Genova, addi 25 Giugno 1907

C. SCIACCALUGA V. G.

Candido pioque Lectori

Petri de Aquila sectatoris nobilissimarum subtilissimi Joannis Scoti doctrinarum, libros hos Sententiarum quatuor quisquis enixe relegeris te non in sacris modo litteris, verum etiam philosophicis institutionibus juxta exactissimam accuratissimamque ejusdem Scoti viam non diffidas breviuscula tempestate vehementer profecturum. Quippe qui non solum Subtilis Philosophi Theologique sententias, sed etiam Sancti Seraphici Solemnis suas opiniones recenset, jam pro illis impugnandis, jam pro defensandis mirificos argumentationum nexus dignaque lectu tela ministrabit. Non hic solum Thomas invaditur, quin potius manifesta traduntur jacula quibus æmulos istius noveris uti posse. Itaque qualem te præbere velis cujusvis vestigia decreveris amplecti (in primis tamen Doctoris subtilissimi) est hic eximiarum præstantissimarumque doctrinarum copia. Quas equidem Petrus ille instar Aquilæ in excelsis volitans brevitate qua potuit gavisus est conjunxisse, ut par esset Horatiano præcepto:

*quidquid præcipies esto brevis ut cito dicta
percipiant animi dociles teneantque fideles.*

Profecto brevitatem amans, resolutam expeditamque claritatem amplectitur, et utranque summe commiscuit utilitati. Non hic sunt torvæ verborum ambages, non obscuritas fastidii plena. Qui te ergo cupis, optimarum litterarum amator, in theologicis erudiri quæstionibus, hoc tibi volumen *diligenter emendatum* operæ pretium est perlustrasse. Tum lectione crebra limpidius quam monitis nostris rem ipsam experire.

Neque offendaris, o Lector, si quædam reperiās exemplaria non huic nostræ correctioni conformia dum et nostra ex quibus emendavimus difformia fuere, licet numero multa, in aliquibus superflua, in plerisque diminuta tam parvitate quam magnitudine monstra, sed et quædam illis inserta quæ non erant Petri de Aquila. *Suscipe ergo potius rescissis superfluis atque diminutis, posthabitis quoque interpositis, non quidem ex proprio capite, verum ex emendatioribus profecto exemplaribus opus integrum, opus absque omni monstruositate perfectum, multa diligentia seduloque labore correctum.*

FR. PETRI AQUILANI
Ordinis Fratrum Minorum
COGNOMENTO SCOTELLI
B. JOANNIS DUNS SCOTI DISCIPULI

Quæstiones
In primum Sententiarum Librum.

QUÆSTIO PROCEMIALIS.

Utrum præter philosophicas disciplinas sit simpliciter necessarium homini aliquam doctrinam supernaturaliter inspirari.

Videtur quod non. 1. Quia sensus non indiget aliqua cognitione supernaturali; ergo nec intellectus. *Consequentia* probatur, quia natura non deficit in necessariis, maxime in rebus perfectis: sed intellectus est perfectior sensu; ergo etc.

2. Præterea, si esset necessaria aliqua talis doctrina, hoc pro tanto esset, quia potentia esset improporcionata objecto primo; ergo per aliquod aliud a se ei proportionatur; et quæro de illo, quia vel est *naturale*, vel *supernaturale*. Si *supernaturale*, adhuc potentia est sibi improporcionata; si autem

est *naturale*, totum, idest potentia et additum, esset improporcionatum objecto.

In contrarium est Augustinus 15. *De Trinitate cap. ultimo*. Quæ, inquit, causa, cur ipsam lucem acie fixa videre non possis? nonnisi infirmitas; et quis tibi eam fecit? nonnisi iniquitas.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt tres Articuli. *Primo*, ponetur opinio philosophorum. *Secundo*, opinio theologorum. *Tertio*, dicetur ad rationes philosophorum.

Quantum ad primum dicunt philosophi, quod non est necessarium homini pro statu isto aliquam doctrinam supernaturaliter inspirari, quia omnem scientiam sibi necessariam potest naturaliter acquirere. Quod probatur:

Primo sic: Omnis potentia habens aliquod commune pro objecto primo, potest in quodlibet contentum sub illo, sicut in per se objectum, alias primum objectum non esset adæquatum; quod patet in exemplo de potentiis sensitivis et ipsarum objectis. Sed primum objectum nostri intellectus est ens inquantum ens, per Avicen. 1. *Metaph. c. 5*. Ergo potest intellectus in quodlibet contentum sub ente sicut in per se objectum, et per consequens circa quodlibet non ens, quia negationes cognoscuntur per affirmationes, ex 4. *Metaph. et. 2. Perhierm.*

Secundo sic: Potens naturaliter cognoscere prima principia in quibus includuntur omnes Conclusiones scibiles, potest naturaliter illas Conclusiones cognoscere, ex 1. *Post.*: sed naturaliter possumus co-

gnoscere prima principia, et in eis includuntur omnes Conclusiones scibiles: ergo etc. — Probatio *primæ partis minoris*: Principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus, 1. *Post.* et termini primorum principiorum sunt communissimi; communissima autem sunt maxime nota, *ex 1. Phys.* — Probatio *secundæ partis minoris*: Termini primorum principiorum sunt communissimi; ergo æqualiter distribuunt pro omnibus conceptibus inferioribus.

Tertio sic: Quorumcumque necessariorum possumus terminos naturaliter cognoscere, et illa possumus naturaliter cognoscere: sed omnium necessariorum possumus terminos naturaliter cognoscere: ergo etc. — *Minor* patet, quia eundem conceptum quidditativum quem affirmat christianus dicendo Deum trinum et unum, paganus negat. — Probatio *majoris*: Illa necessaria, aut sunt *mediata*, aut *immediata*. Si *immediata*, ergo cognitis terminis, cognoscuntur et ipsa. Si autem sunt *mediata*, accipio medium, et comparo ad aliud extremum, quousque des terminos immediatos, quibus cognitis cognoscuntur et illa quorum sunt.

Quarto sic: In nobis est *intellectus agens*, qui est omnia facere, et *possibilis* qui est omnia fieri, *ex 3. de Anima*. Sed activis et passivis approximatis et non impeditis potest sequi actio. Ergo virtute intellectus agentis et possibilis potest haberi cognitio cujuscumque cognoscibilis.

Quinto sic: Omni potentia passivæ naturali correspondet aliqua potentia activa in natura per

quam reducitur ad actum, alias esset frustra; sed in nobis est sufficiens passivum respectu cujuscunque cognitionis, scilicet intellectus possibilis; ergo sibi correspondet aliquod activum in natura per quod simpliciter reducitur ad actum.

Ultimo sic: Omnis scientia est de ente: sed scientiæ humanitus inventæ evacuant totum conceptum entis; ergo non est necessaria aliqua scientia præter eas.

Quantum ad secundum articulum, Theologi istam opinionem non tenent.

Arguit contra eam Varro, lib. 1. q. 2. sic: Omne agens utens instrumento in agendo, non potest per illud instrumentum in actionem aliquam quæ excedat naturam illius instrumenti; sed anima utitur lumine intellectus agentis tamquam instrumento: intellectus autem agens est limitatus ad cognitionem sensibilibus; ergo non potest anima per intellectum agentem, nisi in sensibilia: multorum autem aliorum a sensibilibus est nobis cognitio necessaria. Ergo etc. — *Ista ratio* peccat, quia petit duo. *Primo*, quod lumen intellectus agentis sit limitatum ad sensibilia. *Secundo*, quod aliorum a sensibilibus sit nobis cognitio necessaria.

Secundo arguit ad idem Thomas p. 1. q. 1. a. 1. sic: Ordinatum ad aliquem finem ad quem consequendum est indispositum oportet paulatim promoveri ad consecutionem illius finis; sed homo pro statu isto est hujusmodi; ergo oportet paulatim promoveri ad consecutionem finis. Hoc autem

fit per cognitionem supernaturalem: ergo etc. — *Ista ratio* peccat, quia petit in *minori* quod quæritur in *consecutione*; sed probat per Isaiam cui non multum crederet philosophus.

Potest addi contra philosophos una tertia ratio talis: Quando potentiæ sic se habent ad invicem quod qualis est comparatio secundæ ad primam potentiam, talis est tertiæ ad secundam; tunc si secunda non potest moveri nisi ab his quæ sunt motiva primæ, sequitur quod tertia non possit moveri nisi ab his quæ sunt motiva secundæ. Sed sic se habent *phantasia*, *intellectus* et *sensus*, ex 3. *de Anima*, et phantasia non movetur nisi ab his quæ sunt motiva sensus: ergo intellectus non movetur nisi ab his quæ sunt motiva phantasie. Multorum autem aliorum est nobis cognitio necessaria per Philosophum 1. et 10. *Ethic*. Ergo etc.

Quarto arguit Scotus sic: Omni agenti per cognitionem necessaria est distincta cognitio sui finis; sed homo est agens per sui cognitionem; ergo est sibi necessaria distincta cognitio sui finis. Sed hanc non potest habere ex puris naturalibus: ergo etc. — *Minor prioris syllogismi* probatur, quia Philosophus sequens rationem naturalem, aut circa finem errat, aut dubius remanet; unde 1. *Ethic*. dubitando dicit: Si aliquod est donum deorum, rationabile est felicitatem esse. Et *confirmans* idem, quia nullius substantiæ proprius finis cognoscitur, nisi ex ejus actibus. Ex quibus habetur quod talis finis est conveniens tali naturæ; sed nullos actus experimur in nobis ex quibus cognoscamus vi-

sionem substantiarum separatarum esse nobis necessariam et convenientem; ergo etc.

Quinto sic: Omni agenti propter finem necessaria est cognitio qualiter finis acquiratur, et eorum quæ requiruntur ad consecutionem sui finis; sed homo agit propter finem, et non habet cognitionem prædictorum, quia finis datur tamquam præmium pro meritis, quæ Deus libere acceptat tamquam digna vita æterna.

Ultimo sic: Cognitio substantiarum separatarum est nobilissima *ex 6. Metaph.*; ergo cognitio eorum quæ sunt eis propria est maxime nobis necessaria: sed hanc non possumus habere ex puris naturalibus, quia non continentur virtualiter in primo subjecto metaphysicæ; ergo etc.

Si arguas contra istas rationes: Aut sunt ex fide, et tunc non vadunt contra philosophos; aut non sunt ex fide, et tunc probant oppositum ejus quod intendunt. — Responsio: aliud est alteram partem contradictionis esse veram, aliud est hanc partem determinate esse veram.

Dico ergo quod non sunt ex fide. — *Tu dicis*: ergo probat oppositum ejus quod intendunt. *Nego consequentiam*, quia probant aliquam scientiam esse necessariam, et non determinate istam particularem scientiam esse necessariam. Teneo ergo quod necessarium est homini aliquam doctrinam supernaturaliter inspirari.

Ad cujus evidentiam nota: quod potentia receptiva sive intellectiva potest comparari ad actum quem recipit, et sic nulla accipitur supernaturalitas,

quia ad quamlibet intellectionem naturaliter inclinatur et quasi naturaliter perficitur. Potest *secundo* comparari ad agens a quo recipit; et tunc omnis cognitio quæ non potest causari ab intellectu agente et phantasmate est sibi supernaturalis; tales autem sunt multæ veritates complexæ de Deo *ſc̃i Deus generat: Deus est trinus et unus*, et hujusmodi. Omnes enim tales veritates habentur supernaturaliter per inspirationem.

Tunc ad argumenta Philosophorum:

Ad primum dico quod *major* est vera de primo objecto naturaliter attingibili, non autem de primo objecto ad quod potentia *naturaliter inclinatur*. Ens autem si ponatur a quibusdam primum objectum intellectus, hoc est *secundo* modo et non *primo*. — *Aliter* potest dici quod *major* est vera quando contentum sub primò objecto respicit *potentiam* ut motivum *naturale*, non autem ut motivum *voluntarium*.

Ad secundum nego *secundam partem* minoris. *Ad probationem*, quando dicitur: termini primorum principiorum sunt communissimi; *dico* quod sicut *termini subjecti* sunt communissimi, ita et *termini prædicati*, et ita non habentur nisi Conclusiones communissimæ: sed ultra istas communissimas oportet habere de Deo aliquas veritates speciales quas non possumus habere virtute terminorum communissimorum, sicut si dicerem: *omne totum est majus sua parte*, per hoc quidem principium haberem istam communem Conclusionem:

quaternarius est major binario, sed non haberem istam specialem: quaternarius est duplus ad binarium.

Ad tertium nego maiorem. — *Ad probationem,* quando dicitur: aut sunt *mediata* aut *immediata, concedo* quod sint *mediata.* — *Tu dicis:* ergo possum concipere *medium.* *Nego,* quia *medium* inter extrema est quandoque *essentialiter ordinatum,* et *quod quid est* alterius extremi, et de isto habet veritatem quod assumitur. Aliquando autem *medium* est *particulariter contentum* sub extremo et *non essentialiter ordinatum* ad ipsum, et de isto non habet veritatem, sicut in proposito. Unde potens concipere figuram in communi, non sequitur: ergo potest concipere triangulum in particulari.

Ad quartum dico cum Augustino 9. *De Trinit.* quod ad intellectionem concurrit objectum, ut declarabitur infra 3. *dist. 2.* Licet ergo sit in nobis sufficiens *activum* et *passivum* respectu cognitionis *ad intra,* deficit tamen sufficiens *activum extra;* idest objectum.

Ad quintum nego maiorem, quando potentia passiva ordinatur ad perfectionem tam eminentem, quod ad eam consequendam actio naturæ se extendere non valet. — *Tu probas:* ergo erit frustra in natura. *Nego consequentiam,* quia correspondet sibi aliquod agens in tota coordinatione entium naturalium. *Vel sic:* Omni potentiae passivæ correspondet aliqua potentia activa, verum est in toto ente, quia saltem potentia activa Dei; sed non oportet, quod in natura creata, et hoc suffecisset

Philosopho qui ponebat Deum agere ad extra de necessitate naturæ.

Ad ultimum dicit Thomas quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit, quia eandem Conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta: *terram esse rotundam*, quamvis per diversa media; et sic nihil prohibet de eisdem Conclusionibus tractare Theologiam et physicas disciplinas, in alio et alio lumine. - *Contra*: si de cognoscibilibus in Theologia est possibilis cognitio in aliis scientiis, licet in alio lumine, ergo non est de eis necessaria simpliciter cognitio theologica.

Consequentia probatur per exemplum suum, quia cognoscens terram esse rotundam per medium naturale, non indiget medio mathematico tamquam simpliciter necessario. *Respondet* Thomas sic: *Habitus*, et est *habitus* et est *forma*. Inquantum *habitus* habet distinctionem ab objecto, inquantum *forma* habet distinctionem a principio activo. Licet ergo hic non esset distinctio ex parte *objectorum*, esset tamen distinctio ex parte principiorum. - *Contra*: Forma est universalior habitu, quia omnis habitus est forma et non e converso; sed aliqua esse distincta in ratione superiori, et unita in ratione inferiori, est impossibile; ergo impossibile est quod aliqua sint *distincta* in ratione *formæ*, et *unita* in ratione *habitus*.

AD PRIMUM PRINCIPALE, *nego consequentiam* cujus ratio patet ex solutione quintæ rationis pro opinione Philosophi.

Ad secundum, dico quod potentia nostra pro-

portionatur illi objecto per aliquod supernaturale.
Tu dicis: ergo potentia adhuc est improportionata. *Nego,* quia est in potentia obedientiali ut proportionetur ei.



Prologus

Cupientes aliquid de penuria etc.

Circa istum Prologum Sententiarum primi quaeritur primo:

QUÆSTIO I.

**Utrum Theologia sit de Deo ut de
subjecto.**

Videtur quod non: 1. Quia forma simplex subjectum esse non potest, secundum Boetium *lib. de Trin. c. 5*. Sed Deus est forma simplex. Ergo non est subjectum Theologiæ.

2. Præterea, materia et efficiens non coincidunt in idem numero, *ex 2. Phys.* Sed Deus est causa efficiens hujus scientiæ. Ergo non est causa materialis sive subjectum.

3. Præterea, subjectum habet principia, partes et passiones, *ex 1. Post.* Sed Deus caret his omnibus. Ergo etc.

Contra. Augustinus 8. *de Civit. Dei*: Theologia est sermo de Deo.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt tres Articuli. *Primo*, ponentur aliqua præambula. *Secundo*, videbitur utrum Deus est subjectum in Theologia. *Tertio*, sub qua ratione sit ibi subjectum.

QUANTUM AD PRIMUM sunt tria *Præambula*: *Primum*, quod Theologia sumitur duobus modis: quia est Theologia *in se* et Theologia *in nobis*. Et voco Theologiam *in se* cognitionem illam quam nata est facere objectum theologicum in intellectu sibi proportionato, sicut intellectus divinus. Theologia autem *in nobis* est rei cognitio qualem intellectus noster natus est habere de illo objecto.

Secundum præambulum est quod Theologia *in se* distinguitur in theologiam *necessariorum*, cujusmodi sunt *veritates ad intra*, ut: Deus generat; et in theologiam *contingentium*, sicut sunt *veritates ad extra*, ut: Deus creat mundum.

Tertium præambulum est quod primarium subjectum alicujus habitus continet *virtualiter* omnes veritates illius habitus. *Probat*ur: Veritates alicujus habitus *mediatæ* dependent ex veritatibus *immediatis*; sed primum subjectum habitus continet veritates *immediatas*; ergo continet omnes veritates habitus, quia in scientia non sunt nisi veritates *mediatæ* vel *immediatæ*. *Probat*io *minoris*: quia veritates *immediatæ* dependent ex *subjecto*, et propria *passione* quæ oritur ex propriis principiis subjecti. - *Præterea*: causa adæquata continet effectum adæquate; sed objectum est causa habitus adæquata; ergo continet ipsum adæquate: sed non contineret ipsum adæquate si non extenderet se ad omnes veritates ejus; ergo etc. - *Sed objiceres* sic: Sicut objectum ad potentiam, ita subjectum ad habitum; sed objectum non continet virtualiter omnia apprehensibilia ab illa potentia; ergo nec su-

objectum continet omnes veritates habitus. *Respon-*
deo: negetur major, quia proportio objecti ad po-
 tentiam est proportio *motivi* ad *mobile*; motivum
 autem ejusdem rationis, potest in mobile ejusdem
 rationis et ita extrema proportionis sunt commu-
 nia; proportio autem subjecti ad habitum est pro-
 portio causæ ad effectum; omne autem contentum
 sub isto objecto non potest esse per se causa habitus.
 sive effectus, sicut ponit Philosophus exemplum de
 pluribus trahentibus navim, 7. *Phys. circa fin.*

De secundo Articulo, dico quod *primum*
subjectum Theologiæ est Deus. Quod probō:

Primo sic: Primarium subjectum alicujus ha-
 bitus continet virtualiter omnes veritates illius ha-
 bitus; sed nihil continet veritates theologicas nisi
 Deus; ergo Deus est subjectum primum in Theo-
 logia. *Probatio minoris*: nam, nihil aliud continet
 veritates theologicas *ut causa*, sive ad quod ha-
 beant attributionem, quia Deus nulli attribuitur:
 nec aliquid continet istas veritates *ut effectus*, quia
 effectus potius deducunt in errorem quam in co-
 gnitionem veritatis, sicut patet de æternitate mundi.

Secundo sic: Theologia est de his quæ sunt
 soli intellectui divino *naturaliter nota*; ergo debet
 esse de subjecto solum intellectui divino *naturali-*
ter noto; sed hoc est ipsemet Deus; ergo etc.

Tertio sic: In nulla scientia traditur ita distin-
 cta cognitio de eo quod *non est* per se subjectum,
 sicut de illo quod *est* per se subjectum; sed in nulla
 scientia traditur ita distincta cognitio de Deo, sicut

in ista; ergo Deus est subjectum in ista scientia.

Quarto sic: Honorabilissima scientia est circa nobilissimum ens; *ex 6. Metaph.* sed honorabilissima scientia est Theologia, et nobilissimum ens est Deus; ergo etc.

Quantum ad tertium Articulum, præmitto unum exemplum, scilicet quod homo potest cognosci quadrupliciter. *Primo*, inquantum est animal rationale, et hæc est cognitio *quidditativa*. *Secundo*, inquantum est substantia, et hæc est cognitio *in communi*. *Tertio*, inquantum est animal mansuetum, et hæc est cognitio *per accidens*. *Quarto*, inquantum est animal nobilissimum, et hæc est cognitio *respectiva*. - Istis *quatuor modis* potest poni quod Deus cognoscatur. Et sic circa hoc quatuor variantur *opiniones*:

Una dicit quod Deus est subjectum in Theologia sub *ratione communi*, puta sub ratione entis infiniti, et hæc est opinio Henrici *in Summa*. — *Contra* istam opinionem arguitur sic: Potens cognoscere primum subjectum alicujus scientiæ sub ratione illa qua est subjectum in illa scientia, potest cognoscere totam illam scientiam: ista patent *ex tertio præambulo primi articuli*; sed naturaliter possumus cognoscere Deum sub ratione communi sive entis infiniti; ergo naturaliter possumus cognoscere totam Theologiam, quod est falsum.

Alia est opinio Varronis lib. I. quod Deus est subjectum in Theologia sub *ratione qua bonus*. Quod probat:

Primo sic: Scientia perfectissima debet esse de causa finali secundum Avicennam 6. *Metaph.*; sed ista scientia est perfectissima; ergo debet esse de Deo ut est causa finalis; sed *finis* et *bonum* idem sunt. *ex 2. Metaph.*; ergo Theologia est de causa finali sive de Deo sub ratione boni.

Secundo sic: Ista scientia est perfectio animi præparans ad felicitatem; ergo debet esse de sub-jecto maxime inducente ad felicitatem; sed ista est ratio boni; ergo, etc.

Contra. Per Theologiam habetur perfectissima notitia de Deo; sed Deus sub ratione *attributali* non cognoscitur perfectissime; ergo Deus sub ratione *attributali* sive *boni* non est subjectum in Theologia. *Minor probatur*, quia cognitio *per quid* est perfectissima *ex 2. Metaph.* sed cognitio per rationem *attributalem* non est quidditativa, quia attributa se habent per modum passionum secundum Damascenum *lib. 1. c. 4.* — *Præterea*: Subjectum debet esse in scientia sub propria ratione et incommunicabili, quia per hoc fit distinctio in scientiis, *ex 2. Phys.* et *3. de Anim.*; sed nulla ratio attributalis est incommunicabilis, quia scientia est formaliter in angelis et hominibus et sic de aliis; ergo, etc. — *Præterea*: Primarium subjectum habitus debet adæquate continere veritates illius habitus; sed ratio boni non continet omnes veritates theologicas adæquate; igitur, etc. *Minor probatur* quia bonum, *posterius* se habet ad *essentiam*; nullum autem *posterius* continet suum *prius*; et sic ratio *boni* non continet veritates de *essentia* divina, *ut sic*.

Ad primum argumentum opinionis, dico quod nobilissima scientia non est de *fine* ut finis est *respectus*, sed ut sumitur pro *fundamento*, et tale fundamentum est Deus sub ratione *deitatis*.

Et eodem modo dico ad secundum, quod sumitur ibi ratio boni pro *fundamento* bonitatis, quod est Deus inquantum *Deus*.

Alia opinio Ægidii lib. i. quod subjectum in Theologia est Deus inquantum *glorificator* et *salvator*, quod

Probat sic: Illa scientia cujus finis principalis est salus et gloria, considerat suum subjectum ut habet habitudinem ad salvandum et glorificandum; sed principalis finis theologiæ est salus et gloria; ergo.

Præterea scientia *finita* non habet subjectum *infinitum*; sed theologia nostra est scientia finita; ergo non habet pro subjecto Deum inquantum Deus est, quia ut sic, est infinitus.

Præterea ejusdem est considerare Deum secundum quod Deus est, et considerare omnia quæ sunt et esse possunt, quia in Deo relucent omnia; sed ista scientia non considerat omnia quæ sunt et quæ esse possunt, sed solum a quibus fides *defenditur*, *nutritur* et *roboratur* secundum Augustinum 14. *De Trin.*; ergo ista scientia non considerat Deum secundum quod Deus est, tamquam subjectum.

Contra. Illa scientia non est *realis* quæ considerat suum subjectum sub respectu *rationis*, sicut patet de *Logica*: sed respectus Dei *ad extra* est

respectus *rationis*; ergo Theologia considerans Deum sub isto respectu esset præcise scientia rationis, quod est inconveniens.

Præterea, per Theologiam habetur perfectissima notitia de Deo; sed per rationem respectivam non habetur perfectissima notitia de Deo, quia præsupponit notitiam *absoluti* quæ est perfectior: ergo.

Præterea ex *absoluto* et *respectivo* non fit *unum per se*: ergo Theologia non esset per se una scientia. *Consequentia* patet, quia non haberet subjectum *per se unum*.

Præterea nullus respectus *ad extra* necessario convenit Deo; ergo nullum theologicum necessario conveniret Deo, quia scientia considerans subjectum sub ratione non necessario inhærente, non necessario inest.

Ad primum opinionis, concedo quod ista scientia considerat de Deo inquantum *Salvator* et *Glorificator*, sed non ut primarium subjectum, quia cum illa sit cognitio *respectiva*, præsupponit cognitionem *absolutam* et *quidditativam*, quæ est de Deo sub ratione *deitatis*.

Ad secundum dico quod subjectum Theologiæ nostræ est Deus infinitus *infinitate* se tenente ex parte *objecti*, non infinitate se tenente ex parte *actus nostri*, sicut dicimus quod Beati in patria vident Deum *infinitum*, non tamen *infinite*.

Ad tertium, nego *majo rem*. *Ad probationem*, cum dicitur quod in Deo omnia relucent, dico quod cognoscere aliquod *repræsentativum* contingit dupliciter: *primo*, ut habet rationem cognoscendi, et sic

omnia quæ repræsentat necessario cognoscuntur in eo. *Alio modo*, ut objectum cognitum tantum, et sic non oportet cognoscere repræsentata in eo. *Primo modo* Deus non est subjectum in Theologia nostra, sed *secundo modo*. Aliter potest dici quod Theologia *in se* ut habet pro objecto adæquato Deum inquantum Deus, considerat omnia quæ sunt et esse possunt. Augustinus autem loquitur de Theologia nostra.

Ad tertium Articulum dico tres conclusiones. *Prima*, quod subjectum Theologiæ *necessariorum in se*, est Deus sub ratione deitatis. *Secunda conclusio*, quod subjectum Theologiæ *contingentium in se* est divina essentia. *Tertia*, quod subjectum Theologiæ *in nobis* est ens infinitum.

Prima Conclusio probatur sic: Sub illa ratione aliquid est subjectum proprium alicujus habitus, sub qua continet omnes veritates illius habitus; sed Deus sub ratione qua Deus, continet omnes veritates Theologiæ *necessariorum*; ergo Deus sub ratione deitatis qua Deus est, est ibi subjectum. *Major* patet ex *tertio præambulo* primi articuli. *Minor* patet ex dictis ex *secundo articulo*.

Secunda Conclusio probatur sic: Illud est primum subjectum Theologiæ *contingentium*, ad quod veritates contingentes habent attributionem ultimam; sed illud est essentia divina, evidentia enim contingentium, non est ex natura rei sed ex præsentia intuitiva; primum autem intuibile est essentia divina sub ratione deitatis; ergo.

Tertia Conclusio probatur sic: Quando aliquis habitus in intellectu est habens evidentiam ex objecto, primum ejus objectum continet virtualiter omnes veritates ejus, non solum ut est istius habitus, sed etiam ut est in tali intellectu; quando autem ille habitus non habet evidentiam ex objecto, non oportet quod objectum habeat duas prædictas condiciones, immo ei attribuitur pro primo objecto vel subjecto aliquid *primo notum* cui immediate illæ veritates insunt. Sed Theologia *nostra* non habet evidentiam ex objecto. Ergo ei attribuitur pro subjecto aliquid *primo notum* cui immediate insunt veritates theologicæ. Sed hoc est ens infinitum. Ergo ens infinitum est subjectum Theologiæ nostræ sive in nobis.

Ad primum, dico quod *forma simplex* non potest esse subjectum accidentis, sed bene est subjectum *considerationis* et *scientiæ*.

Ad secundum, dico quod materia *ex qua* non coincidit cum aliis causis, sed materia *circa quam* potest coincidere. Deus autem non est materia *ex qua*, sed *circa quam*.

Ad ultimum dicitur dupliciter. *Uno modo* quod *personæ* sunt ibi quasi *partes*, et *attributa* quasi *passiones*; nec oportet quod Deus, ut est subjectum, habeat principium, quia non est de ratione subjecti scientiæ habere principia, nam subjectum in Metaphysica est ens inquantum ens, et tamen entis *ut sic*, non sunt principia. - *Aliter* dicitur quod *major* est vera in scientiis naturaliter inventis cujus subjectum est aliquod universale quod *habet di-*

vidi et esse in pluribus; dividi quidem est *imperfectio*nis, sed *esse in pluribus* sine sui diminutione est *perfectio*nis. Et quia excludimus a Deo omne quod est imperfectioⁿis, attribuendo sibi quicquid est perfectioⁿis, ideo deitas sive natura divina est in pluribus absque sui divisione ac partibilitate.

QUÆSTIO II

Secundo quæritur Utrum Theologia sit scientia

Et videtur quod non, quia Theologia est de Deo, *ex quæstione præcedenti*; sed Deus non habet causam; scire autem est per causam cognoscere, *ex 1. Post.*; ergo Theologia non est scientia.

Contra. Quod est maximum in entitate est maximum quantum ad veritatem et scientiam, *ex 2. Metaph.*; sed Deus est maximum ens; ergo Theologia quia est de Deo, est maxime scientia.

CIRCA QUÆSTIONEM ISTAM sunt quatuor articuli secundum quatuor opiniones

Prima est opinio Thomæ 1. part. 1. q. a. 2. ubi dicit quod Theologia est scientia *subalternata*, quia subalternatur scientiæ Dei et beatorum. Quod *probat* sic: Non est minoris efficaciam lumen *supernaturale* quam *naturale*; sed lumen *naturale* facit scientiam; ergo etiam *supernaturale*, et sic *Theologia nostra* est scientia, quia procedit ex lumine superioris scientiæ in quantum accipit principia a *Theologia Dei* et beatorum.

Præterea, scientia subalternata inquantum subalternata est vera scientia; sed scientia subalternata inquantum subalternata habet principia credita; ergo non est contra rationem scientiæ habere principia credita; ergo quamvis *Theologia nostra* habeat principia credita, non obstat quin sit scientia. *Confirmatur*, ex 6. *Ethic.* ubi dicitur quod in scientiis sufficit principia esse et aliquantulum nota.

Contra. Scientia subalternans et subalternata non sunt de eisdem conclusionibus. *Probatur*: quia ubi subalternans terminatur, ibi subalternata incipit; sed *Theologia nostra* et *beatorum* sunt de eisdem conclusionibus *primo*: ergo non est subalternata. *Secundo*, de Deo non potest esse scientia nisi unica; ergo non habet aliquam sibi subalternatam. *Prob. antecedens*, quia quæcumque virtualiter continentur in aliquo subjecto primo, pertinent ad illam scientiam quæ considerat subjectum illud sub ratione qua virtualiter continet ista; sed omnia per se cognoscibilia de Deo continentur virtualiter in illo sub ratione deitatis; ergo de eo non potest esse nisi unica scientia.

Præterea: habens scientiam subalternantem potest habere scientiam subalternatam, et e converso, quia non sunt impossibiles simul. Sed in proposito utrumque est impossibile. Ergo, etc.

Præterea: Principium est apud eos quod fides et scientia non possunt esse in eodem intellectu de eodem objecto, ut patet 2. 2. q. 1. a. 5. sed scientia subalternata, secundum eos, est vera scientia; ergo non stat cum fide.

Ad primum argumentum dico quod non valet, quia non est efficacia ejusdem rationis; nam efficacia luminis fidei est in adhærendo Deo, efficacia autem luminis naturalis est in vere sciendo et intelligendo.

Ad secundum dico quod scientia subalternata non est scientia ex eo quod habet principia tantum credita, sed quia novit ea per experientiam; quod in proposito dici non potest, quia principia hujus scientiæ non sunt per experientiam nota. Et eodem modo dico ad illud, 6. *Ethic.* quod sufficit principia aliquantulum esse nota, idest, per experientiam.

Alia opinio dicit quod Theologia est scientia non quidem in lumine fidei, nec in lumine gloriæ, sed in quodam lumine medio, eo modo quo dicimus lumen matutinum cui correspondet lumen fidei, et lumen meridiem cui correspondet lumen gloriæ, et lumen medium quod continue proficit a matutino ad meridiem. - *Hoc confirmatur* sic: Omnium illorum possumus habere notitiam quorum terminos possumus naturaliter cognoscere; sed omnium necessariorum theologorum possumus terminos naturaliter cognoscere in via; ergo de eis possumus vere scientiam habere. *Major* patet, quia principia cognoscimus inquantum terminos cognoscimus. Illa autem necessaria, aut sunt mediata aut immediata. Si *immediata*, ergo cognitis terminis cognoscimus illa. Si autem sunt *mediata*, accipio *medium* et comparo ad extremum quousque des

terminos immediatos quibus cognitis cognoscuntur etiam illa quorum sunt. *Minor probatur*, quia eundem conceptum quidditativum quem affirmat Christianus de Deo, dicendo *Deum trinum*, negat paganus.

Contra istam opinionem arguitur sic: Inconveniens est nos habere nobilissimos habitus et nos latere, *ex 2. Post.*; sed unumquemque theologum latet ipsum habere habitum in tali lumine; ergo, etc. *Minor probatur*, quia habitus cognoscuntur per actus; sed nullus actus est per quem possit cognosci tale lumen; ergo, etc.

Sed istud argumentum non valet, quia *minor* quæ ponitur in *probatione minoris* est falsa, nam Apostoli et Sancti viri habentes hoc lumen experiebantur se habere talem habitum. Et *præterea*, ut dicit Varro, *idem argumentum* posset facere Pelagius contra Augustinum, qui negabat *gratiam* dicendo: monstra mihi actum gratiæ et credam esse gratiam in anima. *Idem Scotus in Report.* arguit sic contra istam opinionem: In illo lumine in quo non habetur distincta cognitio vel notitia terminorum ut sunt termini alicujus principii, non distincte intelligitur illud principium scientificè. Sed in isto lumine quod ponunt, non habetur distincta cognitio terminorum Dei, ut est principium pure theologicum. Ergo in illo lumine non habetur scientia Dei. *Probatio minoris*: Impossibile est habere distinctam notitiâ Dei, nisi sit intellectui *in se* præsens, vel in *aliquo repræsentativo* quod distincte ipsum repræsentat; sed hoc *primum* non est possibile

viatori, quia si esset *in se* præsens intellectui, esset, secundum eos, beatus; nec *in aliquo* quod distincte ipsum repræsentat, quia ipsi negant omne tale repræsentativum.

Ad argumentum opinionis respondetur per interemptionem *majoris*. *Ad probationem*, quando dicitur, aut sunt *mediata*, aut *immediata*, concedo quod sunt *mediata*. — Cum *dicis*: ergo possum concipere *medium* inter ipsa, *nego*, quia medium inter extrema est quandoque essentialiter ordinatum, et quod quid est alterius extremi; et de isto habet veritatem quod assumitur: aliquando autem *medium* est particulariter contentum sub extremo et non essentialiter ordinatum ad ipsum; et de isto non habet veritatem, sicut est in proposito. Unde potens concipere figuram *in communi*, non sequitur propter hoc quod possit concipere triangulum *in particulari*.

Alia opinio est Varronis 3. quæst. 1. lib. quod Theologia potest considerari dupliciter, scilicet *in se*, vel *in comparatione ad scientem*. *Primo modo* est scientia. *Secundo autem modo*, ut est in intellectu viatoris, quia non habet principia evidentia, non debet dici scientia: sicut sol *in se* est maxime visibilis, sed in comparatione ad oculum vespertilionis, non videtur, ut ponit Philosophus 2. *Metaph.*

Quarta opinio est Doctoris nostri, quod capiendo *scientiam* prout scire definitur 1. *Post.*

tunc habet *quatuor conditiones*. Est enim cognitio certa veri - et necessarij - habens evidentiam ex necessario prius evidente - applicato ad scitum per discursum syllogisticum.

Prima conditio probatur: perfecta operatio intellectus est cognitio certa; sed scientia est perfecta operatio intellectus; ergo est cognitio certa.

Confirmatur ex 6. Ethic. ubi dicitur: circa scientiam, inquit, oportet certificari et non sequi similitudines.

Ex hac conditione sequitur *secunda*, scilicet quod scientia est objecti *necessarii*, quia alias non esset cognitio *certa*; nam mutato objecto mutaretur scientia: hinc ait Philosophus 7. *Metaph.* quod particularium non est scientia. Et Tullius 6. *Rhetor.* ait sic: Omnes enim suspicamur quod scimus non contingere aliter se habere: contingentia autem aliter cum extra speculari fiant latent, ex necessitate ergo est scibile.

Tertia conditio patet, *ex 1. Post.* quia principia cognoscimus inquantum terminos cognoscimus; et per istam conditionem distinguitur scientia ab intellectu principiorum, *ex 6. Ethic.*

Quarta conditio non est per se de ratione scientiæ, sed tantum scientiæ imperfecte, et non competit scientiæ nisi in illo intellectu cui contingit discurrere et procedere a noto ad ignotum.

Ex his ad propositum: quantum ad *tres primas conditiones*, Theologia in se et in intellectu divino et beatorum est vera scientia. Sed de *quarta conditione* est dubium si in intellectu beatorum est scientia. Et dicitur *quod sic*, quia licet ibi non sit

discursus per successionem temporis, tamen ibi est discursus ordine naturæ, quæ est scire hoc ex hoc.

Sed instabis per Augustinum 15. *De Trin.* Non, inquit, erunt volubiles nostræ cogitationes, sed scientiam nostram unico intuitu videbimus; ergo non erit ibi discursus. - *Respondeo* et *concedo* quod verum est de discursu temporis. Et Augustinus ibi non loquitur assertive sed dubitative, quia dicit *forte* ibi non erunt cogitationes volubiles; ergo etc.

Si quæras ulterius: Si Theologia nostra sit allicui subalternata, *dicitur quod non*, quia quamvis subjectum ejus possit esse sub subjecto metaphysicæ, non tamen accipit principia a metaphysica; et rationes ad hoc possunt accipi ex dictis contra *primam opinionem*.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM patet ex dictis in *quæst. præced.*, quia non est de ratione subjecti scientiæ habere simpliciter principium; nam entis ut sic, non est principium, et tamen est subjectum in metaphysica. Ideo dicit Commentator *circa principium lib. Phys.* quod scientiæ considerant de rebus simplicibus carentibus principiis; ergo etc.

QUÆSTIO III.

Tertio Quæritur

Utrum Theologia sit scientia practica vel speculativa.

Quod non sit practica: 1. Quia habitus practicus est circa contingens *ex 3. de Anim.*; sed objectum

hujus scientiæ est necessarium; ergo est speculativa et non practica.

2. Præterea; Omni scientia practica aliqua speculativa est nobilior; sed nulla scientia est nobilior ista; ergo est speculativa. *Major* patet per Philosophum *in Prol. Metaph.* Tum quia speculativa est gratia sui, practica autem est gratia usus: tum quia speculativa est certior, *ex 1. Metaph.*

3. Præterea: Illa scientia quæ est inventa, omnibus necessariis existentibus, propter fugam ignorantiae, est speculativa *ex Prol. Metaph.*; sed Theologia est hujusmodi; ergo Theologia est speculativa.

Contra. Theologia est propter operari; ergo est practica. *Consequentia* patet *ex 1. Metaph.* - *Antecedens* probatur, quia finis legis est dilectio, teste Salvatore, *Matth. 22*: In his duobus, scilicet in dilectione Dei et proximi, tota lex pendet et prophetæ.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt quatuor articuli. *Primo*, videndum quid sit *praxis*, ad quam cognitio practica dicitur extendi. *Secundo*, quæ sit differentia inter habitum practicum et speculativum. *Tertio*, unde habitus dicatur practicus. *Quarto*, de principali quæsito.

De Primo, dico quod *praxis* est actus alterius potentiæ quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter rationi rectæ, ut sit rectus. In ista definitione sunt *tres particulæ*:

Prima quod *praxis* est actus alterius potentiæ quam intellectus, quod *probatur* sic: Nam.

praxis dicit quandam extensionem, quod est extra se tendere; sed sistendo præcise in actibus intellectus, nulla est talis extra se tensio. — *Diceres*: immo est, quia actus intellectus est discursivus. *Hoc non valet*, quia tunc Logica esset scientia practica cum sit de actibus discursivis; quia Logicæ primus actus est ratiocinari, secundus discurrere; licet ergo discursus dirigatur per ratiocinationem, non propter hoc Logica est practica, sed rationalis, quia nunquam posterior actus intellectus habet rationem praxis, licet dirigatur a priori actu intellectus.

Secunda particula est quod praxis naturaliter est posterior intellectione, quod *probat*, quia triplices sunt actus in nobis, scilicet vegetativus, sensitivus, appetitivus et apprehensivus, et omnes isti sunt communes nobis et brutis, et ut sic non sunt praxes. Omnis alia potentia ab intellectiva vel est vegetativa, vel est sensitiva, vel est volitiva. Praxis non est operatio vegetativa vel sensitiva propter duo. *Primo* quia præcedunt actum intellectus. *Secundo* quia sunt communes nobis et brutis; ergo volitivæ. Si autem aliquo modo dicantur esse praxes in nobis, hoc est inquantum moderantur ab intellectu et sunt naturaliter posteriores ea. — Ex his sequitur corollarium quod praxis est actus voluntatis *elicitus* vel *imperatus*; quia praxis est naturaliter posterior intellectione. Sed omnis actus naturaliter posterior intellectione est actus voluntatis, et omnis actus voluntatis est elicitus vel imperatus.

Tertia particula est quod praxis est nata elici conformiter rationi rectæ ut sit recta; quod *pro-*

batur ex 6. Ethic. ubi dicitur quod electio recta eget recta ratione ut sit recta. Electio autem est quædam praxis, quia est actus voluntatis requirens rationem rectam cui conformatur. — *Sed contra hoc* arguitur: quia dictum est in corollario quod praxis est actus elicitus vel imperatus; sed aliquis actus intellectus potest esse imperatus a voluntate; ergo aliquis actus intellectus potest esse praxis, quod est contra *primam particulam* positam in definitione praxis. *Dicendum* quod actus intellectus imperatus a voluntate non est praxis, tum *primo* quia non est ex sua natura posterior intellectione, cum ipsa voluntas possit imperare actum intellectus; tum *secundo* quia non est natus elici conformiter primo rectæ rationi; posito ergo quod actus intellectus esset imperatus, adhuc non esset proprie praxis. Unde conceditur quod omnis praxis est actus elicitus vel imperatus, et non e converso, omnis actus imperatus est praxis.

De Secundo Articulo, dico duas conclusiones:

Prima est quod practicum ponit duplicem respectum aptitudinalem, scilicet *prioritatis* et *conformitatis* ad objectum. De *prioritate* patet, quia ordine essentiali praxis est posterior intellectione, quia est naturaliter praxim præcedens. De *conformitate*, probatur, quia *6. Ethic.* dicitur quod veritas conesse, idest conformiter se habens appetitui recto est practica veritas, quia praxis ad hoc quod sit recta nata est sequi dictamen rectæ rationis, quod fest ei conformari.

Secunda Conclusio, quod non requiritur necessario duplex respectus *actualis*, sed sufficit quod sit *aptitudinalis*, quia alias idem habitus quandoque esset practicus et quandoque non practicus; nam faber actu operans habet actum practicum, et non actu operans non haberet actum practicum. — Ex his dico quod *practicum* et *speculativum* differunt penes positionem et privationem horum respectuum; nam *practicum* ponit duplicem respectum positivum, *speculativum* autem privat illos respectus. — Ex quibus ulterius infert Scotus quod practicum et speculativum non sunt differentiae essentialia habituum, quia nullum respectivum est de intrinseco conceptu alicujus absoluti, vel ejus differentia essentialis.

Contra hoc arguit sic Petrus Aurcolus: Quia major est differentia inter habitum practicum et speculativum quam inter *naturale* et *medicum*: sed in illis est distinctio specifica; ergo in istis. — *Respondet* quod objectio non vadit ad rem, quia doctor iste non negat actum practicum et speculativum non distingui specificè, sed dicit practicum et speculativum non esse differentias essentialia habituum penes positionem et privationem respectu praedictorum.

De Tertio Articulo sunt opiniones:

Una Gothfridi, *Quodl. 10. q. 11*, quod actus et habitus sunt practici ex objecto ratione *conformitatis*, intellectus autem fit practicus per *extensionem ad finem*. — *Contra*: Impossibile est alicui i-

nesse accidens, et non denominare illud; sed si non dicatur ex eodem habitus esse practicus et intellectus, tunc habitus practicus erit in intellectu speculativo, et non denominabit ipsum. *Consequentia* probatur, quia non existente extensione ad finem non est intellectus practicus, et non poterit habere pro subjecto intellectum speculativum.

Sed diceres: non est inconveniens habitum practicum esse in intellectu speculativo per accidens. Sed actus practicus non potest esse in intellectu speculativo per accidens. — *Contra:* Ubi potest esse habitus, ibi potest esse actus *ex 2. Ethic.* sed actus practicus non potest esse in intellectu speculativo; ergo nec habitus. *Præterea*, subjectum magis denominatur a per se conditione sui accidentis, quam a conditione ejus accidentali; ergo si intellectus potest dici practicus ex conditione accidentali sui habitus, puta extensione habitus ad finem, multo magis ex conditione per se sibi accidentis, puta ex actu; sed actus dicitur per se practicus ex objecto, ergo et intellectus.

Alia est opinio Henrici *Quodl. 8. q. 1.* quòd tam intellectus quam habitus dicuntur practici *ex fine.* De intellectu patet *ex 3. de Anima*, ubi dicitur quod intellectus *extensione* fit practicus, et differt a speculativo *fine.* — *Præterea*, medicina est de eodem subjecto; sed medicina dividitur in practicam et speculativam; ergo hoc est propter finem. — *Præterea*, *habitus* dicitur practicus, quia bonus vel malus moraliter; sed bonitas et malitia inest habitui ex circumstantia, et inter omnes cir-

cumstantias prima est circumstantia *finis*. — *Contra*: extensio ad finem, nec actualis nec aptitudinalis faciunt habitum practicum; ergo habitus non est practicus ex fine. *Consequentia* patet; *anteccedens* declaratur: non enim habitus est practicus per extensionem *actualement* ad finem, quia tunc faber actualiter operans non haberet habitum practicum; nec etiam per extensionem *aptitudinalement*, quia tunc oporteret dare causam per se, quare inesset tali cognitioni talis aptitudo, cum sit aliquid intrinsecum sibi; causæ autem per se, sunt intellectus et objectum.

Sed dices, quod finis inter omnes causas est prior secundum Avicennam 6. *Metaph.* — *Contra*: Finis non est causa nisi ut movet efficiens; sed antequam moveat efficiens inest habitui ista conditio. *Præterea*, scientia moralis practica est ex 1. *Ethic*; sed hoc non habet per extensionem ad finem; ergo habitus non est practicus ex fine. Probatio *minoris*: finis scientiæ moralis est felicitas; felicitas autem consistit in speculatione ex 10. *Ethic*; sed nihil per extensionem ad speculationem est practicum.

Sequendo igitur opinionem Doctoris nostri, est *notandum* quod cognitio dicitur *practica*, ut patuit ex *præced. art.*, ex *duplici relatione* scilicet *conformitatis ad objectum* et *prioritatis*. Videamus ergo a quo habitus habeat relationem *conformitatis*, et deinde a quo habeat relationem *prioritatis*; et sic patebit propositum. Propter quod dico duas *conclusiones*:

Prima, quod habitus practicus habet relationem *conformitatis* ab *objecto*: cujus ratio est, quia ab eo trahit habitus practicus conformitatem ad praxim unde sumuntur principia rectitudinis praxis; sed illud est objectum; ergo ab objecto habitus habet respectum conformitatis. *Major* patet, quia ab illo quod virtualiter continet principia alicujus habitus dependet tota deductio habitus, cum ex principiis deducantur conclusiones. *Minorem* probō: Nam objectum hujus praxis quæ est, *diligere Deum*, continet virtualiter rectitudinem hujus praxis.

Secunda Conclusio, quod habitus practicus habet respectum *prioritatis* partim ex *objecto*, et partim ex *ordine potentiarum*. De *ordine potentiarum* patet, quia omnes concedunt quod intellectus et voluntas se habent in agendo secundum ordinem prioritatis et posterioritatis. Actus enim voluntatis præsupponit actum intellectus. De *objecto* declaro sic: quia nulla intellectio est practica nisi sit determinativa rectitudinis ipsius praxis; sed hanc determinationem habet intellectio tantum ab objecto; igitur objectum concurret ad hanc relationem. *Minor* patet per Philosophum 4. et 6. *Metaph.* et 6. *Ethic.* ubi facit distinctiones habituum penes objecta.

Ad primum argumentum secundæ opinionis dico quod numquam intellectus speculativus fit practicus; sed Aristoteles ponit triplicem intellectum, *unum* qui est mere speculativus, et iste nunquam fit practicus, sed considerat tantum speculabilia. *Alius* intellectus est, qui considerat agibilia, et iste licet sit practicus, potest tamen magis fieri practicus, ex quo habetur *tertius* gradus intellectus.

Ad secundum dicitur uno modo quod medicina universalis est speculativa, applicata autem ad curas, idest ad individua, est practica: hoc non placet Doctori nostro, quia tunc conclusio practica esset ex speculativis principiis. Et ideo concedit quod tam medicina universalis quam particularis est practica; dicitur autem medicina particularis magis practica, quia aliquantulum plus recedit a speculabili.

Ad tertium dicitur quod non omnis actus vel habitus est bonus a circumstantia finis, ut finis est; immo aliquis est bonus ex circumstantia finis, ut finis sumitur pro objecto, non pro fine præcise.

De Quarto Articulo sunt quatuor opiniones.

Prima est Henrici in *Summa* quæ dicit Theologiam esse *speculativam*. Ad cuius evidentiam nota, quod duplex est actus voluntatis. *Unus* perficiens voluntatem, et iste est respectu ultimi finis. *Alius*, qui perficitur a voluntate, et iste est respectu eorum quæ sunt ad finem. In primo autem actu voluntas non indiget directivo sed tantummodo objecti ostensione, et quia iste actus est finis hujus scientiæ, ideo debet dici speculativa, quod *probat* sic: Directivum ponitur ubi contingit errare; sed Beati non possunt errare; ergo non habent tale directivum. Sed Beati maxime habent istam scientiam; ergo non est directiva, et per consequens nec practica, quia practicum et directivum sunt idem.

Contra istam opinionem arguitur: Finis in particulari est de quo tractat Theologia; sed circa

finem in particulari contingit errare; ergo circa objectum Theologiæ contingit errare; ergo est necessaria cognitio directiva et per consequens practica.

Præterea ubicumque contingit errare circa circumstantiam actus, oportet dare directivum, ut actus sit debite circumstantionatus; sed voluntate stante circa finem in particulari contingit eam errare in aliqua circumstantia actus; ergo oportet ponere habitum directivum sive practicum. *Minor* probatur, quia voluntas licet possit circa totam substantiam actus, non tamen potest in omnem circumstantiam, videlicet utrum sit in tribus suppositis, vel utrum debeat acquiri per habitum, vel per actum meritorium, et sic poterit deficere.

Præterea, cujus dilectio principaliter intenditur extra genus cognitionis, ejus cognitio principaliter intenditur infra genus cognitionis; sed dilectio finis principaliter intenditur extra genus cognitionis; ergo ejus cognitio principaliter intenditur infra genus cognitionis. Sed principia sumpta a fine inquantum finis, sunt principia practica secundum istum Doctorem; ergo tota Theologia est practica.

Ad argumentum oppositum dico quod sicut agens intendit *per se* inducere formam, *per accidens* autem intendit remotionem contrarii; ita habitus *per se* dirigit, *per accidens* autem excludit errorem. Unde si habitus intellectus est perfectus, non compatitur secum errorem, sicut est in beatis, et ideo potest dirigere, dato quod sit exclusio erroris, quia istud secundum sibi inest *per accidens*.

Alia est opinio Ægidii lib. 1. scilicet; quod *Theologia est scientia affectiva*. - Ad cujus *evidentiam* est sciendum quod *finis* est multiplex. Est enim finis ultimus, et iste non denominat. Et quia finis in scientia ista intentus est dilectio, et dilectio habet afficere, ideo debet dici affectiva: Hoc

Probatur sic: denominatio fit a fine; ergo a perfectissimo fine fit perfectissima denominatio; sed perfectissimus finis Scripturæ est dilectio: ergo etc.

Præterea, Theologia est sapientia; sed sapientia dicitur a sapore, sapor autem habet afficere; ergo affectiva.

Contra istam opinionem: Si ista scientia est affectiva, tunc esset dare tertium genus scientiæ; sed hoc est contra multas auctoritates Philosophi, Avicennæ et Commentatoris qui dividunt habitum scientificum in habitum practicum et speculativum, sicut patet 2. *Met.* et 1. *Met.* Avicen.

Præterea; a fine fit denominatio secundum te; sed finis hujus scientiæ est dilectio etiam per te; ergo denominatur a dilectione. Sed dilectio est quædam praxis; ergo Theologia est scientia practica.

Præterea, veritas confesse se habens appetitui recto est practica veritas, ex 6. *Ethic.*; sed tales sunt omnes veritates theologicæ; ergo etc.

Præterea, veritas directiva voluntatis circa actiones humanas est practica ex 6. *Ethic.*; sed tales sunt veritates theologicæ; ergo etc.

Ad primum opinionis, patet quod non valet, quia dato quod habitus denominaretur ab illo fine, qui est dilectio; cum dilectio sit quædam praxis, sequitur quod Theologia sit practica.

Ad secundum, dico quod etiam non valet; immo per idem argumentum probaretur quod esset pure speculativum, quia ex illo medio probat Philosophus metaphysicam esse speculativam, per hoc quod est sapientia.

Ex his sequitur corollarium quod propter prædicta non potest stare opinio Varronis qui dicit Theologiam esse *contemplativam*, tamquam sit medium inter practicum et speculativum.

Alia est opinio Thomæ part. I. q. I. a. 4. quod Theologia una existens est scientia *practica* et *speculativa simul*; et hoc ideo quia Deus, qui est subjectum Theologiæ, continet subjecta practicæ et speculativæ scientiæ.

Secunda ratio: nam illa scientia quæ sic tractat *speculabilia* ac si essent mere speculativa, et *practicalia* ac si essent mere practica, est simul speculativa et practica. Sed Theologia est hujusmodi, quia tractat istam: *Deus est æternus*, quæ est mere speculabile; et istam: *Deus est diligendus*, quæ est mere practicabile, ac si esset mere practica.

Dicendum quod *assumptum* est falsum, quod in Theologia tractantur speculabilia, quia sicut dictum est, in Theologia tractatur solum de *ultimo fine* et de ejus *conditionibus* et *circumstantiis*, et de *aliis* circa ipsum; unde est directiva in cognitionem ultimi finis.

Contra istam opinionem arguit Varro sic: Idem non specificatur a duobus habentibus contrarium modum in specificando, alias idem posset esse homo et asinus. Sed practicum et speculati-

vum habent contrarium modum in specificando. Ergo Theologia una existens scientia non potest esse practica et speculativa.

Præterea, major impossibilitas est inter practicum et speculativum, quam inter naturale et metaphysicum; sed impossibile est unum habitum esse naturalem et metaphysicum; ergo impossibile est etiam unam scientiam esse practicam et speculativam. *Minor* patet; *major* probatur: Nam habitus dividitur, *prima sui divisione* in *practicum* et *speculativum*, ex 2. *Metaph.* habitus autem *speculativus* dividitur, *secundaria divisione*, in *metaphysicum*, et *mathematicum* et *naturalem* ex 6. *Metaph.* Nunc autem major impossibilitas est inter *prima dividenda*, quam inter *secunda*, quia magis opponuntur.

Ad primum suum dico quod non valet, quia tunc sequitur quod metaphysica esset practica et speculativa quia ejus subjectum est ens inquantum ens, et ens inquantum ens comprehendit ens speculabile et ens operabile.

Quarta opinio est Doctoris nostri quem sequor, et præmitto quædam dicta in *prima quæst.*, scilicet quod est Theologia *necessariorum* et Theologia *contingentium*; item, est Theologia *in se* et Theologia *in nobis*. Hic autem non loquitur de Theologia in *intellectu divino*, quia de illa erit specialis sermo infra *dist. 35*. Dico ergo tres *conclusiones*:

Prima est quod Theologia *necessariorum* in intellectu creato, tam beato quam non beato, tam angelico quam humano, est practica. Probo: Illa

notitia est practica, quæ aptitudinaliter est conformis volitioni rectæ, et est naturaliter prior ea; sed Theologia necessariorum in intellectu creato est sic conformis actui voluntatis creatæ et rectæ, et prior eo; ergo etc. *Major* patet ex dictis in 1. et 3. *Artic. Minor* probatur: nam primum objectum Theologiæ virtualiter est conforme volitioni rectæ, quia a ratione ejus, scilicet objecti, sumuntur principia rectitudinis praxis in volitione; ipsum etiam objectum determinat intellectum ad notitiam rectitudinis praxis quoad omnia theologica necessaria prius naturaliter quam aliqua voluntas creata velit.

Secunda Conclusio, quod Theologia *contingentium in se* est speculativa. *Probatio*: Omnis notitia quæ non habet ex objecto conformitatem ad praxim ante omnem actum voluntatis non est practica; sed Theologia *contingentium in se* est hujusmodi; ergo etc. *Probatio minoris*: nam cum contingentia ante voluntatem determinate non sint, non poterunt aliquam determinationem praxis ostendere.

Tertia Conclusio, quod Theologia *contingentium in intellectu creato* est practica, sed *per accidens*. Probo: Illa cognitio quæ habet objectum virtualiter continens rectitudinem praxis est practica; sed Theologia contingentium in intellectu creato est hujusmodi; ergo, etc.

Sed occurrit hic unum dubium, quia *tertia Conclusio* non videtur posse stare cum *secunda*, nam quod in se est speculativum nulli est practicum, quia speculativum et practicum repugnant. Sed

Theologia contingentium *in se* est speculativa; ergo nulli est practica. - *Respondeo* quod *major* non est simpliciter vera. Et cum *probat*ur: practicum et speculativum opponuntur, *dico* quod practicum et speculativum ex objecto bene opponuntur; sed speculativum ex objecto, et practicum ex voluntate sic determinante non opponuntur. Nunc autem Theologia contingentium *in se* est speculativa ex objecto, *in intellectu* autem *creato* est practica ex voluntate determinante intellectum ad notitiam praxis; ergo etc.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod habitus practicus vel est *contingens*, vel est *contingenter se habens ex parte objecti*, vel est *contingenter se habens ex parte actus*. In proposito autem licet *objectum* sit necessarium, ex parte *actus* tamen est contingens.

Ad secundum, cum dicitur: omnis scientia practica aliqua speculativa est nobilior, *concedo* de practica *humanitus* inventa, quæ est respectu eorum quæ sunt ad finem; sed practica quæ est respectu *ultimi finis*, *nego*: sicut est Theologia.

Ad tertium, dico quod quædam sunt necessaria *extrinseca*, quædam *intrinseca*; ante autem Theologiam non erant omnia necessaria intrinseca homini; ideo data est Theologia propter ista necessaria ad finem consequendum; ergo etc.

Finis Prologi.

Distinctio 1.

Veteris ac novæ legis.....

Ista est distinctio prima, circa quam primo quæro:

QUÆSTIO 1.

Utrum fruitio sit actus voluntatis quæ est dilectio, aut sit passio recepta in voluntate, ut puta delectatio.

Et videtur quod non sit actus voluntatis tantum.

1. Quia quælibet natura fruitur suo fine; sed finis cujuslibet potentiæ est proprius actus ejus, *ex 4. Ethic.*; ergo quælibet potentia fruitur suo actu, et sic frui non est actus voluntatis tantum.

2. Præterea, fruitio est quædam felicitas, sed felicitas consistit in speculatione, *ex 10. Ethic.*, et speculatio convenit intellectui; ergo fruitio est actus intellectus et non voluntatis.

Contra. Augustinus *lib. 1. de doct. christ.* dicit quod frui est amore inhærere alicui rei propter se; sed amor est actus voluntatis, quæ est dilectio; ergo, etc.

CIRCA HANC QUÆSTIONEM sunt tres articuli. *Primus*, si dilectio et delectatio sint idem realiter. *Secundus*, si fruitio est dilectio vel delectatio. *Tertius*, si fruitio sit actus voluntatis.

Quantum ad primum, est opinio Thomistarum quæ dicit duas Conclusiones. *Prima*, quod

dilectio et delectatio sint idem realiter. *Secunda*, quod differunt secundum rationem.

Prima Conclusio probatur tripliciter:

Primo sic: Actus qui sunt de eodem objecto sub eadem ratione sunt idem realiter; sed dilectio, et delectatio quæ sequitur, sunt huiusmodi, quia sunt de bono sub ratione boni; ergo etc.

Secundo sic: Illi actus qui immediate consequuntur ad idem, sunt idem simpliciter; sed dilectio et delectatio immediate consequuntur ad intellectum et voluntatem; ergo etc.

Tertio sic: Impossibile est in una potentia simplici simul ponere duos actus realiter diversos; sed dilectio et delectatio simul sunt in voluntate; ergo non differunt realiter.

Secunda Conclusio, quod dilectio et delectatio differunt secundum rationem.

Probatio: Delectatio importat quietationem quæ est privatio motus, dilectio autem unionem et privationem quietationis; sed illæ duæ privationes differunt sola ratione.

Præterea, quæ differunt in modo significandi, illa differunt ratione; sed delectatio et dilectio sunt huiusmodi; ergo etc. *Probatio maioris*, quia *dilectio* videtur significare per *modum formæ* egredientis a *voluntate* ad ipsum objectum amatum; sed *delectatio* significat e converso, per *modum formæ* egredientis ab *objecto*.

Contra istam opinionem arguitur: *Primo*, contra *primam conclusionem* sic:

Quæcumque possunt separari ab invicem, illa non sunt idem realiter; sed dilectio et delectatio.

sunt hujusmodi; ergo, etc. *Minor* patet in dæmonibus qui se diligunt, et tamen non delectantur, immo contristantur.

Præterea, illi actus non sunt idem realiter quorum opposita distinguuntur realiter; sed odium et tristitia, quæ opponuntur dilectioni et delectationi, distinguuntur realiter. *Minor* patet in beatis qui odiunt peccata nostra, nec tamen tristantur de eis, cum in eos non cadat tristitia.

Præterea, delectatio est per se objectum dilectionis; sed dilectio non potest per se esse objectum delectationis; ergo non sunt idem realiter.

Præterea, illud quod est superveniens alteri non est idem realiter illi; sed delectatio est superveniens dilectioni; ergo, etc.

Contra secundam conclusionem arguitur sic: Quia dilectio realiter elicitur a voluntate, et delectatio non, sed realiter sequitur dilectionem; ergo non differunt sola ratione.

Dico ergo quod dilectio et delectatio differunt realiter, nec argumenta *præcedentis conclusionis* concludunt.

Primum non, quia *major* est falsa; nam duo actus subordinati possunt esse de eodem objecto et sub eadem ratione, quorum unus perficit alium, sicut sunt isti. Aliter potest dici ad *minorem*, quod dilectio et delectatio non sunt de eodem objecto sub eadem ratione, quia *delectatio* semper est de objecto præsentem, *dilectio* autem non necessario semper concernit præsentiam objecti.

Ad secundum, *minor* est falsa, quia dilectio et

delectatio non immediate se habent ad potentiam, quia, ut patet, delectatio est superveniens dilectioni, et sic præsупponit dilectionem.

Ad tertium, dico quod duo actus possunt simul esse in eadem potentia, si sunt subordinati, sicut sunt isti.

Ad argumenta pro secunda Conclusionē:

Ad primum dico quod *ly* dilectio et delectatio non dicunt privationes, quia non sunt privationes, nec formaliter includunt privationes, quia unio qua unitur beatus Deo non est privatio, nec unio qua materia et forma uniuntur, est privatio.

Ad secundum, dico quod dilectio et delectatio non differunt solum in modo significandi, sed etiam realiter, ut dictum est.

De Secundo Articulo est notandum quod dilectio est operatio elicitā a voluntate præsупponens cognitionem objecti; sed delectatio est quædam operatio recepta in voluntate causata ab objecto.

Aliquæ auctoritates videntur dicere quod *fruitio* sit *dilectio*, sicut ponit August. *lib. 1. de doctr. christ.* ubi dicit quod frui est amore inhærere; sed amor est dilectio; ergo, etc.

Præterea, Augustinus *lib. 83. quæst.* dicit quod omnis perversitas, quæ vitium nominatur, est uti fruendis, et frui utendis; sed perversitas spectat ad actum voluntatis; ergo fruitio spectat ad voluntatem, et sic est dilectio.

Aliquæ etiam auctoritates videntur dicere quod *fruitio* sit *delectatio*. Unde Augustinus *1. De*

Trinit. dicit, plenum gaudium est frui Trinitate; sed gaudium dicit delectationem; ergo fruitio est delectatio.

Sed tertio modo dicitur, et melius, quod *fruitio*, importat tam *dilectionem* quam *delectationem*. Unde Augustinus, 10. *De Trinit.* Fruimur cognitis bonis in quibus voluntas propter se delectata quiescit. Et sic fruitio importat utrumque, et in suo nomine non est ens per se unum; nec est inconveniens quod unum nomen significet multa, sicut patet per Philosophum 7. *Metaph.* de hoc nomine *ylas*. - Hanc opinionem sequitur Doctor noster.

De Tertio Articulo: si fruitio est actus voluntatis

Dicit Ægidius quod *frui* aut dicit actum quo attingitur finis separatus prius *non habitus*, et sic fruitio est actus intellectus, quia per intellectum prius attingitur objectum beatificum: aut *frui* dicit actum per quem attingitur finis *jam habitus*, et sic est actus voluntatis; et sic secundum Eum fruitio prius spectat ad actum intellectus, secundario autem ad actum voluntatis, inquantum dicit quandam delectationem consequentem actum intellectus.

Sed contra hoc arguitur per Augustinum 10. *de Trinitate*. Fruimur bonis cognitis, in quibus voluntas delectata quiescit. Ex hoc arguitur: Quando aliquid intrat definitionem alicujus in recto, illud quod definitur primo pertinet ad illud quod ponitur in recto, ut si dicatur quod *simitas* est nasi curvitas, *simitas* primo pertinet ad nasum; sed vo-

luntas ponitur in definitionem fruitionis in recto, cum dicitur: voluntas delectata conquiescit; ergo fruitio est primo ipsius voluntatis.

Præterea, Augustinus *I. de doctr. christ.* dicit: Frui est amore inhærere; sed amor primo pertinet ad voluntatem; ergo etc.

Præterea, cujus est movere in finem ejus est quiescere, quia motus est propter quietem; sed voluntatis est movere in finem, secundum Sanctos; ergo voluntatis est quiescere. Sed fruitio dicit quietem; ergo fruitio primo spectat ad voluntatem.

Et sic resumendo dicta, dico quod fruitio est actus voluntatis, ex tertio articulo; qui actus duo dicit, scilicet dilectionem et delectationem, ex secundo articulo; et quod dilectio et delectatio differunt realiter, ex primo articulo.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod duplex est finis, scilicet *finis simplex*, et iste est tantum Deus qui est finis in fruitione proprie sumpta; et est finis *sub fine*, et iste est actus potentiæ de quo hoc non quæritur. — Vel per alia verba ut dicit Varro, duplex est finis, scilicet *formalis* et *objectivus*; licet ergo actus potentiæ sit finis formalis per quem attingitur finis objectivus, non est tamen finis objectivus, et ideo non potest frui, quia fruitio est respectu finis objectivi quem perfectissime attingit voluntas.

Ad secundum, negetur, uno modo, quod felicitas consistat in speculatione præcise; sed melius potest dici quod felicitas consistit in speculatione

tamquam in quoddam. prævio, eo modo quo ponit Augustinus quod fruimur bonis cognitis. Ex hoc sequitur quod fruitio præsupponit cognitionem, et non est in cognitione. Sed hoc non obstante fruitio perfectissime spectat ad actum voluntatis, quia quæ sunt priora generatione, sunt posteriora perfectione, et e contra, sicut ponit Philosophus 9. *Metaph. de embrione*: ergo etc.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum aliquid aliud a fine ultimo sit objectum per se fruitionis.

Quod sic videtur per Augustinum *lib. 83. quæst.* ubi dicit: Fruendum est bonis invisibilibus; sed multa sunt bona invisibilia citra Deum; ergo, etc.

2. Præterea, capacitas finita potest satiari bono finito; sed capacitas animæ est finita; ergo potest satiari bono finito, et per consequens frui eo.

3. Præterea sicut forma satiat appetitum materiæ intrinsecæ, ita objectum satiat appetitum voluntatis extrinsecæ; sed quælibet forma satiat appetitum materiæ intrinsecæ, alias violenter quiesceret sub ea; ergo quodlibet objectum sive bonum satiat appetitum voluntatis, et ita voluntas potest frui eo.

Contra. Augustinus: 1. *de Doctr. Christ.* Res quibus fruendum est, sunt Pater, Filius et Spiritus Sanctus.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM *primo* ponetur una distinctio. *Secundo* dicetur ad Quæstionem juxta membra distinctionis.

De Primo, dico quod fruitio accipitur dupliciter, quia est fruitio *ordinata* et fruitio *in communi sumpta*. Et voco fruitionem *ordinatam* illam quæ ordinatur secundum debitas circumstantias respectu debiti objecti. Sed fruitio *in communi sumpta* dicitur sive habeat istas circumstantias, sive non, et sic non necessario requirit eas. Istæ fruitiones sic se habent ad invicem quod fruitio in communi sumpta est universalior fruitione ordinata. Cujus ratio est, quia quæcumque potentia quæ non determinatur ex se ad actum ordinatum, actus ejus in communi sumptus est universalior actu ejus ordinato; sed voluntas non determinatur ex se ad fruitionem ordinatam, quia secundum Augustinum *libro 83 quæst.* perversitas potest esse in fruendo utendis, quod non esset verum si voluntas determinaretur ex se ad fruitionem ordinatam; ergo fruitio in communi sumpta est universalior fruitione ordinata.

De Secundo Articulo sunt duo videnda: *Primo* quid sit per se objectum fruitionis ordinatæ; *secundo* quid sit objectum fruitionis in communi.

De primo est opinio Avicennæ quod aliquid aliud a fine ultimo sive a Deo est objectum fruitionis ordinatæ, puta aliqua intelligentia secundæ. Sed istud est falsum, ideo arguitur contra eum sic:

Impossibile est potentiam ultimate quietari nisi in eo in quo reperitur perfectissime ratio sui primarii objecti; sed objectum potentiæ fruitionis, se-

cundum ipsum Avicennam, est ens in communi; ergo non quietatur ultimate nisi in illo in quo reperitur perfectissima ratio entis. Sed hoc est solum ultimus finis, quia in omnibus aliis ens habet se secundum dependentiam; ergo, etc.

Secundo sic: Potentia quæ ordinatur ad multa objecta non quietatur ultimate nisi in illo in quo omnia illa continentur virtualiter; sed hoc est tantum Deus, in quo omnia bona eminenter continentur; ergo, etc.

Præterea, istam intelligentiam secundam, quæ est objectum fruitionis secundum eum, aut anima capit eam ut *objectum infinitum*, et hoc non, quia stultum esset dicere animam esse beatam cum falsitate opinionis; aut eam non intelligit nec *ut finitam* nec *ut infinitam*, et tunc non beatificatur in ea; aut videt ut *finitam*, et tunc poterit aliquid ultra appetere, et sic non erit objectum beatitudinis.

Alii etiam arguunt sic ad idem: Anima est ad imaginem Dei; ergo non quietatur ultimate nisi in Deo.

Præterea: Anima creatur immediate a Deo; ergo non quietatur immediate nisi in solo Deo.

Quidquid sit de efficacia istarum duarum rationum, quia forte non concludunt, primæ tamen tres efficaciter concludunt *contra* Avicennam, et *pro veritate*, scilicet quod solus Deus sive ultimus finis est objectum fruitionis ordinatæ.

De objecto autem fruitionis in communi sumpto, dico quod est *ultimus finis*, qui est finis in natura

rei; vel *finis apparens*, qui ostenditur a ratione errante tamquam finis ultimus; vel *finis præstitutus* sive determinatus, quem voluntas ex sua libertate sibi determinat tamquam ultimum finem, quia sicut in potestate voluntatis est velle, ita in ejus potestate est modus volendi. Non est autem intelligendum quod ratio *finis* inquantum *respectus* sit proprie ratio objecti fruibilis, concomitatur tamen objectum fruibile, quia nulla relatio rationis est de perseitate objecti beatifici, ut beatificum est.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod Augustinus accipit fruitionem *large* pro amore *honesti*, distincto contra amorem *utilis* et *delectabilis*.

Ad secundum dico quod hæc capacitas voluntatis licet sit finita formaliter, est tamen infinita per participationem habitualiter, ut dicitur ad objectum, et objecti ad objectum, et objecti ad potentiam est magis proportio dissimilitudinis quam similitudinis. Et ideo bene potest capacitas in natura esse finita et tamen ad objectum infinitum. *Exemplum* potest poni de speculo modicæ quantitatis repræsentante objectum maximæ quantitatis. Etiam de potentia visiva quæ habet objectum maximæ quantitatis quasi infinite excedens quod potest apprehendere.

Ad tertium dicendum quod est *ad oppositum*, quia sicut forma non satiat omnem appetitum materiæ, nisi illa quæ continet eminenter omnes formas alias; ita nullum objectum satiat totum appetitum voluntatis, nisi quod continet eminenter om-

nia bona; sed hoc est tantum ultimus finis; ergo solus ultimus finis est per se objectum fruitionis ordinatæ.

QUÆSTIO III.

Tertio, consuevit quæri hoc a quibusdam:

Utrum fine ultimo clare viso necesse sit voluntatem frui eo.

Sed in isto dubio nolo hic morari quia diffusius discutietur *lib. 2. dist. 24.* quæstione illa: *Utrum voluntas necessitetur respectu ultimi finis clare visi.*



Distinctio II.

Hoc quoque vera et pia....

Circa istam Distinctionem 2. quæro primo:

QUÆSTIO I.

Utrum Deum esse sit per se notum.

Quod sic, probatur. 1. Illud est *per se notum* cujus notitia omnibus naturaliter est inserta *ex 2. Metaph.*; sed ejus quod est *Deum esse* notitia omnibus naturaliter est inserta, secundum Damasce-num *lib. 1.*; ergo etc.

2. Præterea: *veritatem esse* est per se notum; sed Deus est veritas; ergo Deum esse est per se notum. Probatur *major*, quia sequitur ex suo opposito: *nulla veritas est*; ergo verum est nullam veritatem esse; ergo veritas est. *Minor* etiam patet.

Contra. Per se notum, non potest ab aliquo negari: sed Deum esse negatur ab aliquo, teste Propheta dicente: *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus*; ergo, etc. — *Præterea.* Avicenna, *1. Metaph.* dicit Deum esse non est per se notum.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt tres Articuli. *Primus*, quid sit de ratione propositionis per se notæ. *Secundus*, si Deum esse sit per se notum. *Tertius*, si est tantum unus Deus.

De Primo Articulo dico quod quando dicitur propositio *per se nota*, *ly per se* non excludit

terminos propositionis, quia principia cognoscimus inquantum terminos cognoscimus *ex 1. Post.* Excluditur autem quæcunque ratio quæ est extra per se conceptum terminorum propositionis per se notæ. Et sic propositio per se nota dicitur illa quæ ex propriis terminis habet evidentem veritatem.

Est notandum, quod in propositionibus per se notis alius conceptus importatur per *definitionem*, alius conceptus importatur per *definitum*; quod probatur.

Primo sic: Quodquid est alterius extremi, sive definitio est medium in demonstratione *ex 1. Post.* Aut igitur conceptus *definitionis* est alius a conceptu *definibili* et habetur propositum: aut non, et tunc in demonstratione potissima erit *petitio principii*, quia præmissa non differt a conclusione.

Præterea: Impossibile est eundem conceptum esse priorem et posteriorem, et haberi et non haberi de eadem re; sed idem potest prius *concipi* ut exprimitur per *nomen*, et *non concipi* ut exprimitur per *definitionem*; ergo alius est conceptus expressus per nomen, et alius expressus per definitionem. - *Confirmatur* per Philosophum *1. Phys.* dicentem, quod nomina subsistunt ad definitionem secundum quod totum ad partes; ita quod nomen est prius notum definitione, et nomen importat aliquid confuse, definitio autem aliquid distincte, sicut exemplificat *ibidem* de circulo et ejus definitione.

Ex his sequitur corollarie quod distinctio Tho-

mæ de propositione per se nota *in se* et *in nobis*, p. 1. q. 2. a. 1. est nulla distinctio, quia quæcunque propositio per se nota, cuicunque intellectui est per se nota, licet non sit *actu* cognita; tamen inquantum est ex terminis est evidenter nota, nam, ut dicebatur superius, ista est propositio per se nota, quæ ex propriis terminis habet evidentem veritatem.

De Secundo Articulo, dico quod *Deum esse* non est per se notum:

Primo, quia propositio per se nota, cuilibet intellectui ex terminis cognitis est per se nota; sed *Deum esse* non est per se notum cognitis terminis, sed tales terminos concipimus antequam evidenter veritatem propositionis teneamus; ergo *Deum esse* non est per se notum.

Præterea, illa propositio non est per se nota cuius termini non cadunt immediate sub sensu; sed termini hujus propositionis: *Deum esse*, non cadunt sub sensu; igitur *Deum esse* non est per se notum.

Præterea, nihil est per se notum de conceptu non *simpliciter simplici*, nisi sit per se notum partes illius conceptus ad invicem uniri; sed nullus conceptus quem habemus de Deo *proprie* sibi et *non conveniens* creaturæ est simpliciter simplex, nec est per se notum partes illius conceptus ad invicem uniri, sicut est *Deum esse*; ergo *Deum esse* non est per se notum.

Præterea, nullum demonstrabile est per se notum; se Deum esse est demonstrabile, per Philosophum 8. *Physic.* et per Avicennam 1. *Metaph.* c. 1.; ergo Deum esse non est per se notum.

De Tertio Articulo, dico quod est tantum unus Deus.

Sed dicit hic unus doctor, scilicet Varro *lib. 1. d. 2. q. 1.* quod ista conclusio, scilicet: unitas Dei, non est demonstrabilis sed accepta est per fidem, sicut ponit Rabbi Moyses quod unitas Dei accepta est a lege.

Doctor autem noster dicit quod unitas Dei est demonstrabilis et est tantum unus Deus, quod ipse probat :

Primo, ex infinito intellectu sic: Si sunt duo dii, aut unus intelligit alium, aut non. Si non intelligit alium, ergo est imperfectus, et per consequens non est Deus. Si autem intelligit alium, aut hoc est per essentiam propriam, aut per essentiam alterius Dei. *Si primo modo*, ergo non est Deus, cum non intelligat alium Deum perfectissime, scilicet per essentiam alterius Dei intellecti propriam, quia nihil cognoscitur perfectissime, nisi cognoscatur per essentiam suam vel per aliquid perfectius includens essentiam suam perfectius quam ipsa sit in se; essentia autem alterius Dei in nullo includitur perfectius quam in se. *Si autem datur aliud membrum*, scilicet quod unus Deus intelligat alium per essentiam Dei intellecti, ergo Deus intelligens non est Deus, quia ejus actus est posterior objecto; nam

omnis actus qui non est idem objecto est posterior objecto.

Præterea, ejusdem potentiae non sunt duo objecta adæquata; sed si essent duo dii, tunc ejusdem potentiae essent duo objecta adæquata, quia unus Deus haberet pro objecto adæquato propriam essentiam alterius Dei; ergo est tantum unus Deus.

Secundo principaliter probatur hoc *ex infinita voluntate*, quia unus Deus, aut diligit alium tantum quantum se, puta infinite, aut non; *non primo modo*, quia nihil diligit aliud tantum quantum se, vel plus quam se, cujus non est pars nec ab eo dependens; sed unus Deus non est pars alterius, nec ab eo dependens. *Nec secundo modo*, quia tunc voluntas ejus esset perversa, quia voluntas recta infinita diligit infinite bonum infinitum.

Præterea, unus Deus aut fruitur alio Deo aut utitur: *non primo modo* quia tunc haberet duo objecta perfecte beatifica; *non secundo modo*, quia voluntas ejus esset summe perversa, nam summa perversitas est uti fruendis.

Tertio principaliter potest probari hoc *ex ratione necesse esse* sic, scilicet si necesse esse potest esse essentialiter plurificatum, qua ratione potest esse in pluribus, eadem ratione potest esse in infinitis; ergo si sunt plures dii, qua ratione possunt esse plures, eadem ratione et infiniti, quod est inconveniens; et hæc est ratio Avicennæ, 1. *Metaph.*

Præterea, Deus est necesse esse; sed non possunt esse plura necesse esse; ergo non possunt esse plures dii. Probatur *minor* per Avicennam

1. Metaph. c. 1. sic: Si sunt plura necesse esse, tunc aliquibus rationibus distinguuntur; et tunc quæro de rationibus illis, quia aut sunt necesse esse, aut non; *si non* ergo necesse esse includit aliquid quod est possibile esse, quod est falsum; si vero sunt *necesse esse*, tunc habebit duas rationes necessitatis, et hoc est inconveniens, quia aliquid esset necesse esse per aliquam rationem, qua appposita vel remota, nihilominus esset necesse esse.

Quarto potest probari per viam causalitatis et omnipotentiae. Ponatur enim quod unus Deus velit Petrum producere, et alius velit Petrum non produci, tunc quæro an Petrus producitur, an non. Si producitur, ergo secundus Deus non est omnipotens cum velit Petrum non produci, et sic non esset Deus. Si autem Petrus non producitur, ergo prior Deus non est omnipotens, quia vult Petrum produci, et sic non est Deus.

Sed diceres, quod argumentum forte non valet, quia illi duo dii fecerunt pactum ad invicem ut quod vult unus vult alius. *Dico quod non*, quia ejusdem effectus non possunt esse duæ causæ totales in eodem ordine causæ, quia ex quo causatus est ab una, impossibile est quod fiat ab alia; sed potentia infinita est causa totalis effectus in ratione causæ primæ; ergo.

Quinto confirmatur per rationem Philosophi 8. Phys. circa medium. Unum, inquit, primum movens magis quam multa oportet æstimare, in his enim quæ sunt natura, idest in rebus naturalibus sufficiens est unum primum movens esse; ergo

non oportet ponere plura, quia nulla pluralitas est ponenda sine necessitate.

Præterea, hoc idem probat *in fine 12. Metaph.* per hoc quod entia non volunt male disponi, et tunc infert: unus ergo dominatus et unus princeps. - Nec valet dictum Rabbi Moysi, nam unitas Dei accepta est a lege propter populum qui pronus esset ad idolatriam, quamvis in se esset demonstrabile, sic etiam esse Dei acceptum est a lege, sicut habetur *Exodi. 3.* Ego sum qui sum; et tamen esse Dei est demonstrabile.

AD PRIMUM PRINCIPALE cum dicit Damascenus quod cognitio Dei est omnibus inserta, dico quod cognitio potest accipi vel *pro actuali notitia*, et sic illud non est de mente Damasceni, quia ipse dicit ibi quod nemo novit Deum nisi inquantum ipse se revelat. Vel potest accipi *pro potentia cognitiva* per quam possumus cognoscere Deum in quibusdam conceptibus communibus, et hoc non est contra me.

Ad secundum dico quod veritatem esse in communi est per se notum; sed cum infertur: ergo Deum esse est per se notum, non sequitur, sed est *fallacia consequentis* a superiori ad inferius affirmando; ergo etc.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum cum unitate essentiæ stet trinitas personarum.

Quod non videtur 1. Quia relationes oppositæ sunt æqualis dignitatis; sed relationes producen-

tis et producti sunt oppositæ; ergo sunt æqualis dignitatis; sed relatio producentis constituit tantum unam personam; ergo relatio producti constituet tantum unam personam, et sic erunt tantum duæ personæ in essentia divina.

2. Præterea: Filius est æqualis nobilitatis cum Patre, quia sunt æque omnipotentes; sed Pater potest generare; ergo et Filius potest generare, et sic erunt duo Filii in essentia divina.

Contra. 1. *Joan.* 5. Tres sunt qui testimonium dant in cœlo.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sic procedendum est: Quia enim Trinitas personarum investigatur ex ordine productionum, ideo tria sunt videnda. *Primo* si in divinis sit aliqua productio intrinseca. *Secundo* quot sint istæ productiones intrinsecæ. *Tertio* ex his videndum est principale quæsitum.

Quantum ad Primum est error Commentatoris 2. *Metaph.* et Avicennæ 1. *Metaph.* quorum principia sonant nullam in divina essentia esse productionem intrinsecam, quod primo probant sic: nullum productum est ex se necessarium; sed quidquid est in essentia divina est ex se necessarium; ergo nihil est ibi productum. *Major* probatur dupliciter:

Primo sic: nihil est simul necessarium ex se et ab alio; sed productum si est necessarium est necessarium ab alio, et ergo non a se.

Secundo sic: Omne productum possibile est produci; sed possibilitas repugnat necessario; igitur nullum productum est necessarium.

Præterea: productio non est sine dependentia; sed in divinis non est dependentia, quia tunc dependens esset imperfectum; ergo in divinis nulla est productio. *Major* probatur, quia alias natura esset ex æquo in producente et in producto; et non præexigeretur in producente, quod est contra rationem productionis.

- *Contra istam opinionem* arguitur sic a quibusdam, per rationem Richardi *5. de Trin.* tum per rationem *boni* quod est sui diffusivum, tum per rationem *potentiæ summæ activæ*, tum per rationem *perfecti*, quas rationes omitto quia forte non concludunt efficaciter. - Et arguo contra opinionem probando quod in divinis sit aliqua productio ad intra:

Primo sic: Quidquid de ratione sua formali est principium productivum, illud in quocunque est sine imperfectione, et *a se* est principium productivum; sed *memoria* fœcunda summe perfecta sive *intellectus* summe intelligens habens objectum intelligibile est principium productivum notitiæ genitæ; ergo, cum in Deo sit *memoria perfecta* et *a se*, ibidem est principium productivum notitiæ genitæ. - Et tunc ultra arguitur sic: Ubicumque ponitur principium productivum perfectum, si est *necesse esse* et *infinitum*, necessario ibi ponitur productio perfecta: sed in Deo ponitur principium productivum notitiæ genitæ, ex præcedenti syllogismo, et est necesse esse, et infinitum; ergo necessario ibi ponitur productio *perfecta*; et vocatur *perfecta* quia adæquate se habet ad principium productivum;

quemadmodum ejus intellectus est infinitus, ita notitia genita est infinita. - Consimiliter potest argui *de voluntate*, quia voluntas infinita habens objectum amabile infinitum, sicut ponitur in Deo, est principium productivum amoris infiniti.

Secundo arguitur *ad principale*. In unoquoque genere, *imperfectum* arguit *perfectum* in illo; sed omnis productio in creatura est imperfecta quia non attingit finem perfectum vel completum perfectionis, qui est assimilatio perfecta in unitate naturæ, quod non est in creatura, et tamen hoc non includit contradictionem; ergo oportet dare productionem perfectam quæ sit in unitate naturæ; sed non potest poni nisi in Deo; ergo.

Nec rationes Commentatoris concludunt. *Prima* non, quia *possibile* dicitur multipliciter. *Uno modo* dicitur possibile quod distinguitur contra *impossibile*, et isto modo est possibile Deum esse. *Secundo modo* dicitur possibile prout distinguitur contra *necessarium* et ut est *idem* quod *contingens*, et isto modo non cadit in Deo. *Tertio modo* dicitur possibile in ratione *ad agens*, et illo modo omne producibile est possibile, et sic negetur ista propositio; nullum productum ex se est necessarium, nisi per *ly ex se* intelligatur idem genus causæ efficientis: unde filius est ex se necesse esse *formaliter*, sed a patre est *productive* necesse esse. Et sic patet ad *primam* probationem majoris. Et eodem modo dicitur ad *secundam*, quia *possibile* prout dicitur relative *ad agens* non repugnat necessario ex se *formaliter*.

Ad secundam rationem dico per interemptionem *majoris*; non enim sequitur: est *ab alio* ergo *dependet*. Et cum *probatur* per *independentiam*, *concedo* quod æque independenter est natura in producente et in producto. Et cum *arguitur*: non erit independentia, *nego consequentiam*, quia dependentia sequitur entitatem formalem dependentis, et quia in divinis est eadem entitas absoluta, ideo nulla est ibi dependentia.

De Secundo Articulo dico duas Conclusiones: *Prima*, quod in divinis sunt duæ productiones ad intra. *Secunda*, quod istæ duæ productiones non sunt ejusdem rationis.

Primam Commentationem probat unus Doct. Henricus *Quodl. 6. q. 1.* Actus *notionales* fundantur super essentiales *immanentes*; sed actus essentiales immanentes sunt tantum duo, scilicet *intelligere* et *velle*; ergo sunt tantum duo actus notionales, sive duæ productiones, scilicet *generare* et *spirare*.

Scotus probat eam sic: Ubi sunt duo principia productiva *ad intra* habentia productiones adæquatas, quæ semper manent, ibi sunt duæ productiones tantum; sed in divinis sunt duo principia productiva ad intra, habentia productiones adæquatas, quæ semper manent; ergo sunt tantum duæ productiones. *Prima pars minoris* probatur sic: Pluralitas principiorum activorum in divinis non potest reduci ad unitatem propter oppositum modum principiandi, quia unum inclinatur *libere*, aliud *naturaliter*; non etiam unum potest reduci ad alte-

rum, quia tunc quod reduceretur esset imperfectum secundum totum genus suum; sed pluralitas principiorum productivorum, vel oportet quod *reducatur ad unitatem* quod esse non potest, ut patet ex prædictis, vel ad *tantam paucitatem* ad quam potest reduci; sed non potest reduci ad minus quam ad dualitatem; ergo sunt ibi duo principia productiva. - *Secunda pars minoris* probatur, quia *memoria infinita* habet notitiam genitam infinitam adæquatam quæ semper manet, et eodem modo *voluntas infinita* habet amorem adæquatum.

Secundam Conclusionem, scilicet quod istæ productiones non sunt *ejusdem rationis* sed alterius probant aliqui sic: Illa quæ sunt *ejusdem rationis* non possunt multiplicari nisi per *materiam*; sed in divinis non est materia; ergo non sunt ibi duæ productiones ejusdem rationis.

Contra istam rationem adducit Doctor noster *instantiam* de Angelis, quia cum Angeli, secundum istum, non habeant materiam, non possunt esse plures in eadem specie, et sequuntur contra eum *tres Articuli* condemnati Parisiis a Domino Stephano. *Unus* dicit sic: quia intelligentiæ non habent materiam, ideo Deus non potest facere plures Angelos ejusdem speciei: error *Secundus* quod Deus non possit multiplicare individua sub eadem specie sine materia: error *Tertius* quod formæ non suscipiant divisionem, nisi secundum materiam: error; nisi intelligatur de formis eductis de potentia materiæ; ergo de formis non eductis de potentia

materiae, sicut est in proposito, hoc dicere est erroneum.

Et præterea contra fundamentum istius opinionis sunt multæ auctoritates. Supponit enim quod multiplicatio individuorum fiat per materiam, quod improbat Commentator 2. *de anima. com. 2. et 3* et Avicenna 2. *Metaph. c. ult.*, sicut melius declarabitur lib. 2. dist. 3.

Ideo probatur ista aliter sic: Quando potentia exhauritur per unum actum, non potest in alium actum ejusdem rationis; sed in unica Filii generatione exhauritur tota potentia generandi; ergo non potest in alium actum ejusdem rationis.

Alio modo probatur eadem Conclusio sic per Scotum: Si possent esse ibi plures productiones ejusdem rationis, ergo et infinitæ; et si possunt esse infinitæ, ergo necessario sunt, quia nihil est ibi nisi necessarium. *Ultimum consequens* est impossibile, ergo et *antecedens*. *Consequentia* probatur, quia quando natura non determinat *unum* præcise, non possunt esse tot quin possunt esse *plures*, et etiam *infinitæ*, secundum Avicennam 2. *Metaph.* ergo si in divinis essent plures filii, ergo et infiniti. *Probatur* per Augustinum, *contra Maxim. lib. 5.* ubi vult quod si Filius posset generare, pater haberet nepotem; et tunc generatio non esset terminata, sed posset ire in infinitum.

Præterea, quod est ex se quædam singularitas non potest multiplicari in plura ejusdem rationis; sed filiatio sive spiratio est ex se quædam singularitas; ergo nullum illorum potest multiplicari in plura

ejusdem rationis. - Vel sic: Quidquid est de se hoc impossibile est quod plurificetur, quia quod non potest ab alio determinari, et est quantum est de se plurificabile, qua ratione potest esse in aliquibus pluribus, et in infinitis; sed quodlibet unius rationis in divinis est de se hoc. Probatio, quia si non potest esse in pluribus, et qua ratione in pluribus et infinitis; ergo nihil unius rationis in divinis est plurificabile.

Circa istas duas Conclusiones sunt aliqua dubia.

Contra primam Conclusionem arguitur sic: Unius naturæ est unus modus communicandi, secundum Commentatorem 8. *Phys.*; sed essentia divina est una natura; ergo communicatur uno modo, et non duabus productionibus.

Contra secundam Conclusionem objicitur dupliciter. *Primo* sic: *Motus* et *productiones* specificantur *ex terminis* per Commentatorem 5. *Physic.* sed in generatione et spiratione est unus et idem *terminus formalis*, scilicet essentia; ergo generatio et spiratio sunt unius rationis. - *Secundo* sic: Habens principium formale producendi potest producere; sed filius habet principium formale generandi; ergo potest generare, et sic erunt duæ generationes.

Ad primum dico, quod *major* est falsa, sic patet per Ambrosium *Lib. de Incarnatione*. Nam Adam et filius ejus fuerunt ejusdem naturæ specificæ, et tamen Adam fuit a Deo per creationem et filius suus ab eo per generationem. *Contradi-*

cit etiam Commentator sibi ipsi, *lib. 2. cæli et mundi*, de igne excusso de lapide, et de igne ab alio genito qui sunt ejusdem naturæ specificæ, et tamen per alium modum producendi. Nec auctoritas est ad propositum, quia idem dicit Commentator contra Avicennam cui imposuit quod homo poterat generari æquivoce sicut et animalia quæ generantur per putredinem sine semine.

Ad aliud dico quod *motus* non specificantur præcise ex *terminis*, quia motus rectus et motus circularis, ut ponit Philosophus 5. *Phys.* possunt terminari ad idem numero, qui motus in tantum differunt, quod non sunt ad invicem comparabiles, 7. *Physic.* - *Et est notandum*, quod ista propositio: motuum differentium specie sunt termini differentes specie, dependet ex ista: quod forma *fluens* est ejusdem rationis cum forma *terminante*, et ubi ista est falsa etiam illa erit falsa; sed in proposito ita est, quia generatio est relatio, terminus autem formalis est essentia, quæ est aliquid absolutum; quæ non sunt ejusdem rationis. Et ideo in proposito illa *major* est falsa.

Ad tertium dico quod filius non potest generare, quia suppositum recipiens formam per productionem adæquatam illi formæ non potest per illam formam producere; sed filius recipit memoriam fœcundam per productionem adæquatam illi memoriæ; ergo non potest generare sive producere alium filium.

De Tertio Articulo, est error Commentatoris, qui deridet Christianos 12. *Metaph.* dicens

sic: Putaverunt aliqui Trinitatem esse in divina substantia, et voluerunt evadere per hoc quod sunt *tres* personæ et *unus* Deus; et nescierunt evadere quia cum substantia sit unum aggregatum est unum per intentionem unam. - Sed hæc opinio est hæretica et falsa. Et *primo*, pono quod non repugnet essentiæ divinæ, quod in ea sint plures personæ. *Secundo*, quod sunt ibi tantum tres personæ.

Primum probatur sic: Essentia divina est simplicissima et illimitata; sed anima propter suam simplicitatem potest esse in pluribus partibus corporis sine sui diminutione et mutatione; ergo multo magis essentia divina potest esse in pluribus suppositis.

Præterea, essentia divina est perfectio simpliciter; sed perfectio simpliciter est pluribus communicabilis; ergo etc.

Præterea, sicut una natura creata potest recipere supra se plures proprietates accidentales, ita natura divina plures proprietates personales.

Secundum, scilicet quod sint tantum tres personæ in essentia divina probatur sic: Est enim ibi tantum una persona *non producta*, et una producta per actum *intellectus*, et alia producta per actum *voluntatis*; ergo sunt tantum tres. *Duo ultima dicta*, scilicet quod sit una producta per actum voluntatis, et alia per actum intellectus, patent ex prædictis in 2 Art. Quod autem sit una persona tantum non producta, patet sic: Quidquid potest esse in pluribus suppositis, et non determinatur ad certum numerum suppositorum per aliud a se, si po-

test esse in pluribus, potest esse in infinitis, et si est necesse esse, necessario est; sed tale est suppositum ingenitum; ergo si essent plures personæ non productæ, essent infinitæ, quod est falsum.

Præterea, nulla pluralitas est ponenda sine necessitate; sed hic non est necessitas ad ponendum plures personas; ergo etc.

Præterea, eadem natura non videtur esse ex se immediatissime habere plures modos essendi; sed oppositum sequitur, si essent plura supposita non producta; ergo, etc.

Aliqui autem ad videndum istam compossibilitatem essentiæ divinæ cum pluralitate personarum tractant hic: *si est aliqua distinctio inter essentiam et proprietatem relativam*, quod ego nunc prætermitto usque ad *distinct. 34.*

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod *consequentia* non valet. Istæ relationes sunt æqualis dignitatis; ergo sunt æquales in numero; sed est *fallacia figuræ dictionis* commutando *quale quid* in *quid*.

Ad secundum patet ex dictis in 2. *Art.*, quare filius non potest generare.



Distinctio III.

Apostolus namque ait....

Circa hanc Distinctionem 3. in qua tractat Magister de cognitione Dei per creaturas, quæritur primo:

QUÆSTIO I.

Utrum ens in sua communitate acceptum dicatur univoce de Deo et creatura.

Quod non, quia Porphyrius dicit: Si quis omnia entia vocet, *æquivoce*, inquit, nuncupabit ea, et non *univoce*.

2. Præterea, Commentator, *lib. de Substantia orbis*, dicit: quæ dicuntur de superioribus et inferioribus dicuntur *æquivoce*; ergo non *univoce*.

3. Præterea 4. *Metaph.* dicitur, quod ens dicitur de entibus sicut sanum de sanis; sed sanum dicitur de sanis *analogice*; ergo, etc.

4. Præterea, plus opponuntur Deus et creatura quam decem genera; sed ens non dicitur *univoce* de decem prædicamentis; ergo, etc.

Contra: Comparatio fit penes *univocum*, ex 7. *Phys.* sed Deus et creatura comparantur in *ente*; ergo ens est *univocum*.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt quinque articuli. *Primo* ponetur una propositio necessaria ad

manifestationem veritatis in ente. *Secundo* videbitur si ens sit æquivocum. *Tertio* si ens est univocum. *Quarto* si illa univocatio est compossibilis cum analogia. *Quinto* removebuntur rationes Doctorum quibus nituntur tollere univocationem entis.

De Primo Articulo pono istam propositionem, quod ens habet proprium conceptum qui ex se non est Dei neque creaturæ nec alicujus dividendis ipsum *primo*, quod

Probatur sic: Conceptus non convertibilis cum aliquo habet proprium et distinctum conceptum ab illo. Sed conceptus entis taliter se habet ad Deum et ad creaturam; quia si Deus est, ergo ens est, et non e converso, quinimo convertendo esset *fallacia consequentis*. Ergo ens habet proprium conceptum.

Præterea, quia impossibile est eundem conceptum esse *certum* et *incertum* eidem intellectui, aliter contradictoria verificarentur de eodem. Sed conceptus entis est *certus*, tum quia primo impressus animæ, tum quia per se notus per Avicen. *I. Metaph.*; conceptus autem Dei sive creaturæ non est certus, cum in hoc dubitemus. Ergo etc.

Contra istam propositionem instatur, quia si ens haberet talem conceptum, tunc intentio entis posset abstrahi a Deo, quod est inconveniens, *tum* quia Deus per naturam est purum esse, *tum* quia posset intelligi non esse.

Præterea, iste conceptus, cum sit proprius, aut *seipso* distinguitur a conceptu cujuslibet entis spe-

cialiter, et tunc erit nihil; aut *alio*: tunc quæro de illo in infinitum.

Ad primum dico quod peccat per æquivocationem, quia abstractio est duplex: *una* per *intellectum*, sicut ponit Philosophus 2. *Physic.* quod abstrahentium non est mendacium; *alia* est abstractio *realis*. *Primo modo* potest a Deo abstrahi ratio entis concipiendo ens per indifferentiam. *Secundo modo* non potest abstrahi a Deo ratio entis.

Ad secundum, concedo entis conceptum conceptibilem distingui ab aliis; sed cum addis; ergo est nihil, *volo*, ut opponitur enti reali, sed *negò*, ut opponitur conceptui per indifferentiam modi concipiendi fabricato. Et *prima consequentia* non valet, quia quamvis distinguatur ab aliis, non tamen distinguitur a seipso; et sic non sequitur quod nihil sit; quemadmodum intellectus separatus ab aliis viventibus, non tamen sequitur: ergo non vivit, quia non distinguitur a se.

Ex dictis sequitur *corollarium*, quod ens habet conceptum latissimum; et *confirmatur* quia suum oppositum, scilicet *nihil*, habet conceptum latissimum ad omnes conceptus negativos; ergo ens habet conceptum latissimum ad omnes conceptus positivos. Et hinc est quod Commentator 4. *propositione de causis* dicit quod nihil est latius ente.

De Secundo Articulo est una *opinio*, quod ens est æquivocum uno modo. Ad cujus evidentiam nota quod sicut in rebus naturalibus sunt quædam conditiones *materiales* et quædam *formales*,

ut ponitur 10. *Metaphys.* ita et in conceptibus æquivocis; nam ibi est conditio *materialis*, quia æquivoca non habent attributionem in essendo; conditio autem *formalis* est quod conveniunt in nomine et non in re.

Ad propositum autem applicando dicit quod ens non est *æquivocum* quantum ad conditionem *materialem*, quia in ente est vera attributio in essendo; est tamen ens *æquivocum* quantum ad conditionem *formalem*, quod probatur sic: Cui convenit definitio æquivoci est æquivocum; sed ens est hujusmodi, quia dicitur secundum idem *nomen* et non secundum eandem *rationem*, ergo etc.

Ista opinio est falsa et contra Aristotelem 4. *Metaphys.*: Ens, inquit, dicitur multis modis et non æquivoce; et ibidem dicit Commentator, hoc nomen *ens* non dicitur æquivoce; et Algazel 1. *Metaphys.* dicit: aliqui putaverunt ens dici æquivoce, et hoc est falsum.

Præterea, principium primum per quod tenet prima et potissima demonstratio non fundatur in termino æquivoco, quia alias tota argumentatio esset æquivoca; sed illud principium fundatur in ente; ergo ens non est æquivocum.

Præterea, terminus contradictionis non est æquivocus, quia contradictio est unius et ejusdem non tantum nominis sed et rei, ex 1. *Elench.* sed ens est extremum, sive terminus contradictionis; ergo non est æquivocum.

Præterea, in æquivocis non est *comparatio* secundum Philosophum 7. *Physic.*; sed in ente est

verissima comparatio, quia substantia est perfectius ens quam accidens et Deus est perfectius ens quam musca; ergo ens non est æquivocum.

Nec valet ratio oppositionis; supponit enim in *minori* quod ens non habeat rationem sive conceptum *per se unum*, cujus contrarium probatum est in *1. Artic.*; unde ens in sua propria acceptione dicitur de omnibus secundum unam rationem.

De Tertio Articulo communis sententia Doctorum est, quod ens dicat conceptum *analogum* et non *univocum*. Rationes autem eorum nunc præmitto, sed ponam eas in *5. Art.* ubi solventur. Et dico *primo* quod ens est vere univocum. *Secundo* declarabo qualis est ista univocatio.

Primum probo sic: Omnis intellectus *certus* de uno conceptu et *dubius* de diversis vel duobus, habet alium conceptum de quo est certus ab illis de quibus est dubius. Sed intellectus meus est certus de Deo quod est ens, dubitat autem utrum sit hoc ens vel hoc ens; et eodem modo de creatura. Ergo eodem modo conceptus entis *de se* nec est Dei nec creaturæ, in utroque tamen includitur essentialiter. Et hoc concludebatur in propositione proposita in *1. Artic.* — Cui additur talis ratio: Omnis conceptus qui respectu aliquorum duorum est neuter, et in utroque includitur essentialiter est conceptus univocus; sed conceptus entis est hujusmodi, ut patet ex dictis; ergo conceptus entis est univocus. — *Respondeo* ad istam rationem negando *majorem* primi syllogismi, quia conceptus hominis

et conceptus hujus hominis sunt unus conceptus, et tamen possum esse certus quod aliquis sit homo, dubitando tamen an sit iste homo vel ille. — *Sed ista responsio non valet, tum* quia supponit falsum, scilicet quod individuum *vagum* et individuum *signatum* dicant eundem conceptum; *tum* quia idem conceptus posset esse *certus* et *non certus*, quia *dubium* æquipollet *non certo*, et sic de eodem verificarentur contradictoria. — Alias rationes omitto, quia modicum valent.

Præterea arguitur ad principale sic: Si ens non esset univocum, sequitur, quod non possemus habere aliquem conceptum quidditativum de Deo, quod est falsum. *Probatio consequentiæ*: Nihil causatur naturaliter in intellectu nostro nisi ab his quæ sunt naturaliter motiva intellectus nostri; sed hæc sunt phantasmata, et objectum relucens in phantasmate; ergo nihil causatur in intellectu nostro naturaliter nisi virtute istorum. Sed negata univocatione entis, objectum non poterit movere ad conceptum quidditativum Dei; ergo. *Probatio istius assumpti*: Causa adæquata habet causare conceptum quidditativum, qui continetur in ea *essentialiter* vel *virtualiter*: sed ibi non est contentia *essentialis* quia negas univocationem, nec *virtualis* quia nullum imperfectum continet virtualiter suum perfectius; ergo etc.

Præterea: Illud quod dicitur secundum idem nomen et secundum eandem rationem, dicitur univoce; sed ens est hujusmodi; ergo, etc. *Probatio minoris*: quod ens dicatur secundum idem nomen,

patet; quod autem dicatur secundum eandem rationem, *probat*ur ex dictis in 1. Art., ubi probatum est quod ens habet propriam rationem.

Præterea: Primum principium fundatur in termino univoco; sed primum principium fundatur in ente; ergo ens est univocum.

Ultimo potest probari quia inquisitio metaphysicalis procedit circa Deum accipiendo quod est perfectionis in creatura, ponendo illud in Deo; sed ista inquisitio esset nulla negata univocatione entis; ergo.

Sed ulterius restat hic videre qualis est ista univocatio entis. Et dicunt aliqui, quod est *realis* realitate *objectiva*. Sed hoc non credo esse verum, quia se totis distinctis realiter, nihil est commune realiter; sed Deus et creatura sunt hujusmodi, aliter Deus non esset *simpliciter simplex*; ergo non conveniunt in aliquo, sive in ente realiter.

Præterea: quæ conveniunt in ente realiter, illud simpliciter est prius illis; sed nihil est prius simpliciter Deo et creatura; ergo non conveniunt in ente realiter.

Præterea: Impossibile est eandem entitatem esse realiter *necessariam* et *contingentem*; sed quidquid est in Deo est necessarium, quidquid autem est in creatura est contingens; ergo Deus et creatura non conveniunt in ente realiter.

Dico ergo quod univocatio entis *non est realis*, sed est accipienda ex *indifferentia modi concipiendi*. Ad cujus evidentiam est notandum quod antiqui philosophi diversimode fuerunt locuti de *univoca-*

tione. Nam Parmenides, ut recitat Commentator 3. *Metaphys.* posuit univocationem in *unitate numerali*. Plato vero, secundum quod ei imposuit Philosophus, posuit univocationem in aliquo *uno realiter separato*, unde secundum ipsum omnes homines univocantur in quoddam homine separato, quem per se dicebat hominem. Aristoteles vero ponit univocationem in *aliqua una*, nam ratione solum separata abstrahibiliter et conceptibiliter, et ista competunt enti. Et ad hoc est notandum quod sicut potest esse duplex ratio in qua aliqua conveniunt, ita potest esse duplex univocatio; nam aliqua conveniunt in ratione *transcendenti*, aliqua conveniunt in ratione *prædicamentali*: ideo est quædam univocatio transcendens et quædam prædicamentalis; et *prima* univocatio convenit enti, *secunda* non. Et ideo omnes auctoritates, quæ remonent univocationem ab ente, sunt intelligendæ de univocatione prædicamentali et non de transcendenti.

De Quarto Articulo dico duas Conclusiones. *Prima* quod univocatio entis, si ponitur realis, non est compossibilis cum analogia. *Secunda* quod univocatio entis, si ponitur per indifferentiam modi concipiendi, sicut est expositum in *artic. præced.*, est compossibilis cum analogia.

Prima Conclusio probatur sic: Esse aliquid *plura simpliciter* et *unum simpliciter* non est compossibile; sed univocatio realis dicit *unitatem sim-*

pliciter, analogia vero dicit *pluralitatem simpliciter*; ergo etc.

Præterea; formaliter repugnantia non sunt compossibilia in eodem; sed vera analogia et univocatio realis formaliter repugnant; ergo non sunt compossibiles. *Probatio minoris*: nam analogia includit rationem *prioris* et *posterioris*, univocatio vero non includit ista.

Secunda Conclusio probatur sic: Non magis repugnat in *ente* univocatio et analogia quam in quocunque *genere*, respectu suarum specierum; sed in *genere* ponitur univocatio per indifferentiam modi concipiendi, et ista non excludit analogiam, quia inter species ejusdem generis est attributio; ergo in *ente* stat univocatio exposita et analogia.

Præterea; genus vere prædicatur univoce, *ex 4. Thopic.* et vere prædicatur analogice, quia secundum prius et posterius *ex 10. Metaph.*; ergo, ista ad invicem non repugnant, et sic in *ente* potest stare univocatio et analogia; et per hoc patet ad omnes auctoritates sanctorum et philosophorum, cum dicunt ens esse analogum, et per hoc non excluditur univocatio, quia possunt simul stare univocatio exposita in *præced. artic.*, et analogia in *ente*.

De Quinto Articulo in quo ponendæ sunt rationes Doctorum, quæ improbant univocationem entis, est sciendum quod contra istam opinionem

[1] *Arguit Lincon.* in *1. lib. Post.* sic: Si ens dicitur univoce non potest distrahi in multitudinem,

nisi per *differentias*, quarum nulla est ens; sed impossibile est ens distrahi vel contrahi per *differentias*, quia tunc contraheretur per illud quod non esset, quia entis non sunt *differentiæ ex 4. Metaph*; ergo ens non est univocum.

[2] *Præterea, Thomas arguit ad idem p. 1. q. 13. a. 5.* Effectus non adæquans virtutem suæ causæ non convenit in aliquo univoce cum sua causa. *Exemplum*: nam ignis genitus a sole non dicitur univoce calidus cum sole; sed creatura est effectus Dei non adæquans virtutem illius; ergo nihil dicitur univoce de Deo et creatura.

[3] *Præterea idem Doctor in Sum. lib. 1. contra Gent.* probat hoc idem sic: Quæ non habent similem modum essendi non univocantur in aliquo. *Exemplum* de domo extra et de domo in mente; sed Deus et creatura non habent similem modum essendi; ergo non univocantur in ente.

[4] *Præterea*, quod prædicatur univoce de aliquo est simplicius eo de quo prædicatur; sed nihil est simplicius Deo; ergo nihil dicitur univoce de Deo et creatura.

[5] *Præterea*, quod dicitur de aliquo secundum prius et posterius, non dicitur univoce; sed ens dicitur de Deo et creatura secundum prius et posterius; ergo non dicitur univoce.

[6] *Alius*, scilicet *Gerardus Carmelita*, arguit ad idem *Quodl. 1. q. 1.* sic: Motui ad *formam* et motui ad *ubi* nihil est commune univocum; ergo multo magis nec Deo, nec creaturæ et decem prædicamentis.

[7] *Præterea*, causa per se et causatum per se non univocantur; sed entitas Dei est causa totius entitatis creaturæ; ergo.

[8] *Præterea*, univoca parificantur in nomine et in ratione; sed impossibile est Deum et creaturam parificari; ergo impossibile est Deum et creaturam univocari in aliquo.

[9] *Præterea*, quando aliqua univocantur, si unum est infinitum, et reliquum; et si unum est creatum, et reliquum; et si unum est defectivum, et reliquum; ergo si Deus et creatura univocantur, sequitur quod sicut creatura est finita et creata et defectiva, quod ita Deus erit creatus, finitus et defectivus.

[10] *Præterea ad idem Thomas Anglicus* arguit sic; Conceptui *comprehensivo* et *non comprehensivo* nihil est commune univocum; sed conceptus creaturæ est comprehensivus, conceptus autem Dei non est comprehensivus; ergo, etc.

[11] *Præterea ad idem arguit alius Doctor* sic: Mensuræ et mensurato nihil est commune univocum; sed Deus est mensura omnium creaturarum; ergo.

[12] *Præterea Scotus* movet contra se, idest contra univocationem entis, aliqua dubia valde difficilia. *Primum*: Si ens est univocum, ergo ens est *genus*, cujus contrarium tenet Philosophus 3. *Metaph.* Probatur, quia si ens est univocum, tunc dicitur de pluribus differentibus specie in eo *quod quid*, et illa est propria ratio generis.

[13] *Præterea*: Si ens est univocum ad decem genera, ergo descendit in ea per aliquas differentias. Sint igitur istæ differentiæ *A* et *B*.: aut igitur istæ differentiæ includunt ens, et sic in conceptu cuiuslibet generis *generalissimi* includitur; aut non sunt entia, et tunc *non ens* erit de conceptu entis, sicut de conceptu speciei.

[15] *Præterea*, quæ sunt *primo* seipsis diversa nihil est eis commune univocum; sed Deus et creatura sunt *primo* seipsis diversa; ergo nihil est eis commune univocum.

[16] *Præterea* illis quæ sunt sub extremis contradictionis nihil est commune univocum; sed Deus et creatura sunt sub extremis contradictionis, quia Deus est a se et creatura non a se.

[17] *Præterea*; ubi est *unitas attributionis*, ibi non est *unitas univocationis*, quia attributio ponit ordinem, 4. *Metaph.*, univocatio autem excludit ordinem; sed in ente est *unitas attributionis ex 4. Metaph.*; ergo in ente non est *unitas univocationis*.

Quamvis istæ rationes sint satis apparentes, et magnorum virorum quorum intellectum non attingo, non tamen sunt necessario cogentes.

[1] *Ad primum* dico quod ipse intendit removere univocationem *prædicamentalem* ab ente quam ego non pono, quia illam dico *transcendentem*. *Ad probationem* ejus oportet videre quomodo et qualiter ens dicatur de ultimis differentiis; quia non dicitur de eis *quidditative* cum sint *primo* seipsis diversæ, dicitur autem de eis *denominative* solum, si-

cut ponit Avicenna 5. *Metaph. in fine c. 6.* Ad formam igitur argumenti cum dicitur quod nihil contrahitur per illud quod non est, *conceditur*: sed cum ulterius dicitur quod entis non sunt *differentiæ*, dico quod ens non habet *differentias* quæ includunt ipsum *quidditative*; dicitur tamen de eis *denominative*.

Contra hoc per Guliel. objicitur sic: Unumquodque per suam rationem formalem qua distinguitur a non ente, includit ens non enti oppositum; sed differentiæ ultimæ per suam rationem formalem distinguuntur a non ente; ergo includunt ens non enti oppositum, et sic sunt *quidditative* ens. — *Præterea*, ultimæ differentiæ aut addunt aliquid aut nihil; non nihil; ergo aliquid, et de illo addito quæritur quia aut est ens per se, et habetur propositum; aut per aliquid aliud, et sic quæreretur in infinitum.

Istæ rationes modicum valent, et quod probent falsum patet per Avicennam *ubi supra*, ubi sic ait: Oportet scire quod differentiæ subjectæ non sunt subjectæ primo; sed concomitantur eas esse subjectas, quia non prædicantur de ea univoce sed *denominative*. Et exemplum suum est ibi de rationali. — *Primum etiam argumentum* non habet formam bonam, quod patet sic: Unumquodque animal per eandem rationem formalem qua distinguitur a non animali includit animalitatem non animalitati oppositam; sed quodlibet animal per rationem animalitatis distinguitur a non animali; ergo quodlibet animal per rationem animalitatis includit animalitatem non animalitati oppositam, et sic sequitur nu-

gatio. Et sic dico quod *major* est falsa, si iste terminus *unumquodque* distribuit pro entibus *realibus* et *formalibus*; et sic ultimæ differentiæ sunt entia *denominative*, non tamen *quidditative* in esse *reali*, sed in esse diminuto quod vocatur *formale*, non a *forma* sed a *modo*. — *Ad secundum*, cum quærit si illud additum sit *ens per se*, dico quod *seipso* formaliter est illud *quod est*; et cum infer: ergo est ens per se; nego *consequentiam*; quia plus accipitur in consequente quam in antecedente; in antecedente enim accipitur formalitas præcise quæ nihil aliud est quam ipsamet; et ex ista prædicatione formali infert entitatem ibi realiter absolutam.

[2] *Ad primum Thomæ* dico per interemptionem *majoris*; nam sol producit plantam quæ non habet similem formam cum sole, et tamen univocantur in substantia. Et si *major* illa habet aliquam probabilitatem, non tamen est vera, nisi de univocatione *specificâ* et *reali*, qualis non ponitur univocatio entis.

[3] Et *eodem modo ad aliud*. Concedo enim quod illa quæ non habent consimilem modum essendi non univocantur univocatione *specificâ reali*, sed non repugnat eis univocatio *transcendens* per indifferentiam modi concipiendi.

[4] *Ad aliud* dico quod licet in re nihil possit esse simplicius Deo, tamen non est inconveniens secundum intellectum abstractum esse aliquem conceptum simplicissimum quo nihil est simplicius.

[5] *Ad aliud* dico quod ens dicitur de entibus secundum *prius* et *posterius* quantum ad rationes

particulares; sed ratio propria entis non dicitur sic secundum prius et posterius, immo abstrahit a priori et posteriori; vel per alia verba: ens dicitur de entibus secundum prius et posterius in attributione reali; sed cum hoc stat univocatio rationis transcendentis, ut patet *ex 4. Artic.*

[6] *Ad aliud* scilicet *Carmelitæ* dico quod *antecedens* est *falsum* et *petit principium*: vel si habet aliquam *apparentiam*, illud est verum de univocatione quæ est *in genere* et non de univocatione quæ est *transcendens*.

[7] *Ad aliud* dico quod *major* est *falsa*; nam sol est causa plantæ et tamen univocantur in substantia; vel si *major* est *vera*, habet *apparentiam* in univocatione quæ est *in genere*.

[8] *Ad aliud* dico quod argumentatio illa non valet; arguitur enim sic quasi in simili: univoca parificantur in *nomine* et *ratione*; sed homo et musca non parificantur in ratione animalis, quia homo perfectius participat rationem animalis quam musca; ergo homo et musca non univocantur in animali, quod est *falsum*. *Dico ergo* quod ad hoc quod aliqua univocentur in aliquo sufficit quod illa ratio per indifferentiam se habeat ad ea.

[9] *Ad aliud* concedo quod *major* est *vera* de univocatione specifica et reali, sed non est *vera* de univocatione transcendentis, qualis ponitur univocatio entis.

[10] *Et eodem modo* ad aliud illius Doctoris, de conceptu comprehensivo et non comprehensivo.

[11] *Et similiter* ad aliud de mensura et mensurato. Et præterea illud argumentum habet magnam instantiam de albedine; nam albedo est mensura omnium colorum, et tamen aliquod dicitur univoce de albedine et aliis coloribus.

Ad dubia quæ movet Scotus contra univocationem entis:

[12] *Ad primum*, cum dicitur: si ens esset univocum tunc ens esset genus, dico: si ens esset univocum univocatione *prædicamentali*, certum est quod esset genus; sed univocatio entis non sic ponitur, quia est univocatio *transcendens* non *prædicamentalis*, et ideo non est genus.

[13] *Et cum arguitur ulterius* per hoc quod ratio generis est prædicari de pluribus differentibus specie, dico quod genus quando prædicatur de pluribus differentibus specie non habet indifferentiam ad finitum et infinitum, et necesse et possibile, sicut ens ut ponitur transcendens; ideo ens sic sumptum non est genus. *Aliter* potest dici quod Philosophus removet ab ente rationem generis, quia dicitur de *per se* et in *quid* de aliqua differentia; omnes enim differentię tam immediatę quám inferiores sunt extra rationem generis prædicamentalis. Sed ens prædicatur in *quid* de omnibus differentiis præterquam de ultimis differentiis et de passionibus entis quę sunt per se non ens quidditative, licet virtualiter contineantur ab ente. Nam *differentia* est duplex: quędam est sumpta a parte essentiali, quędam est sumpta ab ultima realitate formę. *Prima*

includit ens quidditative, *secunda* non, ut dictum est supra et probatum per Avicennam.

[14] *Ad aliud* dicitur sicut ad rationem Lincolniensem, contra univocationem entis, quia eadem difficultas est.

[15] *Ad aliud* dico quod licet Deus et creatura sint primo seipsis diversa in *realitatibus*, non tamen sunt primo seipsis diversa in *conceptu*; possunt enim aliqua distinguere *in re* et convenire in *conceptu quidditativo*.

[16] *Ad aliud* dico quod illud argumentum intendit ostendere *aut* quod Deus et creatura sint sub extremis contradictionis *formaliter*, et illud non est verum, quia creatura non est præcise *non a se*, nec Deus dicitur præcise hoc quod *non est ab alio*, quia chimæra etiam dicitur non ab alio; *aut* argumentum accipit extrema contradictionis *materialiter*, et tunc negetur *major*, nam omnia per se dividenda aliquod commune sunt talia quod de ipsis dicuntur extrema contradictionis, et tamen univocantur in ipso diviso.

[17] *Ad ultimum* dico quod ubi est unitas attributionis in re, ibi non est univocatio realis; sed ubi est attributio vera, ibi potest stare univocatio fabricata per indifferentiam modi concipiendi, sicut est in 4. *Artic.*

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod ipse allegat alium dicendo: æquivoce, inquit, nuncupabit: quis, inquit Aristoteles; sed in Aristotele, hoc non invenitur, immo dicit oppositum 4. *Metaph.* Ideo

est sciendum quod per *æquivocationem* quandoque accipitur *analogia*, et sic Porphyrius vocat ibi æquivocum analogum; tamen illa analogia est compossibilis univocationi, ut dictum est supra. *Eodem modo* dicitur etiam ad Commentatorem. *Aliiter* autem potest dici quod ipsi excludunt ab ente univocationem prædicamentalem.

Ad aliud dico quod Philosophus 4. *Metaph.* ponit attributionem inter species ejusdem generis, et tamen univocantur in genere. Ita est in proposito: ens dicitur de entibus analogice, et tamen est ibi univocatio.

Ad ultimum dico quod *minor* est falsa, vel si est vera, non est intelligenda nisi de univocatione in genere et non de transcendentia.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum quidditas rei materialis sit primum objectum intellectus nostri ex natura potentiae.

Et videtur quod sic. 1. Quia *objectum* proportionatur *potentiæ*; sed objectum potentiae immaterialis, puta intellectus divini, est quidditas immaterialis; ergo objectum intellectus nostri qui est conjunctus materiae erit quidditas materialis.

2. Præterea, infimus intellectus habet infimum intelligibile pro objecto; sed intellectus noster est infimus in genere intellectuum, secundum Commentatorem, 3. *de Anima*; ergo habet infimum intelligibile pro objecto. Sed illud est quidditas rei materialis; ergo, etc.

3. Præterea, sicut color se habet ad visum, sic phantasmata ad intellectum; sed color est primum objectum visus; ergo phantasma est primum objectum intellectus. Sed phantasma est quidditas rei materialis phantasiabilis; ergo, etc.

4. Præterea, illud est primum objectum intellectus circa quod intellectus habet propriam rationem sive operationem; sed istud est phantasma, quia nihil agit intellectus sine phantasmate; ergo.

5. Præterea ultimo sic: Primum objectum intellectus vel est quidditas immaterialis, vel est aliquod commune univocum utrique quidditati; sed non est quidditas immaterialis, patet de se, nec aliquid commune univocum utrique quidditati, quia nihil tale videtur poni; ergo est quidditas materialis.

In contrarium arguitur per Avicennam *1. Metaph.* qui ponit ens primum objectum intellectus.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt quatuor Articuli secundum quod de ea sunt quatuor principales opiniones.

Prima est Thomæ, scilicet quod primum objectum intellectus nostri est quidditas materialis. Ad hoc adducuntur a diversis quinque rationes factæ in principio quæstionis.

Contra istam opinionem arguitur sic: Impossibile est quod potentia manens eadem potentia secundum speciem habeat actum circa aliquod, quod non continetur sub ejus primo objecto; sed intellectus noster manens eadem potentia habebit in patria actum circa substantias immateriales; ergo quiddi-

tas materialis non est primum objectum intellectus nostri.

•*Præterea*, primum subjectum habitus non excedit primum objectum potentiæ cuius est iste habitus; sed metaphysica est habitus intellectus; ergo primum subjectum metaphysicæ non excedit primum objectum intellectus. Sed subjectum metaphysicæ est ens inquantum ens, *ex 4. et 5. Metaph.* ergo, cum quidditas materialis sit inferior ad ens, non erit primum objectum intellectus nostri.

Præterea, potentia quæ abstrahit a phantasmate habet objectum latius phantasmate; sed intellectus abstrahit a phantasmate; ergo habet objectum latius phantasmate, et per consequens phantasma sive quidditas materialis, ut ipsi accipiunt, non est primum objectum intellectus nostri.

Præterea, sicut intellectus immaterialis se habet ad quidditates immateriales, ita intellectus materialis ad quidditates materiales; sed primum objectum intellectus immaterialis, puta intellectus Angeli, quem ipsi ponunt immaterialem, non habet præcise pro objecto quidditatem immaterialem, cum etiam intelligat quidditates materiales; ergo intellectus noster conjunctus materiæ non habet præcise pro objecto quidditatem materialem. - Ad rationes oppositas patebit in fine Quæstionis.

Secunda opinio, quod primum objectum intellectus nostri est Deus, quod

Probatur sic: Primum et perfectissimum in unoquoque genere est causa aliis ut sint talia *ex 2.*

Metaph.; sed Deus est perfectissimum cognitum; ergo est causa aliis ut sint cognita. Sed illud convenit primo objecto; ergo Deus est primum objectum intellectus nostri.

Præterea: unumquodque sicut se habet ad esse, ita et ad cognosci, *ex 2. Metaph.*; sed nihil est ens per participationem nisi ab entitate imparticipata; ergo nihil cognoscitur nisi per rationem entis imparticipati idest Dei; sed hoc est de ratione primi objecti potentiæ; ergo Deus est primum objectum intellectus.

Si ista opinio intendit dicere quod Deus sit primum objectum intellectus primitate *perfectionis* simpliciter, illud est bene dictum, sed de hoc non quæritur hic. Si autem intendit dicere quod Deus sit primum objectum intellectus primitate *adæquationis* sicut sonant suæ rationes, hoc non potest stare. *Primo* quia objectum adæquatum habet naturalem ordinem ad potentiam; sed Deus non habet naturalem ordinem ad intellectum nostrum, nisi sub generali ratione, scilicet sub ratione entis; ergo Deus isto modo erit objectum intellectus, puta sub ratione entis; ergo. Et sic melius est dicere: Ens est primum objectum intellectus.

Præterea, primum objectum potentiæ debet habere communitatem *prædicationis* vel *virtualitatis*; sed Deus non est huiusmodi, quia non dicitur *in quid* de omni intelligibili; nec etiam juvat continentia *virtualis*, quia entia movent propria virtute ad intellectionem propriam; ergo Deus non est proprium objectum intellectus.

Præterea, objectum naturale et primum objectum potentiæ est naturaliter motivum potentiæ; sed Deus non est naturaliter motivus nostri intellectus, quia est objectum voluntarium; ergo, etc.

Ad primum opinionis dico, quod non semper perfectissimum est causa imperfectioris, comparando imperfecta ad tertium, sicut perfectum album non est causa visibilitatis omnibus visibilibus, vel si est causa, non tamen præcisa et adæquata; eodem modo Deus non est causa intelligibilitatis præcisa; primum autem objectum, de quo hic loquimur, debet esse causa præcisa et adæquata.

Ad secundum dico quod si syllogismus arguit recte, debet inferri ista conclusio, quod nullum ens participatum potest cognosci nisi sit ens ab ente imparticipato. Inferendo autem illam conclusionem quæ inferebatur in argumento, erunt in syllogismo *quatuor* termini, quia ponitur in conclusione unus terminus de *cognito* qui non ponebatur in aliqua præmissarum.

Tertia opinio est communis multis, quod primum objectum intellectus est ens ratione veri, quod.

Probatur sic: Distinctæ potentiæ habent distincta objecta formalia; sed intellectus et voluntas sunt distinctæ potentiæ, et primum objectum voluntatis est ens sub ratione boni; ergo primum objectum intellectus est ens sub ratione veri.

Præterea, sub illa ratione est aliquid objectum primum potentiæ sub qua movet potentiam; sed ens

sub ratione veri movet intellectum, per Anselmum *de veritate*, qui dicit quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis; ergo, etc.

Contra istam opinionem, arguitur sic: Primum objectum potentiæ debet habere duplicem communitatem, vel ad minus alteram, scilicet *prædicationis* et *virtualitatis*. Sed *verum* non habet communitatem *prædicationis*, quia non dicitur *in quid* de ente cum sit ejus passio, nec habet communitatem *virtutis*, quia *hoc verum* quod est in lapide non continet *virtualiter* lapidem, sed potius e converso *lapis* continet *verum*.

Præterea, primum subjectum habitus non præcedit naturaliter objectum primum potentiæ cujus est iste habitus, sed ens est objectum metaphysicæ, ergo *verum* non est objectum intellectus, quia aliter objectum habitus præcederet objectum potentiæ.

Ad primum opinionis dico quod est ad oppositum, quia sicut voluntas non potest habere actum circa ignotum, ita non potest appetere aliquid sub ratione aliqua quæ sit penitus ignota; ergo *bonum* non est præcise objectum voluntatis, cum aspiciatur per se ab intellectu, et similiter *verum* non est præcisum objectum intellectus. - Cum vero dicitur quod distinctæ potentiæ habent distincta objecta, est dicendum quod distinctæ potentiæ sunt in *triplici differentia*, quia sunt *quædam* potentiæ omnino disparatæ, sicut potentiæ particulares sensitivæ, et istæ habent per se distincta objecta. *Secundæ* sunt potentiæ subordinatæ, et hoc duplici-

ter: vel in *eodem genere* ut sensus particularis et sensus communis, vel in *diversis generibus*, quia una activa, reliqua passiva, vel sicut cognitiva superior et inferior, vel sicut cognitiva et appetitiva. *Primo modo*, sicut potentia inferior est sub potentia superiori, ita objectum potentiæ inferioris est sub objecto potentiæ superioris; potentiæ autem subordinatæ *secundo modo*, non sic se habent, quia quando appetitiva potest habere actum circa omne illud ubi potest habere actum suum cognitiva, et tunc habent idem pro objecto. Et quia sic se habent intellectus et voluntas, ideo habent idem objectum.

Ad secundum est ad oppositum, quia ratio motiva potentiæ non potest esse ratio respectiva, sed fundamentum respectus, veritas autem dicit respectum formaliter, ideo non potest esse primum objectum intellectus, sed *ens absolute sumptum*.

Quarta opinio est Scoti, quod primum objectum intellectus ex natura potentiæ est *ens inquantum ens*, quia in ipso concurrit duplex *primitas*, scilicet *communitatis* et *virtualitatis*. Fiat ergo

Talis ratio: Illud est primum objectum intellectus in quo concurrit primitas communitatis et virtualitatis; sed ens inquantum ens est huiusmodi; ergo... Probatio *minoris*, nam omne per se intelligibile, aut includit *essentialiter* rationem entis, aut *virtualiter*, nam genera et species et individua et omnes partes essentielles generum et ens increatum includunt esse *quidditative* et *essentialiter*; differentię vero ultimę et passionem entis includuntur

virtualiter in his quæ includunt *essentialiter* rationem entis.

Præterea, illud est primum objectum intellectus, quod dicitur univoce de omni intelligibili; sed ens dicitur univoce de omnibus entibus ex *præc. quæst.*, ergo.

Præterea, primum objectum *habitus* non excedit primum objectum *potentiæ*: sed metaphysica est habitus intellectus, ergo primum subjectum metaphysicæ non excedit primum objectum intellectus; sed primum subjectum metaphysicæ est ens; ergo nihil inferius ad ens est primum objectum intellectus; ergo ens est ejus objectum.

Ultimo sic: Illud quod directe et per se primo movet potentiam, est ejus objectum, et sub illa ratione sub qua primo movet; sed illud est ens inquantum ens respectu intellectus, per Avicennam 1. *Metaph.*; ergo ens inquantum ens est objectum intellectus.

Sed occurrit dubium quia tunc sequitur quod possemus cognoscere Deum quantum ad omnem rationem cognoscibilitatis, quod est falsum. Probatio *consequentiae*, quia omnis potentia habens aliquod commune pro objecto potest in quodlibet contentum sub eo sicut in quolibet per se objecto; sed Deus est sub ente; ergo, etc.

Ad hoc dicitur dupliciter: *Primo* sic: Dato quod ens in communi esset objectum adæquatum intellectus pro statu isto, non tamen cognosceremus Deum quantum ad omnem rationem cognoscibilitatis, quia illa substantia non movet ad intellectionem sui, nisi in majori lumine quam sit lumen in-

tellectus agentis. - *Aliter dicit Scotus*, quod argumentum non valet, quia ens non est primum obiectum intellectus pro statu isto, sed *ex natura potentiae*, et ideo pro statu isto non possumus cognoscere Deum distincte.

AD RATIONES PRINCIPALES, quæ erant pro opinione Thomæ,

Ad primum dico quod *potentia* et *objectum* non proportionantur in modo essendi, et illa *proportio* non est *similitudinis*, sed *dissimilitudinis*, et se habet sicut activum et passivum, et sicut movens et mobile, et ideo ex modo essendi *potentiae* non potest concludi modus essendi in objecto.

Ad secundum, nego *maiores* si intelligatur de *primo* objecto primitate *adæquationis*, sicut hic quæritur; nam *potentia* non comparatur ad objectum penes infinitatem sed penes latitudinem, ita quod quantæ latitudinis est *potentia* in apprehendendo, tantæ est objectum in prædicando et continendo.

Ad tertium nego *similitudinem*, quia colores movent primo ad percipiendum se, phantasmata autem non sic primo movent ad se, sed ad universale, puta ad ens universaliter sumptum.

Ad quartum dico quod bene arguit de primo objecto intellectus pro stato isto, sed non de primo objecto intellectus ex natura *potentiae*, quia intellectus ex natura *potentiae* habet actum circumscripto phantasmate, sicut patet in anima separata.

Ad ultimum patet quod assumit falsum, quia ens est aliquid univocum quidditati materiali et immateriali, ut in *præced. quæst.*

QUÆSTIO III.

Tertio quæritur:

Utrum Deus sit a nobis naturaliter cognoscibilis.

Videtur quod non. 1. Quia sic se habet intellectus noster ad phantasmata, sicut sensus ad sensibilia; sed sensus non sentit nisi sensibile; ergo intellectus nihil intelligit nisi phantasiabile. Sed Deus non est phantasiabilis; ergo Deus non est intelligibilis.

2. Præterea, sicut oculus vespertilionis se habet ad lumen solis, ita intellectus noster ad maximum intelligibile, idest ad Deum, ex 2. *Metaph.*; sed ibi est impossibilitas; ergo et hic.

3. Præterea, infinitum est ignotum, ex 1. *Phys.*; sed Deus est infinitus; ergo et ignotus.

Contra. Nihil amatur nisi cognitum; sed Deum naturaliter amamus; ergo Deum naturaliter cognoscimus.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt duo Articuli. *Primus*, si Deus est naturaliter cognoscibilis. *Secundus*, si Deus est primum cognitum a nobis.

De Primo, ad præsens sunt tres opiniones. *Una dicit* quod aliquid potest dupliciter intelligi, scilicet *affirmative* et *negative*; Deum autem non

cognoscimus affirmative, sed negative via remotio-
nis, dicendo: Deum non esse lapidem vel lignum,
et sic de aliis. - Et *confirmatur* per Dionysium qui
dicit negationes de Deo esse veras, affirmationes
vero incompactas, quia viator non potest habere af-
firmationes exprimentes quidditatem rei, sed tantum
communes.

Contra istud obijcitur, quia *aut* concipitur præ-
cise negatio, *aut* concipitur negatio de aliquo. Si
primo modo, ergo non plus concipitur Deus quam
chimæra, quia pura negatio, puta non esse lapi-
dem, ita dicitur de chimæra sicut de Deo. Si *se-
cundo modo*, ut dicta de aliquo, tunc, *aut* habetur
conceptus affirmativus, et sic cognoscitur Deus af-
firmative, *aut* habetur conceptus negativus, et tunc
quæritur de illa negatione sicut de priori in infi-
nitum quousque des conceptum affirmativum. - *Præ-
terea* 4. *Metaph.* et 2. *Periherm.* dicitur quod ne-
gationes cognoscimus per affirmationes. — *Præterea*
negationes tantum non summe amamus; sed Deum
summe amamus; ergo non habetur de Deo tan-
tum conceptus negativus.

Alia est opinio Henrici, qui distinguit de
cognitione alicujus sic: Aliquid enim potest cogno-
sci vel *per se* vel *per accidens*. Item, aliquid po-
test cognosci vel in *universali* vel in *particulari*.

Ad propositum dicit, quod Deus non cogno-
scitur *per accidens*, quia quidquid cognoscitur de
Deo est Deus; cognoscitur autem *quasi per acci-
dens*, scilicet in aliquo *attributo*, et *attributum* non
dicit Dei naturam, sed aliquid circa naturam, sicut
dicit Damascenus *lib. 1.*

Ulterius dicit, quod non cognoscitur in *universali univoco*, quia nihil est univocum Deo et creaturæ; cognoscitur tamen in *universali analogo* sibi et creaturæ.

Tertio dicit quod Deus non cognoscitur in *particulari*, quia Deum cognoscimus per creaturas; sed creatura est similitudo remota Dei; ergo non ducit in cognitionem particularem.

Alia est opinio Scoti contradicens in quibusdam præcedenti, quæ consistit in quinque Conclusionibus.

Prima est ista, quod *possumus habere aliquem conceptum in quo per se et quidditative concipitur Deus*. Cujus ratio est ista: Nullus concipit proprietatem subjecti ut est illius subjecti, nisi habeat conceptum quidditativum subjecti; sed nos concipimus proprietates attributales Dei; ergo habemus aliquem conceptum per se quidditativum de Deo.

Secunda Conclusio est ista, quod *non tantum in conceptu analogo, sed in aliquo conceptu univoco potest cognosci Deus, qui conceptus est univocus Deo et creaturæ*. Ista Conclusio patet ex *præced. quæst. hujus dist.*, ubi probatum est esse aliquid univocum Deo et creaturæ. De Deo possumus habere conceptum entis; sed ille est univocus; ergo etc. *Major* patet et *minor* probatur: Conceptus *simpliciter simplex*, de quocumque prædicatur, prædicatur secundum unam rationem, quia non est resolubilis in plures; sed conceptus entis est hujusmodi; ergo.

Tertia Conclusio est ista, et concordat in hoc cum præcedenti opinione, quod *Deus non cognoscitur a nobis naturaliter in particulari ut est hæc essentia*. Cujus ratio est quia Deus, respectu intellectus nostri, sub ratione particulari, puta sub ratione qua hæc essentia, est objectum *voluntarium* non *naturale* sed tantum intellectus divini; ergo in particulari, puta sub ratione qua est hæc essentia vel hic Deus, non est a nobis naturaliter cognoscibilis.

Quarta Conclusio est ista, quod *ad multos conceptus proprios Deo possumus pervenire*, sicut sunt conceptus perfectionum; et inter omnes istos conceptus, conceptus quidem entis infiniti est simplicior et perfectior. Quod sit *simplicior*, patet, quia infinitas dicit gradum intrinsecum naturæ, et facit per se unum cum natura. Quod autem sit *perfectior* probatur, quia illa sunt perfectiora quæ ultimo concluduntur de Deo demonstratione *quia est*; sed infinitas est hujusmodi, ut patet ex processu Philosophi 8. *Physic.*, ubi ex creaturis, demonstratione *quia est*, ultimo infert de Deo infinitatem.

Quinta Conclusio est illa, quod *illa quæ cognoscimus de Deo, cognoscimus per species creaturam*. Probatio: quia quod potest imprimere speciem minus universalem in intellectu, potest etiam causare speciem cujuscumque universalioris. Sed creaturæ imprimunt in intellectu species minus universales. Ergo possunt imprimere species universaliores, puta species transcendentium. Ista autem transcendentia dicuntur de Deo et creaturis.

Ad evidentiam secundi Articuli sunt notanda quinque:

Primo, quod triplex est primitas in cognoscibilibus, quia est primitas *originis*, *perfectionis* et *adæquationis*. De *duabus primis* primitatibus patet per Philosophum 9. *Metaph.*, ubi dicitur quod ea quæ sunt priora generatione, sunt posteriora perfectione, et e converso. De *tertia* primitate, patet per Philosophum 1. *Post.*, quia passio primo inest subjecto adæquato, sicut habere tres angulos prius inest triangulo quam ysocheli.

Secundo est notandum, quod primitas *perfectionis* ex parte cognoscibilis est duplex, quia perfectius intelligibile potest dici vel *simpliciter*, vel *secundum proportionem*, sicut dicitur quod visio aquilæ respectu solis est perfectior *simpliciter*, quam visio mea respectu candelæ; sed visio mea est perfectior *secundum proportionem* respectu candelæ, quam visio aquilæ respectu solis, quia ego plus habeo *secundum proportionem* respectu candelæ de visione, quam habeat aquila de visione respectu solis.

Tertio est notandum quod triplex est cognitio, scilicet *actualis*, *habitualis* et *virtualis*. Et vocatur cognitio *actualis* quando objectum præsens actu concipitur. Cognitio *habitualis* quando objectum est præsens intellectui, ita ut intellectus possit statim habere actum elicited circa ipsum. Cognitio *virtualis* quando aliquid intelligitur in aliquo, ut pars primi intellecti, non autem ut primum intellectum sive cognitum, ut intellecto homine, intelliguntur

virtualiter in eo partes, ut corpus et anima; et similiter de toto universali et toto essentiali.

Quarto est notandum, quod aliud est *confusum*, aliud est *confuse*; aliud est *distinctum*, aliud *distincte* intelligere. *Confusum* enim se tenet ex parte objecti, unde confusum idem est quod *indistinctum*; *confuse* autem et *distincte* se tenent ex parte actus, unde *confuse* concipitur aliquid cum exprimitur per nomen, *distincte* autem cum concipitur sicut exprimitur per definitionem, ut patet in *Prolog. lib. Physic.*

Quinto est notandum quod alius est conceptus *simpliciter simplex*, alius est conceptus *simplex* sed non *simpliciter simplex*. Conceptus enim *simpliciter simplex* est ille qui non est resolubilis in plures conceptus, sicut conceptus entis vel ultimæ differentię. Conceptus vero *simplex*, sed non *simpliciter simplex*, est ille qui potest concipi uno actu simplicis intelligentię, licet possit resolvi in plures conceptus seorsum conceptibiles, sicut conceptus hominis. — Juxta illa, omissa prima cognitione primitate *adaequationis*, quia hæc patuit ex *præced. quæst.*, dico ad illum Articulum *quinque Conclusiones.*

Prima est ista quod primum cognitum *primitate originis* cognitione *actuali confusa* est species specialissima, cujus singulare efficacius movet primo sensum, supponendo quod singulare non intelligitur proprie; quæ Conclusio *probat* sic: Causa naturalis agit secundum ultimum potentię suæ in perfectiorem effectum quem potest; sed omnes i-

stæ causæ concurrentes ad hunc actum prædictum sunt causæ mere naturales, quia præcedunt omnem actum voluntatis; ergo primo producunt perfectissimum conceptum in quem possunt; sed iste conceptus est speciei specialissimæ, quia in tota linea prædicamentali, totum ultimum perfectum formaliter est species specialissima; ergo primum cognitum modo prædicto est species specialissima. — *Confirmatur* per Avicennam 1. *Metaph. c. 3.*, qui dicit quod Metaphysica est ultima ordine doctrinæ; sed hoc non esset verum si alii conceptus universalliores essent prius noti quam species specialissima; ergo species specialissima est prius cognita prioritate *originis* cognitione *actuali confusa*.

Secunda Conclusio est quod primum cognitum primitate *originis* cognitione *actuali distincta* est *ens*. Quæ *probatur* sic: Nihil cognoscitur *distincte*, nisi cognoscantur omnia quæ includuntur in ratione ejus *essentiali*; sed ens includitur in omnibus conceptibus *quidditativis* inferioribus; ergo nihil primo *distincte* concipitur nisi primo ente *distincte* cognito, *tum* quia ens pauciora includit in suo conceptu, et tale prius intelligitur, *tum* quia est ultimum et irresolubilis pars cujuslibet, et sic *ens* est *primum cognitum distincte*.

Tertia Conclusio est ista, quod primitate *originis* cognitione *habituali* vel *virtuali*, communiora sunt prius nota, quia sicut diversæ formæ perficientes aliquod perfectibile perficiunt ipsum ordine quoddam secundum prius et posterius, ita si aliqua forma contineret in se virtualiter perfectio-

nes illarum formarum, simili ordine perficeret illud perfectibile. Et ratio hujus est ista, quia via generationis semper imperfectius est prius, quia proceditur de potentia ad actum; ergo similiter est in conceptibus; quare conceptus communiores cognitione habituali sunt prius noti.

Quarta Conclusio est quod primum cognitum perfectione simpliciter est Deus; *tum* quia in consideratione illius substantiæ ponit Philosophus felicitatem, ut patet 10. *Ethic.*; *tum* quia attingere actualissimum objectum est perfectior cognitio, et Deus est objectum actualissimum, quia est infinitus; ergo ejus cognitio est simpliciter perfectior.

Quinta Conclusio est quod primum cognitum primitate *perfectionis* secundum proportionem est objectum sensibile, et quæ efficacius movent sunt isto modo prius nota, quia intellectus noster plus attingit ad illa secundum gradus visibilitatis eorum.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod major propositio, quæ est Philosophi 3. *de Anima*, debet intelligi quantum ad *primas motiones*, quia intellectus pro statu isto nihil *primo* intelligit, nisi phantasiabile; non est autem vera quantum ad *motiones sequentes*; postquam enim creaturæ imprimunt intellectui proprias species, intellectus potest abstrahere, et in notitiam Dei sub ratione alicujus universalis devenire.

Ad secundum dicit Commentator quod propositio Philosophi est intelligenda de *difficili* et non de *impossibili*, quia tunc natura fecisset otiose il-

las substantias, et essent frustra si non essent intelligibiles. *Sed hoc non valet*, tum quia dato quod non intelligerentur a nobis, possunt tamen intelligi a seipsis, et sic non essent frustra. *Ideo dicitur aliter*, quod propositio Philosophi est vera isto modo de *impossibili*, quia sicut impossibile est quod oculus vespertilionis videat intuitive lumen solis, ita impossibile est quod intellectus noster naturaliter pro statu isto videat Deum intuitive.

Ad tertium, dico cum Philosopho, 3. *Phys.* quod infinitum tenens se ex parte materiæ est ignotum; infinitum autem actuale potest esse cognitum, quamvis non potest esse comprehensum; et isto modo Deus est infinitus et cognitus.

QUÆSTIO IV.

Quæritur Quarto:

Utrum in parte intellectiva proprie sumpta sit memoria habens speciem intelligibilem.

Videtur quod non, per Philosophum. 3. *de Anima*. Nihil intelligimus sine phantasmate, ita quod oportet intellectum converti ad phantasmata; sed si in parte intellectiva esset species, tunc possemus intelligere non convertendo nos ad phantasmata; ergo in parte intellectiva non est ponenda species.

Contra. Philosophus, 3. *de Anima*. dicit quod lapis non est in anima, sed species lapidis.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM, *primo*, ponentur opinioniones; *secundo*, opinio vera; *tertio*, dicetur ad opinionum motiva.

Quantum ad primum, est opinio Henrici, et Gotfridi *Quolib. 9. q. 14.*, quod in parte intellectiva nulla est ponenda species rei intellectæ, sed sufficit illa quæ est in phantasmate. Hoc

Probat Henricus sic: Omnis species impressa ab objecto repræsentat illud sub illa ratione sub qua imprimitur ab objecto; sed species imprimitur ab objecto sub ratione singularis, quia actiones sunt singularium; *1. Metaph.* ergo species repræsentat objectum sub ratione singulari. Sed species in intellectu, si ponitur, est ad repræsentandum universale; ergo in intellectu non est species.

Præterea, nulla pluralitas ponenda est sine necessitate; sed nulla est necessitas ad ponendum speciem in intellectu; ergo.. Probatio *minoris*: Si esset aliqua necessitas ad ponendum speciem in intellectu, hoc esset propter præsentiam *objecti*; sed hoc non valet, quia potius *objectum* esset causa præsentia *speciei* quam e contra. Non enim quia species est in oculo, ideo color vel objectum est præsens, sed e converso, quia color est præsens, ideo species coloris est in oculo.

Præterea, qua ratione in intellectu sive in memoria respectu unius objecti ponitur una species, eadem ratione possunt esse respectu objectorum multorum; sed quælibet species est forma naturaliter agens: ponatur ergo quod sint duæ species et quælibet naturaliter agat, *aut* ergo erit simul intellectio objectorum *aut* non. Si *sic*, ergo intellectus habebit simul plures intellectiones; si *non*, sequitur quod numquam poterit esse intellectio se-

cundum unam istarum, quia quando causa naturaliter agens agit, tunc agit secundum ultimum suæ potentiaë; ergo si tunc non potest habere effectum, sequitur quod numquam habebit.

Præterea, si in intellectu esset species, esset ut accidens inhærens subjecto, et tunc ista species causaretur ab objecto, et tunc intellectus pateretur ab objecto, passione *reali* non *intentionali*; et sequitur ulterius, quod intelligere non est motus a rebus ad animam, sed e converso.

Præterea, sensus recipit speciem aliquam ad actum ab objecto, scilicet, vel quia est potentia *organica*, vel quia potentia *indisposita*; sed intellectus nec est potentia organica nec indisposita ad actum intelligendi; ergo non recipit speciem.

Præter istas rationes adducit Gothfredus unam rationem talem: quando aliquid est in potentia ad aliud *primo* et *per se*, illud et non aliud recipit ab agente proportionato sibi; sed intellectus est in potentia primo et per se actum intelligendi, et objectum est agens proportionatum sibi; ergo recipit ab objecto tantummodo actum et non speciem, et sic nulla est ponenda species in intellectu. Modus autem ponendi est talis, scilicet, habita impressione speciei sensibilis in organum sensus, et facta deductione usque ad virtutem phantasticam, intellectus agens abstrahit ab objecto in phantasmate, et immutat intellectum possibilem ad simplicem apprehensionem essentiaë, ita tamen, quod intellectus possibilis nullam speciem impressam recipit a phantasmate, nec est objectum præsens intellectui, nisi quia est præsens imaginabile.

Alia est opinio Scoti, quam teneo, quod in parte intellectiva sunt ponendæ species. Ubi primo præmitto supponendo, quod universale sub ratione universalis est per se objectum intellectivæ potentiæ intellectione abstractiva, ita quod universalitas est per se formalis ratio objecti intellectus, et intellectus potest habere objectum universale præsens sibi prius naturaliter quam intelligat.

Hoc supposito, arguo sic: Species unius rationis non est per se repræsentativa sub oppositis rationibus cognoscendi; sed ratio universalis et particularis sunt oppositæ rationes cognoscibiles; ergo eadem species non repræsentat sub ratione particularis et universalis. Sed species quæ est in phantasmate, repræsentat sub ratione particularis; ergo oportet ponere speciem in intellectu quæ repræsentat sub ratione universalis.

Forte dices, quod *major* est vera in eodem lumine, sed in diverso lumine idem potest repræsentare sub diversa ratione, sicut ponit Philosophus 2. *de Anima* quod nocte lucentia apparent in die in proprio colore, et tamen in nocte lucent: ita hic in proposito eadem species propter diversum lumen intellectus et phantasmatismatis potest repræsentare sub ratione universalis et particularis. — *Ista responsio* non valet, quia lumen non est repræsentans, sed est illud in quo fit repræsentatio; species autem est repræsentans, et ideo cum sit unius rationis, non potest repræsentare sub diversis et oppositis rationibus. — Primum exemplum de his quæ lucent in nocte, est ad oppositum, quia in illis sunt

diversæ qualitates, una *lucis*, alia *coloris*. Qualitas autem *lucis* licet de die multiplicet suam speciem, non tamen perpenditur propter obfuscationem majoris luminis seu lucis. De nocte autem color speciem suam non multiplicat propter indispositionem medii.

Præterea secundo principaliter sic: Repræsentativum quando repræsentat aliquid secundum totam virtutem suam sub una ratione, potest tunc repræsentare aliud sub alia ratione; sed phantasma, quando intelligitur universale, repræsentat secundum totam virtutem suam objectum ut singulare; ergo tunc phantasma non potest repræsentare objectum sub ratione universalis, sed est tunc actualis intellectio; ergo oportet ponere in intellectu repræsentativum universale, et hoc vocatur species.

3. *Præterea*, intellectus agens est mere potentia activa, tum quia est omnia facere, tum quia comparatur ad intellectum possibilem, sicut ars ad materiam ex 3. *de Anima*. Tunc arguitur sic: Actio realis habet terminum realem; sed actio intellectus agentis est realis; ergo habet terminum realem; ejus autem terminus est universale. Et tunc quæro ubi est illud universale, quia aut in *phantasmate*, et hoc non, tum quia non est proprium passivum, tum quia haberet ibi esse extensum, cum phantasma sit corporeum; aut est in *intellectu possibili*, et habetur propositum, quia non est dare aliud reale ibi nisi speciem.

4. *Præterea*, universalius et communius quantum ad totam suam indifferentiam non potest repræsentari in minus universali; sed phantasma est in individuo et repræsentativum individui; ergo non potest repræsentare universale secundum totam suam indifferentiam; ergo cum intellectus intelligat universale secundum totam suam indifferentiam; ergo oportet quod repræsentetur in aliquo alio, et hoc non est nisi species; ergo in intellectu oportet ponere speciem.

5. *Præterea*, potentia intellectiva, ut distinguitur contra sensitivam, *aut potest habere* objectum suum præsens sine sensitiva, et habetur propositum; *aut non*, et sequuntur *duo* inconvenientia: *Primum* est quod intellectus non poterit esse sine sensu, sicut arguit Philosophus in *Prologo Lib. de anima*: quod non potest habere operationem propriam sine alio, non potest esse sine eo, et sic intellectus non separaretur a sensu sicut perpetuum et perfectum a corruptibili, cuius contrarium habetur 2. *de Anima*. - *Secundum* inconveniens esset, quod intellectus plus dependeret a sensu quam e converso, quia sensus potest habere operationem propriam sine intellectu; intellectus autem non potest habere operationem propriam sine sensu.

Ultimo sic: Quod est perfectionis in potentia inferiori, puta sensitiva, non est negandum a potentia superiori; sed habere objectum præsens propria præsentia litate, est perfectionis in potentia inferiori, puta sensitiva; ergo non est negandum a potentia superiori sicut est intellectiva; ergo intel-

lectus habet objectum præsens propria præsentia-
litate; sed hoc non est nisi per speciem; ergo in
intellectu est ponenda species.

Dico ergo quod in intellectu sunt ponendæ spe-
cies, maxime quando cognoscuntur aliqua objecta
abstractiva cognitione, quia tunc supplent vicem
objecti.

Si vero objicias: pluralitas non est ponenda
sine necessitate; sed hic nulla est necessitas ponendi
speciem in intellectu, quia quidquid fit per eam
potest fieri per phantasma; ergo non est ponenda
species in intellectu. — *Respondeo* quod necessitas
ponendi speciem illam est duplex: *Una* ex parte
naturæ hominis, quia, ut arguebatur in prima ra-
tione, per speciem quæ est in phantasmate non
potest intelligere universalis sub ratione universalis:
alia necessitas est propter eminentiam potentiæ
superioris, ne vilificaretur, ut tangebatur *ultima ra-
tio*; tunc enim esset aliquid perfectionis in poten-
tia inferiori, quod non esset in potentia superiori;
et potentia superior haberet objectum præsens men-
dicatum a potentia inferiori.

Ad primum alterius opinionis dico quod
in agente est *duo* considerare, scilicet rationem *a-
gentis* et rationem *agendi*; ratio quidem agentis
est *singularitas*, ratio autem agendi est natura quæ
de se *non dicit singularitatem*, et ideo repræsen-
tativum illo secundo modo repræsentat sub ratione
universalis. — *Aliter* dicitur, et melius, quod *major*
est vera quando repræsentativum est ab aliquo non
ut a causa *partiali*, sed ut a causa *totali*.

Ad secundum, negetur *minor*: ad *probationem* dico quod duplex est *præsentia*: una in ratione *motivi imprimantis*, et sic objectum causat speciem ad minus particulariter in intellectu possibili; alia est *præsentia* in ratione *cognoscibilis*, et sic species causat *præsentiam* objecti. — *Aliter* dici potest et clarius, quod *objectum* est causa *præsentia* speciei in visione *sensitiva* quando visus informatur specie; sed *species* est causa *præsentia* objecti in cognitione *abstractiva*.

Ad tertium dicendum quod dato quod multæ ponantur species in intellectu, sicut oportet ponere et sic ponit Augustinus. 14. *de Trin.*, non tamen est intellectio simul multorum, sed intelligitur illud primo cûjus species efficacius movet, et tunc ad illud cognoscendum voluntas copulat aciem intelligentiæ: nec sequitur, quod species alia nunquam movebit ad intellectionem objecti, quia tunc erit intellectio objecti, sicut ponit Augustinus, 9. *de Trin.*, quando voluntas copulat aciem intelligentiæ objecto repræsentato.

Ad aliud dicendum quod duplex est *passio* in intellectu; una *realis*, qua species realis gignitur in ipso, et in ista convenit cum sensu; alia est *passio intentionalis*, quæ recipit objectum per speciem, ut cognoscibile, et hic dicitur motus a rebus ad animam.

Ad aliud cum dicitur quod sensus recipit speciem, quia est potentia organica, dico quod est falsum; sed causa quare sensus recipit speciem est quia sensus est potentia cognitiva.

Ad ultimum, dico quod intellectus est in potentia *primo* tam ad speciem quam ad actum, differenter tamen, quia in cognitione *intuitiva*, intellectus est primo in potentia ad actum *primitate generationis*, et est in potentia ad speciem *primitate perfectionis*; in cognitione autem *abstractiva*, e converso, quia intellectus est in potentia ad speciem *primitate generationis*, quia species præcedit, et deinde sequitur actus.

AD PRIMUM PRINCIPALE dicitur tripliciter: *Primo* secundum Thomam quod quantumcumque sit species in intellectu, adhuc oportet quod intellectus convertat se ad phantasmata, quia primum objectum intellectus conjuncti est quidditas rei materialis, quæ non est nisi in hoc vel in hoc singulari, et quia phantasma est per se singulare, ideo est necessaria conversio ad phantasmata. — *Contra hoc* objicitur, quia intellectus non tantum intelligit singulare, immo secundum ipsum primo intelligit universale; sed universale secundum suam indifferentiam non cognoscitur in particulari, ut sic; ergo non est necessaria conversio ad phantasmata ratione singularis. — *Præterea*, sequitur quod Angelus non posset intelligere singulare, cum in ipso non sit phantasma. — Ideo Scotus dicit aliter, quod causa conversionis intellectus ad phantasmata est duplex: una est *conformitas* operationum, alia est *assistencia* utriusque; nam species intelligibilis abstrahitur a phantasmate, ut actu per ipsum phantasiet objectum particulare phantasie. — *Alio modo*

dicitur secundum viam Varronis *dist. 3. primi*, quod intellectus pro tanto convertit se ad phantasmata, quia dato quod in intellectu sit species quia cum ista species sit subtilis non potest movere ipsam animam habitantem in corpore corruptibili, nisi recurrat ad phantasmata; et ponitur exemplum: sicut lumen non potest terminare visum, nec visus potest figi in lumine nisi inveniat aliquod obstaculum, sic intellectus non figitur in specie propria quousque veniat ad phantasiae speciem.

QUÆSTIO V.

Quinto quæritur:

Utrum in mente sit imago Trinitatis.

Videtur quod non: 1. Quia per imaginem potest investigari illud cujus est imago; sed per mentem sive animam non potest investigari Trinitas; ergo in mente non est imago Trinitatis.

2. Præterea, Augustinus, *15. de Trin.* dicit quod quælibet persona habet illud in quo ponitur imago Trinitatis, quia quælibet persona habet memoriam, intelligentiam et voluntatem; ergo ista non magis repræsentat trinitatem quam unitatem, cum illa ita sint in una persona sicut in omnibus.

In contrarium est Augustinus, *14. de Trin.* dicens: Ibi quærenda est imago, ubi nihil est melius in natura nostra; sed nihil est melius in nobis quam anima sicut mens; ergo imago Trinitatis est in mente.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM quatuor sunt videnda. *Primo*, quid est imago. *Secundo*, respectu cujus sit in divinis. *Tertio*, qualiter sit in mente et in quibus. *Quarto*, si illa in quibus est differunt realiter inter se et ab essentia animæ.

Quantum ad primum, secundum viam Thomæ 1. p. q. 45. a. 7. quod *imago* repræsentat *distincte* sub ratione *individui*; *vestigium* autem repræsentat *indistincte* quia sub ratione *speciei*, quemadmodum si transiret equus super pulveres, impressio derelicta ex pedibus equi esset in *vestigium* et cognosceretur quia transiens fuit equus et non homo; *imago* autem repræsentat sub ratione individui, quia imago Jovis repræsentat Jovem sed non Cæsarem.

Contra hoc arguitur, quia si esset tantum unum animal in universo, puta unus equus, et transiret per pulveres, adhuc *vestigium* ejus non esset imago, et tamen illud *vestigium* repræsentaret *distincte* equum sub ratione individui; *ideo dicitur aliter* quod imago est repræsentativa *totius*, *vestigium* autem repræsentativum *partis*, et hoc non sufficit quia secundum Augustinum, lib. 83 quæst. si essent duo ova similia, unum repræsentaret aliud, et tamen unum non esset imago alterius, quia secundum Augustinum *ibidem*, imago sequitur ipsum cujus est imago per *imitationem*, et sic imago est repræsentativa *totius* per *imitationem* ejus cujus est imago.

De secundo Articulo, scilicet, respectu cujus in divinis sit imago in mente, dico quod Trinitas personarum, ut *totum* est, consistit in intellectu nostro quoddam totum numerale, et personæ divinæ intelliguntur *partes* vel quasi partes hujus *totius*, et sic imago non attenditur in nobis respectu unius personæ tantum, nec respectu illius in quo sunt unum, sed respectu *totius unitatis* et *trinitatis* personarum.

Ad evidentiam tertii Articuli præmitto quod in nobis experimur actum *intellectionis* et *volitionis*, et isti actus sunt in potestate nostra, intelligimus enim cum volumus, *ex 2. de Anima*. Oportet autem ponere principia horum actuum in nobis, et quia actus principiantur in nobis sub diversis rationibus, ideo non est intelligibile quod idem sua eadem ratione formali principiet istos actus, immo habemus ponere tria principia, scilicet *memoriam*, *intelligentiam* et *voluntatem*.

Istis præmissis dico quod imago Trinitatis non consistit in *actibus primis* tantum ut sunt *intellectus* et *voluntas*, quia quamvis ibi esset *consubstantialitas*, non tamen ibi esset *originatio*.

Secundo dico quod imago Trinitatis non consistit in *actibus secundis* tantum, ut sunt *intellectio* et *volitio*, quia licet ibi esset *originatio* non tamen ibi esset *consubstantialitas*.

Tertio dico quod imago Trinitatis consistit in *actibus primis ut sunt sub actibus secundis*, quia illo modo est ibi vera *consubstantialitas* et vera

originatio; et intelligo sic: Anima habet in se aliquam perfectionem primam quam voco *memoriam* quæ *gignit notitiam*; item habet perfectionem primam quam voco *intelligentiam*, quæ *recipit notitiam*; et habet perfectionem primam quam voco *voluntatem*, quæ *recipit volitionem*; ergo imago Trinitatis consistit in *primis* actibus ut sunt sub *secundis*.

De quarto Articulo, est opinio Thomæ 1. part. q. 78. a. 1. qui dicit quod potentiæ animæ in quibus est imago Trinitatis sunt distinctæ realiter inter se, et ab essentia animæ fluentes sicut accidens a subjecto, sunt tamen accidentia inseparabilia.

Et quod sint accidentia probat sic: Actus et potentia sunt in eodem genere; sed actus harum potentialium sunt de genere accidentis; ergo potentiæ sunt accidentia animæ.

Præterea, anima per seipsam est forma sive actus; ergo si potentiæ sunt idem quod sua essentia, sequitur quod sicut ipsa est principium vivendi ita est principium intelligendi; sed anima semper est principium vivendi; igitur semper intelligit, quod est falsum. *Confirmatur* sic: Agens per essentiam semper agit; sed anima non semper agit; ergo non est agens per essentiam; ergo potentia per quam agit non est sua essentia.

Istam opinionem non teneo, quia est clare contra Augustinum. 10 de Trin. c. 11., « hæc, inquit, tria memoria, intelligentia et voluntas, quo-

niam non sunt tres vitæ sed una vita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique, non tres substantiæ sunt sed una substantia » et per totum capitulum diffuse probat hoc.

Præterea, immediate ordinatum ad aliquem finem debet immediate attingere illum finem; sed anima immediatissime ordinatur ad beatitudinem; ergo immediatissime illam attingit. Sed hoc non esset si attingeret per intellectum tamquam per accidens; ergo, etc.

Præterea, perfectior est forma substantialis, quam accidentalis; sed forma accidentalis seipsa exit in actum; ergo etc.

Ultimo sic: Pluralitas sive distinctio non est ponenda sine necessitate; sed hic nulla est necessitas ad ponendum potentias animæ realiter distinctas ab ejus essentia; ergo non distinguuntur realiter. Probatio *minoris*, quia nulla ratio *præcedentis opinionis* concludit.

Prima non concludit, quia æquivocat de *potentia*; nam potentia accipitur uno modo prout est *differentia entis*, sic *major* est vera; alio modo accipitur pro *principio activo* et *productivo* sicut est in proposito, sic *major* est falsa.

Similiter *secunda probatio* non valet, quia anima est principium formale vitæ; sed ut est principium intellectionis et volitionis reducitur ad genus causæ efficientis, sic non erit simile.

Ad *confirmationem* dico quod agere per essentiam intelligitur dupliciter: uno modo prout distinguitur contra agens *dependens*, et sic soli Deo com-

petit agere per essentiam; alio modo dicitur agens per essentiam, ut distinguitur contra agens *per accidens*, et isto modo *major* est falsa.

Teneo ergo quod partes imaginis sunt *realiter idem*, ut patet per Augustinum 10. *de Trin.*, et per rationes factas contra præcedentem opinionem. Distinguuntur tamen *formaliter*, tum quia si una potentia definiretur, in ejus definitione non poneretur altera; tum quia etiam aliquid competit intellectui per se quod non competit voluntati.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod per imaginem potest investigari illud cujus est imago, quando ratio imaginis est distincte naturaliter cognoscibilis; nunc autem imago animæ est tantum credita et non naturali ratione demonstrata, quia personæ divinæ non producant animam inquantum distinctæ, ideo non valet.

Ad secundum dico, quod licet in qualibet persona sint ista tria, tamen non sunt in ea, ut important realem distinctionem et originationem.



Distinctio IV.

Hic oritur quæstio...

Circa distinctionem 4. quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum hæc sit vera: Deus genuit alium Deum.

Videtur quod sic: 1. Quia hæc est vera: Deus genuit Deum. Aut ergo genuit *se* Deum, aut *aliū* Deum. Non *primo modo*, quia nihil est quod seipsum gignat secundum Augustinum 1. *de Trin.* et per Philosophum 2. *de Anima*, nihil, inquit, generat seipsum sed salvat; ergo remanet secundus modus, scilicet quod Deus genuit aliū Deum.

2. Præterea, generans distinguitur a genito; sed Deus genuit Deum; ergo Deus genitus distinguitur a Deo generante, et per consequens generat aliū Deum.

3. Præterea, Deus generat aliū; aut ergo Deum aliū, et habetur propositum; aut aliū non Deum, quod est falsum, quia tunc Deus genitus non esset Deus.

Contra: Si Deus genuit aliū Deum, ergo sunt plures dīi; sed hoc est falsum, quia dicitur, Deut. 7.; *Audi Israel: Dominus Deus tuus unus est.*

IN ISTA QUÆSTIONE dico breviter duas Conclusiones. *Prima* est quod ista est vera: Deus genuit Deum. *Secunda*, quod ista est falsa: Deus genuit alium Deum.

Prima Conclusio probatur sic: Actus personalis competit ei quod ponitur ad signandum suppositum; sed Deus in concreto significat suppositum; ergo actus personalis competit Deo. Sed generare est actus personalis; ergo Deo competit generare, et sic ista est vera: Deus generat Deum.

Secunda Conclusio probatur sic: Cuilibet enti correspondet adæquate aliquod ens vel aliquid; sed divina essentia est entitas singularis et nullo modo plurificabilis, ut patuit supra *dist. 2. q. 1.*; ergo sibi correspondet adæquate aliquod ens vel aliquid. Sed in re quæ est hæc non cadit aliqua alietas ut sic; ergo cum non possit dici ibi alia entitas et alia deitas, sequitur quod non possit ibi dici alius Deus.

Est autem notandum quod sicut in creaturis illæ propositiones differunt: sortes est alius ab homine, et sortes est alius ab humanitate, et sortes est alius in humanitate, ita etiam respectu deitatis; *alius* enim importat negationem identitatis; quando ergo *alius* prædicatur *primo modo* negatio tenetur universaliter respectu prædicati, quod intelligitur universaliter negari a subjecto; ideo illa est falsa: sortes est alia res ab homine; ista autem simpliciter vera: equus est alia res ab homine; et ideo ista est simpliciter falsa de persona Patris: Pater est alius a Deo. --

Quando vero accipitur *secundo modo*, ut: sortes est alius ab humanitate, similiter prædicatum negatur universaliter respectu cujuslibet non participantis humanitatem, tamen aliquam veram constituit propositionem cum dicitur: sortes est alius a lapide humanitate; similiter: Deus Pater est alius a lapide deitate. Facit autem propositionem falsam respectu illorum quæ ipsum participant, unde ista est falsa: sortes est alius a Platone humanitate; similiter: Pater est alius a Filio deitate. — *Tertio modo*, cum dicitur: sortes est alius in humanitate, intelligendum quod in hoc modo locutionis *alius* importat duo, scilicet *distinctionem* illorum quæ ad invicem comparantur, et *communitatem* istius in qua comparantur illa; ita quod illud commune distinguitur et numeratur in eis. Unde cum dicitur: sortes est alius a Platone in humanitate, importatur *distinctio* inter sortem et Platonem, et *convenientia* utriusque in humanitate, cum distinctione et numeratione humanitatis in eis. Cum ergo deitas non numeretur in suppositis, ista est falsa, scilicet: Pater est alius a Filio deitate.

AD PRIMUM PRINCIPALE concedo quod ista est vera: Deus genuit Deum, quia ut patuit in *prima Conclusionem*, termini concretive accepti supponunt pro suppositis; sed quando ulterius arguitur: aut genuit *se* Deum aut *aliud* Deum, dico una cum Magistro, quod neutra pars est danda. Et si quæras: aut genuit eundem Deum aut aliud, secundum enim Philosophum 4. *Metaph.*, *idem* et

diversum dicuntur de omni, et reducuntur ad contradictoria, dico quod genuit eundem Deum; non tamen sequitur quod *se Deum*, immo est *fallacia figuræ dictionis* hoc inferendo, quia commutatur *quale quid* in *hoc aliquid*. Cum enim dico; genuit eundem Deum, nulla est reciprocatio ibi: cum autem dicitur genuit se Deum, ibi est reciprocatio.

Ad secundum dico quod ibi est *fallacia accidentis*, quia variatur habitudo medii. Cum enim dicitur: generans distinguitur a genito, accipitur *alietas* respectu suppositi et cum relatione opposita. Cum autem dicitur: Deus est alius a Deo absolute, ibi non est oppositio relativa.

Ad ultimum dico quod Deus genuit *alium*; non tamen concedenda est ista disjunctiva scilicet, *alium Deum* aut *alium non Deum*, quia ista non sunt contradictoria: *alius Deus* et *alius non Deus*; sed illa sunt contradictoria *alius Deus* et *non alius Deus*; ideo est concedenda ista: genuit *non alium Deum*.

Quod si objicias contra, quia ad *negativam* de prædicato *finito*, sequitur *affirmativa* de prædicato *infinito* cum constantia subjecti, et ideo si genuit *non alium* Deum genuit *alium non Deum*; dico quod ista regula, ut dicit Philosophus *I. Perhierm.* non tenet in *complexis*, unde istæ duæ propositiones sunt falsæ de lapide; lapis est lignum album, vel: lapis est lignum non album. Ita in proposito, istæ duæ sunt falsæ: Deus genuit alium Deum, vel: Deus genuit alium non Deum.

Distinctio V.

Post hæc quæritur...

Circa istam Distinctionem 5. quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum divina essentia generet vel generetur.

Videtur quod sic. 1. Quia Augustinus 7. *de Trin.* concedit sapientiam natam de sapientia; ergo eadem ratione habet concedere essentiam natam de essentia.

2. Præterea: Richardus 6. *de Trin.* multi, inquit, surrexerunt temporibus nostris, qui non audent dicere substantiam genitam; ubi expresse ponitur quod essentia generetur.

3. Præterea: Pater generat; ergo essentia generat. Probatio *consequentia*; de quocunque prædicatur subjectum, et propria passio ejus; sed generare est propria passio Patris; ergo cum Pater prædicetur de essentia, similiter generare prædicabitur de ea.

4. Præterea: Quod prædicatur de aliquo in *primo modo dicendi per se* potest supponere pro eo. *Exemplum:* nam animal quod prædicatur per se primo modo de homine, ideo potest supponere pro homine; unde optime sequitur: homo currit, ergo

animal currit. Sed essentia prædicatur de Patre in primo modo dicendi per se. Ergo potest supponere pro Patre. Sed illa est vera: Pater generat; ergo similiter et illa erit vera: essentia generat.

5. Præterea, genitum in quantum genitum est aliquid, quia non est nihil; sed *aliquid* in divinis est essentia; ergo essentia est genita.

In contrarium est Magister in littera.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM ponitur opinio Joachim falsa. *Secundo* opinio Magistri vera.

Quantum ad primum est sciendum quod in ista quæstione erravit Abbas Joachim, ut habetur *extra de sum. Trin. cap. Damnamus*, cujus error consistit in duobus. *Primus* error est, quia imposuit magistro Petro Lombardo hæresim, imponens ei quod posuerit *quaternitatem* in divinis scilicet tres personas et essentiam quæ nec generat nec generatur; ergo secundum opinionem Joachim essentia generat et generatur. *Secundus* error est quod unitatem trium personarum non posuit realem et veram sed collectivam et similitudinariam. Quod

Probat sic per illud Salvatoris in *Joan*: Volo Pater, ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus. Sed Christifideles non sunt una res, sed dicuntur unum propter unitatem fidei et caritatis; ergo tres personæ non sunt una res.

Ille secundus error Joachim fuit omnino intolerabilis et hæreticus, quia ut arguit Papa in *Decretali allegata*, Pater gignendo Filium dedit es-

sentiam Filio; et Pater et Filius producendo Spiritum Sanctum, dederunt essentiam Spiritui Sancto. Sed ista communicatio non est partis essentiæ, quia essentia est simplex et indivisibilis; ergo tota eadem essentia quæ est in Patre est in Filio et Spiritu Sancto, sicut quælibet persona est illa res realiter.

Ad argumentum Joachim respondetur *ibidem*; nam Salvator intendit in oratione sua quod fideles sint unum in unitate proportionali, quæ est unitas participata. Et ista expositio probatur per simile, quia Salvator dicit in *Matthæo*: Estote perfecti sicut et Pater vester cœlestis perfectus est; certum est quod Salvator ibi non loquitur de perfectione *essentiali*, sed de perfectione *participata*; ergo similiter hic. — De primo errore patebit in 2. Art.

Propter quod sciendum quod est opinio Magistri. in 1. cap. hujus *Dist.* quod divina essentia nec generatur nec generat quod probatur sic: Generans refertur ad genitum realiter, et e converso; sed essentia non dicitur relative; ergo essentia nec est generans, nec generatum.

Præterea, generans distinguitur realiter a genito, quia nihil est quod seipsum gignat, ut patet per Augustinum 1. *De Trin.*; sed essentia divina non distinguitur realiter; ergo essentia nec generans est, nec genita.

Præterea, nihil generat illud formaliter quo formaliter est; sed Pater formaliter est essentia; ergo Pater non generat essentiam. — Et simili ratione probat Augustinus 7. *De Trin.* quod Pater non

est sapiens sapientia genita, quia si ea esset sapiens, ea esset, quia ibi idem est sapientia et essentia.

Ad idem arguunt alii sic: In creaturis nec materia generat nec forma, sed compositum tantum, 7. *Metaph.*; ergo similiter in divinis essentia non generat, sed suppositum sive persona. — *Sed hæc ratio non valet*, quia in creaturis, ratio quare forma non generat, est quia forma non est per se existens; sed sic non est in proposito; nam essentia divina est per se existens.

Quidquid autem sit de istis opinionibus, opinio tamen Magistri est vera, et confirmatur auctoritate Ecclesiæ quæ est maxima auctoritas, ut ponit Augustinus in *Epist. contra Fundam.* Ait enim Papa in *Decretali* superius *allegata*: «. Nos, « sacro approbante Concilio, credimus, confitemur « cum Petro, idest Magistro Sent., quod una quidem res est incomprehensibilis et ineffabilis, et « ista quidem res nec est generans nec genita nec « procedens; sed est Pater qui generat, Filius qui « gignitur, et Spiritus Sanctus qui procedit ».

Et quia Joachim inferebat quod erat quaternitas in divinis, ad hoc respondit *Decretalis ibidem*, quod illa est incomprehensibilis et ineffabilis. Veraciter est Pater, Filius et Spiritus Sanctus tres personæ simul et singillatim quælibet earundem. Et ideo solummodo trinitas est in Deo et non quaternitas, quia quælibet trium personarum est illa res videlicet essentia divina.

Si autem quæretur, quare in Logica non admittitur ista propositio: essentia generat vel generatur?

Scotus dicit quod ratio hujus est ista: Quando subjectum est abstractum ultimata abstractione, et prædicatum non prædicatur nisi formaliter et per adjacentiam, illa propositio non est vera nisi in primo modo dicendi per se, ita quod nulla sit distinctio inter subjectum et prædicatum. Sed essentia est ultimate abstracta, et generare semper prædicatur formaliter per adjacentiam. Ergo non est vera nisi per se primo modo dicendi per se, quia essentia est ad se, generare vero est relatio. Quod autem est a se, non est idem primo modo cum relatione. Ergo ista non est vera: essentia generat.

Ad evidentiam *majoris* dicit quod in substantia est una abstractio tantum, scilicet quidditatis a supposito; in accidentibus autem *absolutis* sunt duæ abstractiones, scilicet *una* accidentis a subjecto, *alia* quidditatis a supposito, puta albedinis ab ista albedine. In accidentibus autem *relativis* sunt tres abstractiones, *una* relationis et fundamenti a subjecto; *alia*, relationis a fundamento; *tertia*, quidditatis a supposito. Ex quo patet quod illa est ultimata abstractio in qua nihil concipitur de re nisi quod est ipsius quidditatis. Ideo dicit Avicenna 5. *Metaph.* quod equinitas est tantum equinitas.

Ad evidentiam *minoris*, nota quod adverbia et participia semper in suo modo significandi includunt adjacentiam et modum formalem respectu alicujus quasi suppositi; et ideo prædicantur in secundo modo dicendi per se. Si ergo prædicarentur identice, tunc prædicarentur opposito modo incluso in proprio modo significandi.

AD PRIMUM PRINCIPALE respondetur per Magistrum *Dist. 28. primi*, quod Augustinus ibi accipit *sapientiam* pro *supposito* sive hypostasi, et non pro *natura*.

Ad secundum dico: Si Richardus loquitur contra Magistrum, sicut verba sua videntur sonare, teneo Magistrum et nego Richard. Et quia Richardus dicit quod Magister non habet rationem sive auctoritatem pro se, *respondeo* quod habet maximam auctoritatem pro se, quia auctoritatem Ecclesiæ quæ est maxima, ut patet ex dictis.

Ad tertium nego *consequentiam* quia *substantiva* prædicantur per identitatem, *adjectiva* per inhærentiam; ideo ista est per adjacentiam: pater generat; ista autem per identitatem: essentia est Pater. — *Ad probationem* dico quod licet de aliquo prædicetur propria passio, non tamen prædicatur de isto, de quo prædicatur subjectum sub aliqua alia ratione. Non enim sequitur quod homo est risibilis; species est homo; ergo species est risibilis.

Ad quartum dico quod major est vera, nisi varietur modus prædicandi; in proposito autem variatur modus prædicandi, quia cum dicitur: essentia est Pater, est modus prædicandi per identitatem; cum autem dicitur: Pater generat, est prædicatio formalis et per adjacentiam.

Ad ultimum, quando dicitur genitum in quantum genitum est aliquid, conceditur si per ly *aliquid* intelligas *relationem*, sed nego si per ly *aliquid* intelligas *essentiam*. Isto enim modo genitum in quantum genitum non est *aliquid*, sed est *ad aliquid*.

QUÆSTIO II.

*Secundo quæritur:***Utrum Filius generetur de substantia Patris.**

Videtur quod non: Quia si Filius generaretur de substantia Patris, aut ly *de* dicit distinctionem ab essentia, aut non. Si primo modo, ergo essentia est distincta in Patre et Filio, quod est falsum; si secundo modo, ergo sicut Filius est de substantia Patris, ita Pater est de substantia Filii.

Contra. Augustinus, *contra Maximum lib. 3.* dicit: nullo modo Filium Dei cognoscitis si hunc de substantia Patris esse negatis.

IN ISTA QUÆSTIONE, Conclusio est certa, scilicet quod Filius est de substantia Patris; sed difficultas est in modo ponendi, ideo *primo* ponitur una opinio quæ communiter non tenetur; *secundo* arguitur contra istam; *tertio* dicetur ad quæstionem secundum veritatem.

Quantum ad primum est opinio Henrici, in *Sum. a. 54. q. 3.* quæ dicit quod Filius Dei est de substantia Patris, quasi de materia.

Ad cujus evidentiam notandum est, quod sicut in creaturis est aliquid *potentionale* quod præsupponitur generationi, et aliquid *formale* quod acquiritur per generationem, et tertio *compositum* ex formali et potentionali, cujus est per se generatio, sic suo modo est in divinis; nam *potentionale*, vel

quasi materia ponitur divina essentia; proprietas personalis est *forma*; et persona divina est quasi *compositum*, quæ includit essentiam et proprietatem personalem. Sicut ergo in creaturis potest dici quod illud quod per se generatur, idest compositum, est de materia; sic in divinis, Filius est de substantia quasi de materia. Quod probatur sic: Filius generatur de aliquo et non de nihilo; sed illud de quo aliquid generatur se habet sicut materia: ergo Filius generatur de essentia, quasi de materia.

Unus alius Doctor tenet eandem Conclusionem, quam probat sic: In creaturis manet idem sub utroque termino generationis. Ex hoc arguitur sic: Quod manet idem sub utroque termino generationis potest dici *subjective generari*; sed essentia divina est hujusmodi; ergo essentia divina generatur subjective, et per consequens est materia vel quasi materia generationis.

Præterea: In eodem est trasmutatio et terminus trasmutationis, sicut in eodem est dispositio et forma ad quam disponit; sed relatio est terminus generationis et est in essentia; ergo generatio quæ est via ad illum terminum est in essentia; ergo essentia est quasi subjectum vel quasi materia generationis.

Præterea: Ubicunque est potentia activa, oportet, quod ponatur potentia passiva illi correspondens; sed in Patre est potentia activa ad generationem; ergo et potentia passiva de qua generat; sed hoc non potest esse nisi essentia; ergo.

Ultimo sic: Si ignis generat ignem de sua substantia, idem faceret quod nunc facit generando de materia aliena; sed quando ignis generat ignem de materia aliena, supponitur subjectum et materia; ergo si generat ignem de sua substantia, tunc ejus substantia esset quasi materia generationis. Ergo similiter in generatione divina Pater generando Filium de sua essentia, ponitur ejus essentia quasi materia.

De Secundo Articulo dico quod contra istam opinionem arguitur multipliciter:

Primo sic: Illud quod se habet in generatione tamquam *terminus formalis*, non se habet ut *materia* vel *quasi materia*; sed essentia est formalis terminus generationis; ergo non se habet ut materia vel quasi materia. — *Major* probatur sic: Quia terminus formalis et materia habent oppositos modos, *tum* quia illud quod est materia generationis est in potentia ad terminum formalem, essentia autem non est in potentia ad seipsam: *tum* quia persona haberet essentiam duplici modo habendi, quod est inconveniens, quia persona haberet essentiam per aliquem modum quo remoto nihilominus haberet. — *Minor* probatur multipliciter; *tum* quia Salvator dicit *Joan. 10. cap.*: Quod dedit nihi Pater *majus* omnibus est; quod autem majus est omnibus, oportet quod illud omnino de se sit infinitum; hoc autem convenit essentiae et non relationi. *Tum* quia nulla entitas habetur per generationem, nisi sit formalis terminus, vel sit con-

tenta in formali termino generationis; sed essentia non continetur sub relatione, quia essentia dicit perfectionem simpliciter, relatio autem non; ergo essentia est formalis terminus generationis. *Tum* quia illa productio non est generatio sed magis esset mutatio ad relationem, nam mutationes et motus specificantur ex terminis, ut patet per Aristotelem et Commentatorem 5. *Phys.*

Secundo principaliter arguitur sic: De ratione materiæ est præexistere; sed essentia non præexistit nisi in Patre; ergo si essentia haberet rationem materiæ vel quasi materiæ, hoc solum est in Patre. *Tum* arguitur sic: Illi acquiritur terminus formalis generationis, cujus est materia; sed in Patre est materia vel quasi materia per te, ut ostensum est; ergo Patri acquiritur terminus productionis. Sed illud cui acquiritur terminus productionis est Filius vel Spiritus Sanctus; ergo Pater est Filius vel Spiritus Sanctus, quod est hæreticum.

Tertio sic: Quando ad productionem effectus concurrunt activum et passivum, prior est naturaliter habitudo activi ad passivum, quam sit utriusque ad productum; ergo si in Patre est foecunditas activa et aliquid correspondens quasi materia ad productionem Filii, prior erit habitudo foecunditatis ad essentiam, quam sit habitudo Patris ad Filium; et cum illa habitudo non sit *rationis* tantum, sequitur quod in divinis sit aliqua relatio *realis* prior illa relatione quæ est Patris ad Filium, quod est falsum.

Quarto sic: Non est imperfectior potentia productiva *ad intra*, quam potentia creativa *ad extra*; sed potentia creativa *ad extra* non præsупponit materiam, nec aliquid quasi materiam; ergo.

Ultimo sic: Secundum Augustinum, ut patet per Magistrum in littera, ita est Spiritus Sanctus de substantia Patris et Filii, sicut Filius est de substantia Patris; sed Spiritus Sanctus, secundum istos, non est de essentia ut de materia, quia productio Spiritus Sancti, secundum eos, est per exsufflationem; ergo Filius non est de substantia Patris, ut de materia vel quasi de materia.

Quantum ad tertium Articulum, sequendo opinionem Doctoris nostri, dico cum Doctoribus etiam antiquis, quod temporibus etiam Augustini nullus fuit ausus nominare in divinis materiam vel quasi materiam. Et tunc pono duo dicta: *Primum* quod Filius non est de substantia Patris quasi de materia. *Secundum*, quod, hoc non obstante, adhuc Filius vere est de substantia Patris.

Primum declaro sic: Generatio in creaturis dicitur, scilicet *mutationem* et *productionem*, et formales rationes eorum sunt ad invicem separabiles, nam *productio* est forma ipsius producti et accidit sibi quod sit cum mutatione, *mutatio* autem est actus subjecti mutabilis quod de privatione transit ad formam; hæc autem duo in generatione creaturarum conjunguntur, et ratio est propter imperfectionem agentis creati, quod semper indiget passo. Si autem generans creatum esset perfectum

agens, et non exigeret materiam *de qua* vel *circa quam* ageret, sed posset producere effectum suum ex se, tunc esset productio sine mutatione. Cum ergo in divinis nihil sit imperfectionis, oportet quod ibi sit productio perfecti sine mutatione; sed materia vel quasi materia non exigitur, nisi ratione agentis imperfecti et ratione mutationis, ergo in productione quacunque divina non oportet ponere materiam vel quasi materiam. — Ex his patet per viam corollarii, quod generatio non transfertur, nec ponitur in divinis sub ratione mutationis, quia isto modo dicit imperfectionem; ponitur autem sub ratione productionis.

Secundum declarandum, scilicet quod Filius vere sit de substantia Patris, debet sic intelligi, ut *ly de* non dicat præcise *originationem*, quia isto modo creaturæ essent de substantia Dei; nec præcise *consubstantialitatem*, quia tunc Pater esset de substantia Filii; sed *ly de* dicit *originationem* et *consubstantialitatem* simul, ut sit sensus: Filius est de substantia Patris, idest originatur a Patre et consubstantiatur ei. Et ex hoc patet quod Filius non est de nihilo, quia si forma præexisteret composito, tunc compositum non dicitur fieri de nihilo, dato quod non præexisteret aliquid quasi materia. Essentia autem ad minus, secundum nostrum modum intelligendi præexistit ut forma, ideo non sequitur quod Filius sit de nihilo, et sic patet ad argumentum primæ opinionis.

Ad argumenta autem alterius opinionis, patet ad *duo prima* dicendo quod non concludunt

nisi de generatione quæ accipitur sub ratione *mutationis*. Dictum est autem quod generatio non transferatur nec ponitur in divinis ratione *mutationis*, sed sub ratione *productionis*.

Ad tertium nego *maiores*, quia primæ potentiæ activæ non correspondet aliqua potentia passiva, quæ sit materia vel quasi materia.

Ad quartum dico quod si ignis esset agens perfectum, et de tota sua substantia generaret ignem, non sic proprie *de* vel *ex* materia, sed ei communicando terminum formalem, quæ est sua substantia, non esset sua substantia in potentia ad formam generandi; Deus autem est tale agens perfectum, non per mutationem agens, ideo communicat essentiam tamquam terminum formalem non præsupposita materia vel quasi materia.

AD PRIMUM PRINCIPALE, patet ex dictis quod ly *de* non dicit præcise consubstantialitatem, sed dicit utrumque. Sub hoc sensu, Filius est de substantia Patris, idest Filius originatur a Patre, et consubstantiatur ei.



Distinctio VI.

Quæritur præterea...

Circa istam Distinctionem 6. quæritur :

QUÆSTIO I.

Utrum Deus Pater genuerit Filium voluntate.

Videtur quod sic per Richardum 6. *de Trin.* Vultis, inquit, audire verbum abbreviatum? ingenitum velle de se habere conformem atque condignum, quod idem mihi videtur quod gignere Filium. Ex hoc arguitur sic: Patrem velle ex se habere conformem est gignere; ergo sicut vult voluntate habere conformem, ita etiam voluntate generat.

2. Præterea, Augustinus *Contra Maxim. lib. 3.* probat Filium esse æqualem Patri sic: Si Pater non gignit Filium æqualem sibi, aut hoc est quia *noluit*, et sic fuit invidus; aut quia non *potuit*, et sic fuit impotens.

3. Præterea: Omne involuntarium est triste; *ex 5. Metaph.* sed nihil est triste in divinis; ergo nec est ibi involuntarium; ergo Pater generat Filium voluntate.

In contrarium est Magister in littera, et probatur per Augustinum in epistola ad Orosium: Voluntas, inquit, Patris præire scientiam non potest.

Et Damascenus dicit quod generatio est opus naturæ.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt tria videnda. *Primo*, si productio Filii sit naturalis. *Secundo*, si possit concedi Patrem producere Filium voluntate. *Tertio*, si illa productio sit necessaria.

De primo dicitur ab omnibus quod sic. Quod probat unus Doctor sic: Productio simpliciter prima est naturalis, quemadmodum natura est prior arte; sed productio Filii est simpliciter prima; ergo.

Alius Doctor probat idem sic: Productio per modum intellectus est naturalis; sed Filius producit per modum intellectus; ergo producit naturaliter.

Alius, scilicet *Scotus* probat hoc idem in Reportatione sua sic: Memoria est principium mere naturaliter producens; sed Filius producit a memoria Patris; ergo producit naturaliter.

Ad evidentiam majorem est sciendum quod ad hoc quod productio sit naturalis requiruntur tria. *Primo*, quod principium sit determinatum ad unum. *Secundo*, quod illud principium sit assimilativum, quia natura est vis insita rebus ex similibus similia procreans. *Tertio*, quod illud principium in sua operatione non requirat intellectum dirigentem in operando, quia illud ex se exit in operationem. Ista autem tria sunt in memoria paterna: est enim principium determinatum ad unum; est etiam principium assimilativum; et est tale principium quod non requirit intellectum extrinsecum dirigentem, sed seipsa exit immediate in intellectionem.

De Secundo Articulo dico: duo sunt quæ faciunt dubium, *primum* si aliquo modo potest concedi quod Pater generet Filium volens, et dato quod sic, sequitur *secundum* dubium: si Pater generet Filium voluntate in ratione principii elicitivi.

Quantum ad primum, dicit Gothfridus *Quolib. 5. q. 4.*, quod Pater non generat Filium aliquo modo volens, quia *intellectio* Patris aliquo modo præcedit quodcumque *velle* Patris, secundum Augustinum *4. de Trin.*; sed intellectio Patris, ut Patris, est gignitio Filii; ergo generatio Filii præcedit quodcumque *velle* Patris. *Minor* probatur, quia ejusdem potentiae non possunt esse duo actus diversi, nam actus distinguitur per potentias *ex 2. de Anima*.

Sed diceres quod generare et intelligere spectant ad potentiam intellectivam, quæ simpliciter est una; ergo intelligere et generare sunt idem. — *Sed hæc positio* non valet, quia habet *minorem* falsam, ideo *consequentia* nulla est. Falsitas autem *minoris* probatur sic: Quando aliqua sic se habent quod unum dicit perfectionem simpliciter et aliud non, illa non sunt simpliciter idem; sed *generare* sive dicere non est perfectio simpliciter, *intelligere* autem est perfectio simpliciter; ergo non sunt simpliciter idem. *Prima pars minoris* probatur sic: quia si generare esset perfectio simpliciter, cum Filius et Spiritus Sanctus non generent, sequitur quod non essent perfecti simpliciter. *Secunda pars minoris* probatur quia Pater quantum ad intelligere est perfecte beatus; beatitudo autem consistit in

perfectione simpliciter; ergo intelligere dicit perfectionem simpliciter.

Ad argumentum autem primæ opinionis, quando dicitur quod potentiæ distinguuntur per actus, dico quod actio in creaturis uno modo accipitur pro actione de *genere actionis*, alio modo pro actu secundo qui est de *genere qualitatis*. Dico ergo quod unius potentiæ est unus *actus*, accipiendo *actum* pro altero istorum modorum; tamen unius potentiæ possunt esse duo actus quorum *unus* corresponderet actui de *genere actionis*, et *alter* correspondeat actui de *genere qualitatis*; et sic est in proposito, quia *dicere* correspondet actui de *genere actionis*, et *intelligere* correspondet actui de *genere qualitatis*. Concedo ergo quod *Pater generet Filium volens*: sed hic sunt tres modi dicendi: *Unus communis* videlicet: quod Pater genuit Filium volens voluntate *consequente*, sed non voluntate *antecedente*. — *Alius modus* dicendi est per distinctionem, quia *ly voluntate* potest teneri vel *ablative* in ratione principii, vel *adverbialiter*, et *primus* intellectus est falsus, *secundus* verus, scilicet Pater genuit Filium voluntate, idest volitive. — *Tertius modus* dicendi est Scoti, quod Pater gignit Filium volens hoc modo, quia in *primo signo* originis. Pater formaliter intelligit, et tunc etiam potest habere actum volendi; in *secundo* autem *signo* originis Pater gignit Filium, et *vult* illam gignitionem volitione habita in *primo signo* originis.

De secundo autem dubio in isto *Articulo*, scilicet si Pater producit Filium voluntate in ra-

tionem principii elicitive, patet per omnes Doctores quod *non*, quia principium elicitivum unius rationis in divinis non potest habere duas productiones adæquatas; sed voluntas est tale principium, et habet productionem adæquatam, sicut est productio Spiritus Sancti; ergo non potest esse principium generationis Filii.

De Tertio Articulo dico quod productio Filii est necessaria, quod

Probatur sic: Necesse esse, si producit, necessario producit; sed Filius est necesse esse; ergo Filius de necessitate producit. Sed sic est in proposito; ergo...

Præterea, infinitum actuale, si producit, necessario producit; sed sic est in proposito.

Ultimo sic: Productio naturalis nullo modo impedibilis est necessaria; sed productio Filii est naturalis, et nullatenus potest impediri; ergo est necessaria. *Prima pars minoris* patet ex dictis in *I. Artic.*: *Secunda pars* probatur sic: Quod enim aliqua actio impeditur, hoc est *vel* quia habet agens contrarium, *vel* propter subtractionem materiæ, *vel* propter corruptibilitatem agentis; sed nulla istarum causarum est in divinis; ergo ista productio non est impossibilis.

Sed occurrit dubium, qua *necessitate* Pater producit Filium. Est autem ad præsens *triplex* necessitas, scilicet *coactionis*, *naturalis determinationis* et *requisitæ perfectionis*. — Modo dico quod Pater non producit Filium necessitate coactionis,

potest tamen dici quod producit eum necessitate *naturalis determinationis*, quia memoria paterna per quam producitur Filius, est determinata ex se ad producendum verbum. *Necessitas* autem tertia, scilicet *requisitæ perfectionis* est duplex: *una* quod hoc esset imperfectum sine isto, *alia* quod ex plenitudine perfectionis hoc redundat in illud, sicut ponit Avicenna 6. *Metaph.* — *De secunda necessitate* certum est quod Pater necessario producit Filium necessitate *requisitæ perfectionis*, quia si non producit Filium, intellectio paterna non esset perfecta, quod sic probatur: Operatio non est perfecta nisi sit in termino; sed si Pater non produceret Filium, ejus intellectio non esset in termino, quia Verbum est terminus intellectionis divinæ; ergo.

Contra hoc arguit Scotus in Reportatione sic: operatio intelligendi est perfectio simpliciter, sicut bonitas; sed posito per impossibile quod Pater non produceret Filium, adhuc esset in Patre perfecta bonitas; ergo. — *Præterea*, Pater non communicat Filio nisi quod habet; sed ante productionem Filii Pater habet intellectionem imperfectam, quia habet eam sine termino per te; ergo Pater communicat Filio intellectionem imperfectam, et sic Filius est imperfectus. — *Ideo dicit* quod in primo signo originis omnia essentialia sunt perfecte in Patre, et in secundo signo communicat Filio; et sic *ratio opinionis* non concludit, quia intellectio in se est in termino perfectionis, dato quod non haberet terminum distinctum.

AD PRIMUM PRINCIPALE potest dici quod Richardus intelligit illud de *voluntate concomitante*. *Alio modo* dicitur negando Richard., quia si illud dicit Richardus, oppositum tamen videtur B. Augustino, cui est magis assentiendum. Dicit enim 3. *de Trin.* quod Filius procedit quomodo *natus*, non quomodo *datus*, idest, non per actum voluntatis cui convenit dare.

Ad secundum de invidia dico quod non valet, quia *invidia* est non tantum subtrahendo bona quæ possent communicari actui voluntatis immediate, sed etiam respectu quorumcumque quæ voluntas potest communicare et non communicat. Nunc autem Pater generat volens, sed non voluntate in ratione *principii elicitivi*, ut patet in 2. *Art.*

Ad tertium, concedo quod generatio Filii non sit *involuntaria*, sed ex hoc non sequitur quod *voluntate* generat. Multa enim facimus quæ non sunt involuntaria, et tamen voluntas non est principium elicitivum respectu illorum.



Distinctio VII.

Hic quæri solet.....

Circa istam Distinctionem 7. quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum potentia generandi in Patre sit aliquid absolutum, vel proprietas personalis.

Et videtur quod sit proprietas personalis per Augustinum 5. *de Trin.* c. 6. Eo, inquit, Pater est, quo est ei Filius; sed Pater paternitate est Pater; ergo paternitate est ei Filius; sed illud quo est ei Filius generat; ergo Pater paternitate generat, et sic potentia generandi est respectus sive proprietas personalis.

2 Præterea, actio propria est a propria forma; sed generare est actio propria Patris; ergo est a proprietate Patris personali. *Major* patet ex 5. *Metaph.* et 2. *Phys.* ubi vult Philosophus quod effectuum universalium sunt causæ universales, et particularium particulares.

3. Præterea, medium est ejusdem generis cum extremis; sed illud quo Pater generat, est medium inter generans et genitum; ergo cum generans et genitum sunt relativa, oportet quod potentia, sive illud quo Pater generat, dicat relationem.

4. Præterea, potentia et actus sunt ejusdem generis *ex 9 Metaph.*; sed actus sive generatio est relatio; ergo potentia generandi est relatio.

Contra, Damascenus, *lib. 1.* dicit quod generatio est opus naturæ; sed non est opus naturæ in ratione generantis, ut patet supra *dist. 5.*; ergo generatio est opus naturæ. in ratione potentiæ vel principii; quo modo ergo erit quid absolutum.

CIRCA HANC QUÆSTIONEM sunt tres Articuli secundum tres opiniones, quarum

Prima dicit quod illud quo Pater generat est essentia. *Quod probatur* sic: Generans assimilatur sibi genitum in forma qua agit; sed Filius assimilatur Patri in essentia; ergo illud quo Pater generat est essentia. — Et *confirmatur* ratio sic: Proprietas personalis in divinis correspondet proprietati individuali in creaturis; sed proprietas individualis creaturarum non est quo creaturæ producunt, sed est natura in qua conveniunt; ergo.

Contra istam opinionem arguitur sic: Omnis forma quæ est principium sufficiens elicativum aliqujus actionis, si per se est, per se potest agere illa actione. *Exemplum* hujus est in calore separato, quia si calor esset separatus posset calefacere; sed essentia divina est principium generationis per te, et constat quod sufficiens; ergo essentia divina posset per se generare, quod est falsum.

Præterea, produciens et forma qua producit habent eandem relationem ad productum; sed Pater qui est produciens, refertur ad Filium realiter; ergo, si essentia est illud quo Pater producit, sequitur

quod illa realitas refertur ad Filium, quod est falsum. *Major* patet *ex 2 Metaph. et 2. Phys.* ubi dicitur quod artifex et ars dicuntur eadem relatione ad artificiatum.

Præterea, productio per prius est *distinctiva* quam *assimilativa*, quia est assimilativa inquantum est forma, est autem distinctiva inquantum est hoc; ergo per prius est productiva inquantum est hoc quam inquantum forma; sed ut est hoc dicit proprietatem personalem; ergo... *Major* patet, nam omnis productio est distinctiva, non autem omnis assimilativa; sed illud est prius a quo non convertitur subsistendi consequentia; ergo productio prius est distinctiva quam assimilativa.

Alia est opinio quod *essentia* est principium *elicitivum* generationis, et *relatio* est principium *determinativum*. Ad cujus evidentiam est notandum secundum istam opinionem, quod omnis actio positiva debet habere principium positivum; sed in divinis non sunt nisi duo positiva, scilicet *essentia* et *relatio*. *Relatio* non potest esse principium *elicitivum* generationis, quia non potest esse nec principium nec terminus motus *ex 5. Phys.* ergo oportet quod *essentia* sit principium *elicitivum*; sed *essentia* est indeterminata ad hanc vel illam productionem, scilicet, generationem et spirationem; ergo oportet quod per aliquid determinetur; sed determinatur per relationem, ergo *relatio* est principium *determinativum*, et *essentia* principium *elicitivum*.

Contra istam opinionem arguitur sic: *Duplex* est indeterminatio *una* est potentiæ activæ illimitatæ ad plures effectus, ut patet in sole; *alia* potentiæ passivæ, ut patet in materia. Tunc arguitur sic: Illud quod est indeterminatum indeterminatione potentiæ activæ, non oportet quod per aliquid determinetur; sed essentia divina est indeterminata indeterminatione potentiæ activæ; ergo essentia non determinatur per relationem.

Præterea, quando aliquid est indeterminatum ad duos vel plures effectus non ex æquo sed secundum ordinem, posito priori, ex se absque alia determinatione producit secundum; sed essentia est hujusmodi respectu generationis et spirationis, quia per prius se habet ad generationem; ergo posita generatione non oportet ponere principium determinativum respectu spirationis.

Præterea, essentia ut essentia, secundum te est principium elicitivum; sed essentia ut essentia non potest determinari per relationem, dicente Damasceno *lib. 1. proprietates*, inquit, *determinant hypostases non naturam.*

Alia est opinio Scoti, quæ *primo* ponit unam distinctionem, *secundo* solvit quæstionem. *Distinctio* est ista, quod potentia multipliciter accipitur. Uno modo *potentia logica*, quæ dicit non repugnantiam terminorum, ut patet 5. *Metaph.* *Alio modo* accipitur *potentia* prout distinguitur contra *actum*, sicut dicitur 4. *Metaph.* quod actus et potentia dividunt ens; et isto modo idem ens, prius

est in potentia quam in actu, et universalis potentia non est in Deo, quia Deus est purus actus. *Alio modo* accipitur *potentia* prout est *principium agendi* et *patiendi*. Et accipiendo potentiam prout est *principium patiendi* non ponitur in Deo, quia potentia illo modo dicit imperfectionem; accipiendo autem potentiam prout est *principium agendi*, sic pariter accipitur dupliciter: uno modo, quantum ad illud quod *per se significat*; alio modo quantum ad illud quod *per se denominat*. Loquendo vero de potentia quantum ad illud quod per se significat, dico quod dicit relationem sive proprietatem sicut potentialitas; loquendo autem de potentia quantum ad illud quod per se denominat, idest loquendo de fundamento proximo illius relationis præcise circumscriptis quibuscunque concurrentibus, tunc Doctor solvit *questionem* et tenet duas Conclusiones: *prima*, quod potentia sic sumpta non dicit relationem; *secunda*, quod dicit quid absolutum.

Prima Conclusio sic probatur: Omnis relatio æque naturaliter respicit suum correlativum proprium; si ergo potentia generandi in divinis diceret relationem, non distinguerentur ibi duæ productiones quarum una est per modum naturæ, alia per modum voluntatis, quod est inconveniens.

Præterea, si talis potentia esset relatio, potentia paternitatis esset simpliciter perfectior filiatione. Probatur *consequentia*. *Primo* sic: Illud quo produciens producit, si non est ejusdem rationis cum forma producti continet eam virtualiter, et est perfectius

ea; sed filiatio non est ejusdem rationis cum paternitate; ergo si paternitas est illud quo Pater generat, sequitur quod paternitas contineat filiationem, et sic est perfectior ea. *Secundo* sic: Filius filiatione nihil producit nec ad intra nec ad extra; sed Pater, per te, producit Filium paternitate; ergo paternitas est perfectior filiatione.

Secunda Conclusio sic probatur: Quod est perfectionis in principio productivo, non tollit ab eo rationem principii productivi; sed communicare se secundum identitatem naturalem et adæquatam ponit perfectionem in principio productivo; ergo non tollit ab eo rationem principii productivi. Sed si per impossibile Deus generaret alium Deum realiter distinctum, divinitas non esset principium generandi. Ergo quamvis Pater generat Filium communicando sibi naturam, propter illam communicationem non est negandum quin essentia et divinitas sint principium generandi.

Præterea, aliquid absolutum est terminus formalis generationis; ergo aliquid absolutum est illud quo Pater generat. *Antecedens* est probatum supra *Dist. 5. q. 2.* — *Consequentia* probatur, quia impossibile est agens vel generans communicare terminum formalem productionis, nisi agat forma æque *perfecta* si agit *univoce*, vel forma *perfectiori* si agit *æquivoce*. Sed in divinis nihil est æque perfectum vel perfectius essentia divina sive absoluto; ergo absolutum est illud quo Pater communicat terminum formalem Filio.

Sed contra istam opinionem adducuntur tria ar-

gumenta facta contra primam opinionem; sed ego dico quod ista argumenta non concludunt; unde respondeo ad ea:

Ad primum, quando dicitur: omnis forma quæ est principium sufficiens etc. dico quod *major* est falsa, nisi illud principium intelligatur elicativum et per se existens, et sit in potentia propinqua ad operandum. Exemplum hujus: species in oculo est principium videndi: tamen si poneretur per se non posset videre, quia non est in potentia propinqua ad videndum nisi in oculo. Ita in proposito, essentia non est in potentia propinqua ad operandum nisi in supposito.

Ad secundum, dico quod *major* est vera in creaturis ubi est distinctio realis inter *causam* et *principium* quo causat, et sic est dependentia essentialis; sed in divinis non est vera, quia nec est ibi dependentia essentialis, nec distinctio realis essentiæ et principii.

Ad aliud, dico quod duplex est *prius*; unum a quo non convertitur subsistendi consequentia, aliud est prius causalitate. Tunc dico quod non semper *prius* secundum *consequentiam* est *prius* secundum *causalitatem*; et ita concedo quod *distinguere* in generatione est prius, idest, communius quam *assimilare*, quia multa distinguuntur quæ non assimilantur; sed distinguere non est prius in generatione quam assimilare, et hoc secundum causalitatem.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod quando *ablativus* construitur cum *verbo*, significat *principium*

agendi, ut: corpus disgregat albedine; quando autem construitur cum *nomine*, tunc non significat principium formale agendi, sed significat *principium formale dandi esse*, ut: corpus est album albedine. Cum ergo dicitur per Augustinum quod Pater est eo Pater quo est ei Filius, verum est formaliter, sed non in ratione principii agendi.

Ad secundum, dicendum quod *commune* est duplex, scilicet per *identitatem* et per *informationem*; vel per alia verba, sic: quod est unum commune *secundum rationem*, tamen numeratum in pluribus secundum rem, et in his vera est propositio Philosophi; alio modo est aliquid commune *secundum rem* nullo modo plurificatum, et hoc tantum est in divinis, et in talibus non est vera propositio Philosophi, quia a tali communi bene potest esse operatio propria.

Ad tertium, dico quod *major* est vera de *medio* quod conficitur ex *extremis*, non tamen est vera de *medio* sumpto per quandam *convenientiam* et *proportionem*, sicut patet quando Angelus intelligit se; nam medium, idest intellectio, est accidens, et extrema sunt substantia. — Vel potest dici quod potentia generandi non est medium inter Patrem et Filium, sed potentia potius se tenet ex parte unius extremi, scilicet ex parte Patris.

Ad ultimum, dico quod *major* est vera de *potentia* quæ opponitur *actui*; talis autem potentia non ponitur in Deo, ut supra patuit in dictis ex tertia opinione.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum generatio divina sit æquivoca vel univoca.

Et videtur quia sit æquivoca, quia illa generatio est æquivoca in qua termini generationis distinguuntur specie; sed paternitas et filiatio sunt termini generationis et distinguuntur specie; ergo est generatio æquivoca. *Minor* patet. *Major* probatur, tum quia non est major differentia in principiis quam in principiatis, tum quia relationes sunt ita idem essentiæ sicut personæ; ergo propter istam identitatem non debet negari differentia specifica relationum sicut nec personarum.

Secundo sic: Ubi duæ productiones differunt specie, ibi producta differunt specie: sed productiones in divinis differunt specie; ergo producta, et per consequens productio est æquivoca. *Minor* patet, quia in divinis non est nisi univoca productio unius rationis. Probatio *majoris*; tum quia aliter non esset proportio productionum in divinis ad producta, tum quia productiones sunt ejusdem rationis cum productis: actus enim distinguuntur per objecta, ex 2. *de Anima*.

Præterea, quod est perfectionis simpliciter est ponendum in Deo; sed in creatura differentia *specifica* est perfectior quam *numeralis*, quia differentia specifica est de perfectione universi, differentia autem numeralis non; ergo differentia specifica est ponenda in productionibus divinis. Sed differentia

specifica ponit generationem æquivocam; ergo generatio divina est æquivoca.

Contra, Augustinus *5. de Trin.* dicit quod Filius est imago Patris, quia similis Patri; sed similitudo præsupponit generationem univocam; ergo generatio divina est univoca.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt duæ opiniones contrariæ. *Una* est Varronis dicentis quod generatio divina est æquivoca; cujus rationes sunt illæ quæ positæ sunt ad primam partem Quæstionis. *Alia opinio* est Scoti, quod generatio divina est univoca, quod probat sic: In supposito genito et generante sunt duo, scilicet natura et proprietas individualis; ergo univocatio debet attendi aut penes *naturam*, aut penes *proprietarytem individualement* sive personalem. Si *primo modo*, habetur propositum, quia cum ibi sit omnimoda identitas in natura, sequitur quod generatio illa sit univoca. Si *secundo modo*, sequitur quod nulla generatio sit univoca, quia proprietates individuales generantis et geniti in nullo conveniunt.

Præterea, generatio est *distinctiva* et *assimilativa*; perfectior autem ratio est in ea assimilandi quam distinguendi, quia assimilare competit sibi tamquam *forma*, distinguere autem competit sibi inquantum *hoc*; sed perfectior est ratio formæ quam sit ratio hæcceitatis; ergo generatio debet dici univoca ex eo quod est assimilativa; sed generatio divina est maxime assimilativa; ergo est univoca.

Præterea omnes conditiones per quas potest pro-

bari generationem esse univocam competunt generationi Filii Dei; ergo est univoca. *Antecedens* patet, quia illa generatio habet perfectissimum terminum, et est assimilativa.

Sequendo ergo istam opinionem potest dici ad rationes primæ opinionis:

Ad primum, dico quod in divinis proprie non est species, nec differentia specifica, nec ratio generis ut patebit in sequenti Distinctione. Bene tamen concedo quod paternitas et filiatio sunt alterius rationis, quia magis distinguitur paternitas a filiatione, quam paternitas a paternitate. Et quando dicitur quod constituta differunt specie, *nego* illud. — *Ad probationem* est dicendum quod aliqua *magis distingu* potest intelligi dupliciter. *Uno modo*, quod in nullo conveniunt; *alio modo*, quod non sunt compossibilia, verbi gratia, ut homo et album plus distinguuntur quam album et nigrum, accipiendo distinctum *primo modo*; sed album et nigrum plus distinguuntur *secundo modo*, sunt enim ejusdem generis, non tamen sunt compossibilia sicut album et homo. Ergo cum dicitur quod non est major distinctio in *principiis* quam in *principiatis*, illud concedo quantum ad *impossibilitatem*, quia sicut impossibile est paternitatem esse filiationem, ita impossibile est patrem esse filium; sed *nego* illam propositionem quantum ad *convenientiam*; nam differentię specificę sunt *primo* seipsis diversę, et in nullo conveniunt, et tamen species constitutę per eas conveniunt in genere.

Ad secundum, quando dicitur quod productio-

nes sunt alterius rationis, *negetur secunda pars majoris*, quia secundum Philosophum 5. *Phys.* per motum *rectum* et per motum *circularem* potest acquiri idem *ubi* numero, et tamen motus rectus et motus circularis tantum differunt quod sunt alterius rationis et quod non sunt ad invicem comparabiles, ut patet 7. *Phys.* Et quando probatur quod aliter non esset proportio producentis ad productum, dico quod non oportet omninodam proportionem hic esse. — Et quando ulterius dicitur quod productiones sunt ejusdem rationis cum productis, *concedo* quantum ad aliquid, quia sic productiones sunt relativæ, ita et producta vel personæ productæ dicuntur relative.

Ad ultimum, dico quod in creaturis differentia *specifica* est perfectior quam differentia *numeralis*; sed in divinis propositio illa non habet veritatem nec evidentiam. Ratio autem quare in creaturis differentia specifica est perfectior quam numeralis hæc est propter finitatem creaturarum, quia nulla creatura est quæ habeat in se entitatem infinitam, ideo quod non est ibi in una specie, ponitur in alia propter majorem perfectionem universi; in divinis autem non est sic, quia ibi ponitur entitas infinita quæ continet in se perfectiones omnium.



Distinctio VIII.

Hic quæritur de veritate.

Circa istam Distinct. 8 quæritur de veritate.

QUÆSTIO I.

Utrum veritas sit principalius in re vel in intellectu.

Et videtur quod *in re*, quia quando aliqua dicuntur ad *convertentiam*, ubi unum est principaliter, ibi reliquum; sed ens et verum dicuntur ad *convertentiam*, et ens principalius est in re; ergo et verum.

Contra Philosophus, 6. *Metaph.* dicit quod verum et falsum sunt in *mente*, bonum et malum, sunt in *re*.

CIRCA HANC QUÆSTIONEM sunt tres opiniones.

Una dicit quod verum et falsum *principalius* sunt in intellectu, *secundario* autem in re, propter duas rationes. *Prima ratio* est: quando aliquid consistit in sola habitudine, ibi principalius est, ubi terminatur; sed veritas inquantum est manifestatio rei ad intellectum consistit in habitudine; ergo ibi principalius est ubi terminatur: sed terminatur ad intellectum; ergo principalius est in intellectu. —

Secunda ratio: veritas secundum rationem suam formalem dicit adæquationem passivam rei ad intellectum; sed ista adæquatio principalius est in intellectu; ergo.

Alia opinio omnino est contraria, quod veritas principalius est in re, secundario in intellectu, propter duo: *Primo*, quia veritas quæ est in intellectu, est propter veritatem quæ est in re, quia ab eo quod res est vel non est, oratio dicitur vera vel falsa; sed propter unumquodque tale et illud magis, ex *1. Post.*; ergo veritas principalius est in re quam in intellectu. — *Secundo*, sic: veritas *signi* est minus principalius quam veritas *signati*; sed veritas quæ est in intellectu est veritas signi, illa autem quæ est in re est veritas signati.

Tertia opinio mediat, et bene, quod veritas potest accipi duobus modis: uno modo *fundamentaliter*, alio modo *formaliter*, ut dicit habitudinem rei ad intellectum. *Primo modo* est in re principalius, et consecutive in intellectu, et isto modo currunt argumenta secundæ opinionis. *Secundo modo* principalius est in intellectu, secundario autem in re, et sic currunt argumenta primæ opinionis, et patet per hoc ad argumenta principalia.

Sed occurrit hic unum dubium, quia ubi est plus de fundamento, ibi est plus de habitudine sive relatione, sicut patet discurrendo per omnes relationes; sed veritas fundamentaliter sumpta est principalius in re; ergo etiam formaliter sive habitualiter sumpta est principalius in re, et sic non

principalius in intellectu. Ad hoc dicitur infra in quæstionibus de relationibus Dei ad creaturam.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur de immutabilitate Dei.

Utrum Deus sit immutabilis.

Videtur quod non, quia motis nobis moventur omnia quæ in nobis sunt, *ex 1. de Anima*; sed Deus est in nobis, et nos sumus mutabiles; ergo Deus est mutabilis.

In contrarium est Magister in littera, qui probat per multas auctoritates Deum esse immutabilem.

IN ISTA QUÆSTIONE conclusio est certa, scilicet quod Deus est immutabilis; sed oportet videre quantum valeant rationes quæ ad hoc adducuntur.

Istam Conclusionem probat Philosophus in 7. et 8. *Phys.*

In septimo probat eam sic: Omne quod movetur ab alio movetur; sed non est abire in infinitum in motis et moventibus; ergo est devenire ad unum movens immobile. *Major* probatur in 1. c. *ejusdem septimi*: quod quiescit ad quietem partis non movetur a seipso sed ab alio; sed omne quod movetur quiescit ad quietem partis; ergo omne quod movetur, ab aliquo alio movetur. *Minor* probatur 3. cap. *septimi* sic: Si est abire in infinitum

in moventibus et motis, tunc motus infinitus est in tempore finito; *consequens* est falsum, ut probatum est 6. *Phys. c. 9.*; ergo et *antecedens*. *Consequens* hujus rationis probatur sic ibidem: Quando aliquid movet ex eo quod movetur simul movet et movetur, ut si *b* movet *a* et movetur a *c*, simul et in eodem tempore, *b* movebit et movebitur, et sic in tota coordinatione moventium et motorum erit. Est autem advertendum secundum Philosophum *ibidem* quod cum *a* movetur a *b*, et *b* a *c* et sic in infinitum quamvis totus motus sit infinitus, motus tamen *a* tantum et cujuslibet per se est motus finitus. Tunc arguitur sic: Motus *a* est finitus; ergo est in tempore finito. Vocetur ergo illud tempus *b*; sed cum movetur *a* per *b* quod est tempus finitum moventur omnia alia moventia et mobilia in illa coordinatione et illa sunt infinita per te, et simul sumpta, et illa faciunt motum infinitum; ergo motus infinitus erit in tempore finito. - *Forte dices*, quod istorum moventium et motorum non est unus motus numero. Hoc improbat Philosophus per hoc quod movens et motum debent esse simul, sicut declaratur per istam rationem. Omne quod movetur, aut movetur a principio *intrinseco* aut a principio *extrinseco*. Sed ea quæ moventur a principio *intrinseco*, patet quod in eis movens et motum sunt simul. Similiter et in his quæ moventur a principio *extrinseco*, movens et motum debent esse simul, quod probatur *ibid.* sic: Quod movetur a principio extrinseco, movetur altero istorum quatuor modorum, scilicet: *pulsione, tractione, vectione*

igine; sed vectio et vertigo reducuntur ad pulsionem et tractionem. In pulsione autem et tractione movens et motum sunt simul, quia pulsio est motus a movente, tractus autem est motus ad ipsum movens; ergo.

Secundo probatur ista Conclusio 8. Phys. c. 7. et 8. per divisionem moventium et motorum sic: primum movens non movetur ab alio nec a se; ergo nullo modo movetur. *Consequentia* patet, *antecedens* probatur:

Quantum ad primam partem sic: Si primum movens movetur ab alio, aut hoc est per accidens aut per se; sed non movetur per accidens, *tum* quia quod per accidens inest, non de necessitate inest, et sic potest non inesse; *tum* quia in motu sunt tria, scilicet *movens*, *instrumentum* et *res mota*; sed *instrumentum* movet et movetur: *res* autem *mota* movetur et non movet; ergo movens movet et non movetur; *tum* quia Anaxagoras posuit intellectum, idest, primam causam, impassibilem et immobilem. Nec etiam *primum movens* movetur per se, quia eodem modo esset in qualibet specie motus, et sic projiciens lapidem projiceretur per se, quod est falsum.

Secunda pars antecedentis, scilicet quod primum movens non movetur a se, probatur dupliciter, *tum* quia relationes oppositæ, scilicet *moventis* et *moti* essent in eodem simul, *tum* quia idem simul esset in actu et potentia. Scotus dicit illam rationem non concludere simpliciter immobilitatem Dei, quia non plus concludit nisi quod primum movens non mo-

vetur, ut corpus, vel ut virtus in corpore; nam sequendo dicta Philosophi non videtur inconueniens aliquid moveri, dato quod non movetur ab alio quod patet ex 1. *Phys. c. 6.*, ubi arguens Mellissum qui dicebat unum ens esse immobile, ait sic: propter quod dicitur ens immobile, si unum omnia; quasi dicat, hoc non sequitur; et subjungit, sicut pars una aquæ cum sit hæc, movetur in illa aqua quare et omnis aqua sic movetur, et amplius subjungit: si unum propter quid alteratio non esset quasi dicat, non sequitur. — *Præterea, 8. Phys. c. 8. 8.*, ubi probat motum localem esse simpliciter primum, dicit quod movens seipsum movet se secundum primum motum. — *Præterea*, suæ rationes nihil concludunt nisi de movente univoco, sicut ipsemet dicit in litera; primum autem movens non est movens univocum sed æquivocum; sed rationes solventur diffuse *lib. 2. dist. 3. q. 1.*: *Utrum Angelus cognoscat se per essentiam.*

Probatur ergo immobilitas Dei ex hoc quod est summe simplex et necesse esse, et arguitur sic: Quod est summe simplex non movetur mutatione accidentali; sed Deus est summe simplex; ergo non movetur mutatione accidentali. — Ulterius, quod est necesse esse non movetur mutatione substantiali, puta de non esse ad esse; sed Deus est necesse esse; ergo non movetur mutatione substantiali. Tunc ultra: Omne quod movetur, aut movetur mutatione substantiali aut mutatione accidentali; sed Deus nec movetur substantialiter, nec accidentaliter, ut probatum est; ergo est immutabilis.

LIB. I SENTENTIARUM

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM dico quod motis nobis omnia quæ sunt in nobis per informationem moventur; Deus autem non est in nobis per informationem, sed per illapsum; quare non valet.

QUÆSTIO III.

*Tertio quæritur de divina simplicitate et quærun-
tur duo. Primo:*

Utrum Deus sit simplex per carentiam omnis compositionis.

Videtur quod non. Quod non est perfectionis non est ponendum in Deo; sed simplicitas non est perfectionis; ergo non est ponenda in eo. Probatio *minoris*: Si simplicitas esset perfectionis, tunc quodlibet habens simplicitatem esset perfectius non habente eam, et sic materia esset perfectior composito, quod est falsum.

In contrarium est Magister in littera, et probatur per Augustinum 6. *De Trin.*: Deus, inquit, summe simplex est.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM præmitto unum, scilicet, quod per summam simplicitatem intelligo carentiam omnis compositionis actualis et aptitudinalis, ita quod habens summam simplicitatem, nec est compositum, nec alteri componibile, et hoc dico propter materiam et relationes creaturarum, quæ quamvis non includant compositionem actualem, includunt tamen potentialem, quia sunt entia al-

teri componibilia. — Hoc præmisso sunt tres Articuli videndi: *primo*, si in Deo est compositio ex materia et forma: *secundo*, si ibi sit compositio subjecti et accidentis: *tertio*, si ibi est compositio generis et differentiae.

Quantum ad primum dico quod in Deo non est compositio ex materia et forma, sicut patet per Philosophum 12. *Metaph.*, et probatur rationibus sic: Causalitas materiae et formæ non est simpliciter prima, quia de necessitate præsupponit causalitatem efficientis et finis, sicut imperfectum præsupponit perfectum; ergo si in Deo est compositio ex materia et forma, illa compositio præsupponit causam effectivam, et sic Deus non esset primum efficiens.

Secundo sic: In eo quod est summe independens non debet poni aliquod dependens; sed materia dependet, Deus autem non est dependens: ergo.

Tertio sic! Necesse esse non est compositum; sed Deus est necesse esse; ergo non est compositus. *Major* probatur, quia illa componentia vel sunt necesse esse, et sic sunt in ultimata activitate vel actualitate, et non faciunt per se unum. Sequeretur etiam quod aliquid esset necesse esse propter duas rationes, quarum una remota, nihilominus esset necesse esse; si autem non esset necesse esse, tunc Deus sive necesse esse includeret possibile esse, quod est inconveniens.

Quarto sic: Infinitum non est alteri componibile; sed Deus est infinitus; ergo. Probatio *majo-*

ris; componibile caret perfectione ejus cum quo est componibile; sed infinitum non caret perfectione; ergo non est alteri componibile.

De secundo Articulo dico duas conclusiones: *Prima* quod in Deo non est compositio ex subjecto et accidente corporali sicut est quantitas. *Secunda* quod non est ibi compositio ex subjecto et accidente spirituali, sicut est intellectio et volitio.

Primam Conclusionem probat Philosophus 8. *Physic. cap. ult.*: Deus habet potentiam infinitam sed potentia infinita non potest esse in magnitudine; ergo Deus non habet magnitudinem. Probatio *minoris*, quia potentia infinita vel esset in magnitudine infinita, et hoc non, quia nulla talis magnitudo est, ut probatur 3. *Phys. tractatu De Infinito*; vel esset in magnitudine finita, et hoc non, quia major virtus est in majori magnitudine; ergo infinita virtus est in infinita magnitudine; ergo. Ratio ista esset efficax, si illa virtus poneretur extensa ad extensionem magnitudinis; sed si ponitur quod non sit extensa, imo quod sit ejusdem rationis in parte et in toto, sicut ponitur de anima rationali quæ tota est in toto et in qualibet parte corporis, tunc argumentum non concludit, quia virtus infinita esset in magnitudine infinita.

Ideo aliter probatur Conclusio sic: Remoto priori removetur posterius; sed compositio ex materia et forma est prior compositione partium quantitativarum, et illa non ponitur; ergo nec ista. — Possunt etiam adduci ad illam Conclusionem rationes

positæ in *præcedenti Articulo*, scilicet ex parte efficientis, et dependentiæ, et necesse esse, et sic infiniti.

Secunda Conclusio hujus Articuli posset etiam probari eisdem rationibus; sed adducuntur speciales rationes Philosophi 12. *Metaph.*, tum quia vileret ejus intellectus, si intelligere esset aliud ab eo; tum quia illud intelligere esset cum labore et fatigatione, quia intellectus ejus esset præcise in potentia contradictionis.

Aliqui probant idem sic: ubi potentia et objectum sunt ejusdem rationis vel idem, ibi actu idem sunt: in Deo idem sunt objectum et potentia intellectus; ergo actus est idem: sic non est actus creaturæ. Sed ratio non valet, quia Angelus intelligit se, et tamen actus intelligendi et essendi non sunt idem specie in Angelo.

De tertio Articulo sunt opiniones:

Una dicit quod in Deo est compositio ex genere et differentia, quia Deus per se est in genere, quod probant per Boetium *lib. 3. de Trin.*, qui videtur ponere duo genera in divinis. — *Præterea* Comment. dicit 10. *Metaph.*, quod Deus est mensura omnium substantiarum; sed unumquodque mensuratur per illud quod est perfectissimum in suo genere; ergo Deus est in genere substantiæ. — *Præterea*, si Deo repugnaret esse in genere, hoc esset propter suam simplicitatem; sed hoc non obstat, quia Angeli sunt simplices, et tamen ponuntur in genere.

Alia est opinio quam teneo, quod Deus non est in genere, quia si Deus esset in genere, tunc maxime esset in genere substantiæ; sed hoc genus dicitur a substando et substat accidentibus, secundum Augustinum 10. *De Trin.*; Deus autem non substat accidentibus; ergo.

Præterea, genus est pars; sed Deus est simplicissimus non habens partem; ergo.

Præterea illud quod se habet per indifferentiam ad quodlibet genus, non est in genere; sed ea quæ dicuntur de Deo sunt hujusmodi, quia essentialia in Deo sunt formaliter infinita; relationes non, quia essentialia dicuntur per indifferentiam ad finitum et infinitum; personalia autem dicuntur per indifferentiam ad infinitum et non ad finitum, genus autem non habet indifferentiam ad illa; ergo. *Major* probatur, quia realitas a qua accipitur genus, est potentiale respectu realitatis a qua accipitur differentia; infinitum autem non est potentiale; ergo. — *Respondeo* quod ratio ista accipit unum falsum, scilicet quod realitas a qua accipitur genus est alia a realitate a qua accipitur differentia. Sed illud non valet, quia est contra Aristotelem 8. *Metaph.*, ubi dicit quod definitio est sermo longus partes habens, et propterea tunc in definitionibus esset nugatio, et *genus* complete definiret sine *differentia*. Sed hoc magis discutietur *Lib. 2. dist. 3. De compositione Angelorum*.

Adducitur autem ab aliis ista ratio: Quod continet perfectiones omnium generum non est in genere; sed Deus est hujusmodi; ergo.

Præterea ultimo arguitur per Avicennam 8. *Metaph. c. 4.*: Necesse esse non est in genere; sed Deus est necesse esse; ergo non est in genere.

Ad primum alterius opinionis. dico quod Boetius non ponit duo genera in divinis, sed duos modos prædicandi scilicet ad se, et ad aliud.

Ad secundum dico quod *mensura* est duplex, intrinseca et extrinseca. *Intrinseca* bene est in eodem genere cum mensurato, sed *extrinseca* non. Deus autem est mensura extrinseca substantiarum, et non intrinseca.

Ad tertium dico quod Angeli non habent illam simplicitatem quam Deus habet; quia in eis cadit compositio ex subjecto et accidente, vel ex materia et forma secundum aliquos.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod *major* potest negari, quia relationes originis non dicunt perfectionem simpliciter et tamen ponuntur in Deo. *Vel aliter* potest dici quod simplicitas proprie sumpta non dicit perfectionem, ut patuit in principio quæstionis, sed dicit carentiam omnis compositionis, ita quod habens eam, nec est compositum, nec alteri componibile: materia autem quamvis non sit composita ex re et re, est tamen alteri componibilis.

· QUÆSTIO IV.

Quarto quæritur:

Utrum cum simplicitate divina stet aliqua distinctio ex natura rei perfectionum attributorum.

Videtur quod non, quia quod tollit summam unitatem non est ponendum in Deo: sed talis distinctio tollit summam unitatem; ergo. *Major* patet, quia ens et unum convertuntur; ergo quod tollit summam unitatem tollit summam entitatem; nihil autem est ponendum in Deo quod tollit summam ejus entitatem: ergo. *Minor* patet, quia contraria in eodem mutuo se expellunt; sed unum et distinctum sunt contraria; ergo ubi est distinctio, ibi non est summa unitas.

In contrarium arguitur, quia si inter attributa non esset aliqua distinctio ex natura rei, tunc uno attributo cognito omnia cognoscerentur, et sic superfluet et investigatio sanctorum et philosophorum qui investigati sunt plures perfectiones attributales in Deo.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM, *primo* ponetur una opinio falsa; *secundo* vera; *tertio* dicetur ad rationes falsæ opinionis.

Quantum ad primum est una opinio Thomæ et Gothfredi, quod inter attributa est tantum distinctio per actum intellectus sive rationis. Et summatim recolligendo rationes doctorum qui istam opinionem defendunt, sunt 18 rationes:

Prima, quia Anselmus dicit in *Monolog. c. 17*; quidquid de summa essentia dicitur, uno modo et una consideratione est.

Secundo sic: Comment. 12. *Metaph. com. 39*. multiplicitas in Deo non est, sed in intellectu.

Tertio sic: quia Augustinus in *lib. De triplici habitaculo* dicit quod sapientia in Deo non est magis sapientia quam bonitas; sed si esset aliqua distinctio inter sapientiam et bonitatem, tunc sapientia esset magis sapientia quam bonitas.

Quarto sic: quod omnino nulla res est, nihil est, per August. *De doct. christ.*; acceptis ergo formalitatibus in suis præcisis rationibus, aut sunt res, aut non res, sive nihil; non nihil; ergo res. Sed sunt plures formalitates; ergo plures res.

Quinto sic: formalitates se habent ad res, sicut inferius ad superius; sed multiplicato inferiori multiplicatur superius, ergo si sunt plures formalitates erunt plures res.

Sexto sic: cujus formalitas est sua realitas, a quo illud distinguitur formaliter et distinguitur realiter; sed cujuslibet attributi cum sit simpliciter simplex, sua formalitas est sua realitas; ergo a quocumque illud distinguitur formaliter, distinguitur et realiter.

Septimo sic: differentia et convenientia opponuntur; ergo sicut convenientia formalis ad realem, ita differentia realis ad formalem; sed quæ conveniunt formaliter, conveniunt realiter; ergo quæ differunt formaliter, differunt et realiter.

Octavo sic: quot modis dicitur unum opposito-

rum, tot modis et reliquum; sed omnis convenientia vel est realis vel rationis; ergo omnis differentia vel est realis vel rationis.

Nono sic: proprietas non excedit suum proprium subjectum, quia dicuntur ad convertentiam; sed differentia est proprietas entis; ergo non excedit rationem entis. Sed omne ens vel est reale vel rationis secundum Philosophum 6. *Metaph.*, qui dividit ens in anima et extra animam; ergo omnis differentia vel est realis vel rationis.

Decimo sic: quando aliquid sequitur ad aliud, eodem utrobique addito, sequitur illud, *ex 1. Prior.*; sed formalitas infert realitatem: ergo differentia formalis infert differentiam realem.

Undecimo sic: Augustinus 15. *De Trin.* dicit quod justitia et bonitas in creaturis non ita sicut in Deo duæ qualitates sunt, sed quæ justitia ipsa et bonitas; sed prædicatio in abstracto non est vera nisi sit per se prædicatio; cum ergo ista prædicatio sit in abstracto; ergo est vera, et sic nulla est ibi distinctio ex natura rei.

Duodecimo sic: quodlibet attributum divinum, quia est realiter infinitum non compatitur secum aliquam realitatem quam realiter non includit; ergo similiter cum quodlibet attributum sit formaliter infinitum, non compatitur aliquid secum quod formaliter non includat.

Dccimo tertio sic: distinctio rei et rei facit compositionem, quia compositio nihil aliud est quam cum alio positio; sed in Deo nulla est compositio; ergo.

Decimo quarto sic: scientiæ secantur quemadmodum et res de quibus sunt, *ex 3. De Anim.*; ergo si est aliqua distinctio media quæ nec est realis nec rationis, erit quædam scientia quæ nec est realis nec rationis, quod est inconueniens.

Decimo quinto sic: inter rem et rationem non cadit medium; ergo nec inter differentiam realem et rationis cadit medium.

Decimo sexto sic: formalitas dicitur a forma, ergo multiplicatis formalitatibus multiplicantur et formæ, quemadmodum multiplicato abstracto multiplicantur concreta; ergo si in Deo sunt plures formalitates sunt etiam plures formæ.

Decimo septimo sic: inconueniens est in Deo ponere summam unitatem et non summam unitatem; sed tu ponis unitatem summam et non summam, quia ponis unitatem realem et formalem quæ est summam, et unitatem realem et non formalem quæ non est summa unitas.

Decimo octavo arguitur per rationem quæ facta est ad principale, quia talis distinctio tollit summam unitatem.

Alia est opinio verior quam sequor, quod inter attributa divina est aliqua non identitas sive distinctio ex natura rei circumscripto omni opere et actu intellectus; et potest ista distinctio vocari modalis vel formalis; non tamen intelligo istam distinctionem per *positionem* sed per *abnegationem*, in quantum hoc formaliter non est illud. Ideo Doctor noster dicit quod melius est uti illa negativa, *non idem* quam *distinctum*. — Conclusio ergo princi-

palis, scilicet quod attributa aliquo modo distinguuntur ex natura rei

Probatur propter Augustinum *Lib. 3. contra Maximinum*. Dicit enim Maximinus Deum non esse simplicem, sed esse ibi tria supposita realiter distincta contra quem ait Augustinus: Si potes, inquit, Deum intelligere magnum, bonum et sapientem *etc.* sine compositione, quomodo non potes intelligere Patrem et Filium et Spiritum Sanctum in una simplici essentia? Sed ista ratio non valet, imo esset falsa consequenter nisi esset ibi aliqua distinctio ex natura rei. Ergo.

Præterea Damascenus *lib. 1. c. 4.*, Si justum et si bonum et si quid tale dixeris, non naturam Dei dicis, sed quæ circa naturam sunt.

Tertio sic: Distinctio attributorum est fundamentum distinctionis emanationum personalium, quia Filius procedit ut *verbum* in intellectu, Spiritus autem ut *amor* in voluntate. Ex hoc arguitur sic: quando aliquid est principium unius productionis respectu cuius aliud non potest esse principium, illa non sunt idem ex natura rei; sed intellectus est principium productivum Verbi, voluntas est principium productivum Spiritus Sancti, et non e converso; ergo. *Respondetur* quod essentia divina cum relationibus principiat illas diversas emanationes. *Contra* omnis relatio æque naturaliter respicit suum correlativum; ergo essentia divina sub ratione harum relationum æque naturaliter respicit illas productiones, et sic non ponitur in Deo duplex productio, scilicet naturalis et libera.

Et præterea in illo primo instanti originis antequam generetur Filius, aut essentia divina eodem modo se habet ex natura rei, aut alio et alio modo; si alio et alio modo, habetur propositum; si eodem modo, ergo Filius ex vi productionis suæ non esset magis imago Patris quam Spiritus Sanctus, quod est contra Augustinum, 7. *De Trin.*

Præterea quarto sic: distinctio præcedens rationem principii distinctivi non est talis per distinctivum; sed distinctio intellectus et attributorum ad essentiam præcedit intellectionem quæ est principium distinctivum eorum quæ distinguuntur secundum rationem; ergo non est per actum intellectus. Probatio *minoris*, quia si nulla distinctio eorum præcederet, ista non magis distinguerentur intellectione quam natura, quia quidquid distinguitur intellectione, ut est omnino indistincta a natura, distinguitur etiam a natura. — *Respondetur* quod argumentum non valet, quia si per impossibile esset sola intellectio ipsa esset nata distinguere, et natura non. *Contra*; quando unum aptum natum est distinguere et aliud non, ista non semper sunt idem omnino; sed intellectus est aptus natus distinguere et natura non, per te; ergo non sunt omnino idem.

Quinto sic: quæ non sunt tantum ad invicem idem, quantum aliquid est idem sibi ipsi, illa non sunt idem ex natura rei omnino; sed intellectus et voluntas sunt huiusmodi; ergo. Probatio *minoris*, quia intellectus divinus sic est idem sibi ipsi, quod intelligit mala, voluntas autem divina non vult mala.

Sexto sic: contradictoria non verificantur de eodem secundum rem; sed contradictoria verificantur de intellectu et voluntate, quia, sicut dictum est, voluntas divina non vult mala et intellectus divinus intelligit mala; ergo. — *Respondetur* quod contradictio tollitur propter diversa connotata. *Sed hoc non valet*, quia intellectus connotat aliquid quod voluntas non connotat; ergo non sunt idem, quia connotare et non connotare sunt contradictoria.

Septimo sic: quæcumque in suis formalibus rationibus distinguuntur, ubicumque sunt ibi distinguuntur; sed attributa in suis rationibus formalibus distinguuntur; ergo.

Octavo sic: quæ non includunt se invicem in suis rationibus definitivis, illa formaliter distinguuntur; sed attributa divina sunt hujusmodi; ergo.

Nono et ultimo sic: de eadem re simplici possunt haberi plures conceptus objectivi, ut patet per Commentatorem 12. *Metaph. com.* 8. Quæro ergo ad quid terminantur illi conceptus, quia vel ad idem penitus, et tunc est nugatio; aut ad aliud et aliud per intellectum fictum, et tunc essent fictivi, vani; aut ad aliud et aliud extremum existens in re, et sic habetur propositum, maxime quia respectu essentiae divinæ simplicis intellectus intuitivus nullam facit distinctionem, nisi secundum quod existens est.

Circa tertium Articulum respondeo ad motiva primæ opinionis:

Ad prima tria sic dico quod ex majori differentia et manifesta concluditur minor quæ est immanife-

sta, ut ex differentia creaturarum concluditur differentia idearum non autem differentia formalis, quia in ordine vel ratione eorum quæ distinguuntur ex natura rei est minima, ideo est immanifesta; nam aliqua distinguuntur ex natura rei potest esse dupliciter scilicet *fundamentaliter* et *formaliter*. Illæ autem auctoritates intelligendæ sunt de identitate fundamentali non formali sive modali.

Ad quartum dico quod potest negari illa propositio disjunctiva, quia attributa in suis præcisis rationibus sunt ultimate abstracta, in quibus non oportet alteram partem contradictionis concedere, per Avicennam 5. *Metaph. c. 1.* — Aliter potest dici concedendo quod sunt res, sed non sequitur: ergo sunt plures simpliciter, immo est *fallacia secundum quid ad simpliciter* arguere ex pluribus modalibus plures res simpliciter.

Ad quintum nego *minorem* in divinis, *tum* propter illimitationem fundamenti ratione cujus identificantur realiter, *tum* quia persona est inferior ad essentiam, et tamen non sequitur: sunt plures personæ, ergo plures essentiæ.

Ad sextum nego *minorem* et ad *probationem*, scilicet quod quodlibet attributum est summe simplex, dico quod hoc non excludit simplicitatem divinam, ut patebit infra in XIII argumento.

Ad septimum, cum dicitur: sicut *convenientia* formalis ad realem, ita *differentia* formalis ad differentiam realem, dico quod illud est falsum quia convenientia formalis includit necessario realem, sed differentia formalis non sic includit realem, quod

patet, quia quæ conveniunt in homine conveniunt in animalitate, et tamen quæ differunt in homine, non differunt in animalitate.

Ad octavum nego illam propositionem quæ dicit quod omnis *convenientia* vel est *realis* vel *rationis*; est enim dare convenientiam *mediam* qua aliquid est idem formaliter sibi ipsi.

Ad nonum dico quod proprietas non excedit suum subjectum; sed ens extra animam dividitur in ens reale et in ens formale sive modale, et ideo ponitur illa non identitas formalis.

Ad decimum nego *majorem* in divinis, quia persona infert essentiam, et tamen non sequitur: si sunt plures personæ, ergo plures essentiæ. Similiter essentialia inferunt essentiam, et tamen non sequitur: sunt multa essentialia, ergo multæ sunt essentiæ.

Ad undecimum dico quod prædicatio in abstracto non est vera, nisi sit per se in primo modo in creaturis; sed in divinis est vera, cujus ratio est infinitas divina propter quam illa realiter identificantur.

Ad duodecimum nego *consequentiam*, quia infinitum adveniens alicui non variat formalem ejus rationem, et quia attributa in suis formalibus rationibus distinguuntur, ideo infinitate adveniente ubicumque sunt formaliter distinguuntur.

Ad decimum tertium nego *majorem*, quia Trinitate simplicissima existente est trium personarum realis distinctio. Ideo est notandum quod illa quatuor habent se per ordinem, *distinctio*, *unio*, *compositio* et *resolutio*, ita quod distinctio est prior unio-

ne, et unio est prior compositione, et compositio est prior resolutione; sed prius potest esse sine posteriori; ergo potest esse *distinctio* sine *compositione*.

Ad decimum quartum dico quod non oportet ponere *scientiam mediam* quæ nec sit realis nec rationis, quia scientia realis non solum est de ente reali sed etiam de modis ertis.

Ad decimum quintum dico quod accipiendo *rem* pro re *reali* et *formali*, non cadit medium inter rem et rationem; sed accipiendo rem pro *reali* tantum, sic cadit medium inter rem et rationem, scilicet formale et modale.

Ad decimum sextum dico: cum dicitur formalitas dicitur a *forma*, dico quod est falsum, sed dicitur vel a *modo reali* secundum aliquos, vel a *quidditate formali* secundum alios, vel a *ratione definitiva* secundum quosdam; dato tamen quod diceretur a *forma*, argumentum adhuc non valet, quia essentialia dicuntur ab essentia, et tamen multiplicatis essentialibus non multiplicantur essentialia. Similiter personalia dicuntur a persona, et tamen in eadem persona sunt multa personalia.

Ad decimum septimum dico quod oportet ibi ponere distinctionem *summam* et *non summam*, sive summum et non summum; nam paternitas et filiatio summe distinguuntur, ita quod non possunt esse in eodem supposito; sed filiatio et spiratio non summe distinguuntur, quia sunt in eodem supposito Filii.

Ad ultimum, quod etiam fuit argumentum principale, nego *minorem*. *Ad probationem* dico quod quæ-

libet *distinctio* opponitur *unitati* nec eam excludit. Est enim *unitas realis* cui opponitur *distinctio realis*; et est *unitas simplicitatis* cui opponitur *pluralitas compositionis*; et est *identitas formalis* cui opponitur *distinctio formalis*; et est *unitas rationis* cui opponitur *distinctio rationis*. Sic ergo *distinctio formalis* non excludit *unitatem realem* et *simplicitatis* de qua arguebatur.



Distinctio IX.

Nunc ad distinctionem personarum etc.

Circa Distinctionem 9. quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum generatio Filii sit æterna.

Videtur quod non 1. Quia ubi est idem esse et duratio; si *esse* habet principium, et *duratio* habet principium; sed in Filio Dei idem est esse et duratio, et esse habet principium, puta Patrem; ergo et duratio habet principium. Sed duratio quæ habet principium non est æterna; ergo ista duratio non est æterna.

2. Præterea *generatio* et *corruptio* sunt mutationes oppositæ; sed corruptionem necessario præcedit esse; ergo omnem generationem necessario præcedit non esse; sed nullum tale est æternum; ergo, etc.

In contrarium est Magister in littera, qui probat quadrupliciter intentum.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt quatuor videnda. *Primo*, sub qua ratione ponitur generatio in divinis. *Secundo*, si illa generatio est æterna. *Tertio*, si est eadem æternitas Patris et Filii. *Quarto*, si in illa æternitate est aliqua prioritas Patris ad Filium.

De primo dico: Generatio in creaturis duo dicit, scilicet *muationem* et *productionem*. Istorum autem sunt aliæ et aliæ rationes formales, et ab invicem sine contradictione separabiles, quia *mutatio* est actus subjecti mutabilis quod transit de potentia ad actum, ut patet 6. *Phys.*; *productio* autem est formaliter ipsius producti, cui accidit quod fiat cum mutatione. — Ad propositum illa applicando, dico quod generatio non ponitur in divinis sub ratione mutationis, quia ut sic dicit imperfectionem propter potentialitatem adnexam, et nihil tale est ponendum in Deo. Ponitur ergo generatio in divinis sub ratione *productionis* ut est terminus producti, et non sub ratione mutationis, ut est subjectum mutati.

De secundo Articulo dico quod generatio Filii est æterna. Probo: Agens ex se sufficiens et a nullo dependens, produciens per modum naturæ et sine motu, habet productionem sibi coævam; sed tale agens est Deus Pater respectu generationis Filii; ergo habet illam generationem sibi coævam. Sed ipse est æternus; ergo ista generatio est æterna. *Major* patet, quia si agens non potest habere effectum sibi coævum, hoc est *vel* quia dependens, *vel* quia insufficiens, *vel* quia non agit per modum naturæ, *vel* quia agit per motum. Omnes autem istæ circumstantiæ excluduntur in *maiore*. Possunt etiam ad istam Conclusionem adduci probabilitates quas adducit Magister in littera. Require ibi.

De tertio Articulo dico quod est eadem æternitas numero Patris et Filii. Cujus ratio est illa: quorum est unum *esse existentiae*, eorum est una duratio, quia duratio respicit *esse existentiae*: sed Patris et Filii est unum *esse existentiae*, non dico *subsistentiae*; ergo eorum est una duratio sive æternitas.

De quarto Articulo sunt opiniones. *Una* dicit quod inter divinas personas est ordo, non tamen cum priori et posteriori, quod probat sic: Ubique est *origo* ibi est *ordo*; sed inter divinas personas est origo; ergo ibi est ordo. Sed ubi *ordo* fundatur supra *idem indivisibile*, ibi non est *prius* neque *posterius*; talis autem ordo fundatur supra *idem indivisibile*; ergo in illo ordine non est ratio prioris et posterioris.

Alia opinio fundatur in dictis Doctoris nostri, quod *prioritas* potest accipi quinque modis, quia est *prioritas durationis, naturæ, perfectionis, rationis et originis*. In divinis autem non cadunt tres primæ prioritates, quia, ut patet per Augustinum *Lib. de fide Petrum*, loquens de tribus personis divinis: Nullus, ait, horum præcedit alium *æternitate*, aut excedit *magnitudine*, aut superat *potestate*. Ponitur autem in Patre *prioritas rationis et originis* respectu Filii, quia agere præsupponit *esse*; sed Pater producit Filium; ergo aliquo modo *ratione* vel *origine* Pater præsupponitur Filio. Per istam *prioritatem originis* nihil aliud intelligo, nisi a quo aliud, et ipsum a nullo, sicut Filius a Pa-

tre, et Pater a nemine. — In isto Articulo accipiat^r illud quod plus placet, quia inferius plus et magis declarabitur *Dist. 12. q. 2.*

AD PRIMUM IN OPPOSITUM dicitur quod est æquivocatio de *principio*, quia ut patet per Philosophum 1. *Phys.* contra Melissum c. 6.; *principium* aliter dicitur de principio *temporis* et *generationis*. — Sed ista solutio non valet, nam verum est in *creaturis* quod aliter est loquendum de principio *temporis* et aliter de principio *generationis*, quia generatio et duratio non sunt idem, cujus contrarium est in proposito; ideo argumentum accipiebat sic: ubi est idem *esse* et *duratio*; si aliquid est principium essendi, est etiam principium durationis. — Ideo dico ad argumentum quod *major* est vera ubi esse geniti præcedit non esse, ita quod ante esse est non esse, quod non conceditur in proposito, quia nullo modo est intelligendum in Filio *non esse* ante *esse*.

Ad secundum dico quod argumentum bene vadit de *generatione* sumpta sub ratione *mutationis*, sed non de *generatione* sumpta sub ratione *productionis* quomodo ponitur generatio in Deo, ut patet ex 1. *Art. hujus Quæst.*



Distinctio X.

Nunc post Filii æternitatem etc.

Circa Distinctionem 10. quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum Spiritus Sanctus producat per actum voluntatis.

Videtur quod non. 1. Quia unius naturæ est unus modus communicandi, secundum Commentatorem 8. *Phys.*; sed natura divina communicatur per actum intellectus; ergo non per actum voluntatis.

2. Præterea, natura est vis insita rebus ex similibus similia procreans; sed Spiritus Sanctus est similis Patri in natura; ergo producit per actum naturæ.

3. Præterea, nihil producit per actum voluntatis nisi præcognitum, secundum Augustinum 15. *de Trin.*; sed Spiritus Sanctus non est præcognitus; ergo. Probatio *minoris*: Non enim præcognoscitur cognitione *abstractiva*, quia ista est imperfecta; nec *intuitiva*, quia illa est respectu objecti existentis, sed Spiritus Sanctus non existit antequam producat; ergo.

In contrarium est Augustinus 15. *de Trin.* ubi

dicit: Spiritus Sanctus exit quomodo datus; sed exire per modum doni, est exire per actum voluntatis; ergo.

Præterea, sicut se habet intellectus ad generationem Filii, ita voluntas ad productionem Spiritus Sancti; sed generatio Filii est per actum intellectus; ergo productio Spiritus Sancti est per actum voluntatis.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM quatuor sunt videnda. *Primo*, si in Deo est voluntas. *Secundo*, si voluntas est in Deo sub ratione principii productivi. *Tertio*, si Spiritus Sanctus producit per actum voluntatis. *Quarto*, removebuntur aliqua dubia.

De primo dico quod in Deo est voluntas, quod probatur sic: In ente perfecto simpliciter est omnis perfectio simpliciter, alias non esset perfectum simpliciter; sed Deus est perfectus simpliciter; ergo in eo est omnis perfectio simpliciter. Sed voluntas est perfectio simpliciter; ergo est in Deo. *Probatio assumpti*: perfectio simpliciter est illa quæ in quolibet est melius ipsum quam non ipsum, secundum Anselmum in *Monologio*; sed voluntas in Deo est melior quam non voluntas; ergo.

Præterea, beatitudo non est sine actu intellectus et voluntatis, ex 10. *Ethic.*; sed in Deo est perfecta beatitudo; ergo in eo est actus voluntatis, et per consequens voluntas.

Tertio probatur illa Conclusio a Thoma 1. p. q. 19. a. 1. sic: Sicut appetitus sensitivus sequitur co-

gnitionem sensitivam, ita appetitus intellectivus sequitur cognitionem intellectivam; sed ubicunque est sensus, ibi est appetitus sensitivus, ex 2. *de Anima*; ergo ubicunque intellectus, ibi est appetitus intellectivus sive voluntas. Sed in Deo est intellectus; ergo est in eo voluntas.

De secundo Articulo patet satis per hoc quod dictum est supra *Dist. 2. quæst. ult. art. 3.* Require ibi.

De tertio Articulo dicit una opinio quod essentia divina est immediatum principium harum productionum, scilicet generationis et spirationis, et sic Spiritus Sanctus producit immediate per actum naturæ. Quod autem essentia divina sit immediatum principium harum productionum, probatur:

Primo sic: Fœcunditas in divinis proportionatur fœcunditati in creaturis; sed in creaturis fœcunditas est per aliquid prius in intellectu et voluntate, quia convenit aliquibus quæ carent intellectu et voluntate; ergo fœcunditas in divinis est per aliquid prius in intellectu et voluntate; sed illud est natura; ergo, etc.

Secundo sic: Istæ productiones sunt determinatæ ad unum; ergo habent principium determinatum ad unum. Sed intellectus et voluntas cum sint potentiæ rationales non determinantur ad unum quia valent ad opposita per Philosophum 9. *Metaph.*, natura autem determinatur ad unum; ergo.

Tertio sic: Per principia harum productionum

communicantur personis divinis productis perfectiones divinæ; sed intellectus et voluntas non includunt secundum se omnes perfectiones divinas; ergo non communicantur personis productis omnes perfectiones divinæ, quod falsum est.

Istam opinionem non teneo quia destruit magnam partem libri beati Augustini de Trinitate; dicit enim 15. de Trin. quod Spiritus Sanctus exit quomodo datus.

Præterea fœcunditas in divinis correspondet fœcunditati in creaturis per te; sed fœcunditas in creaturis non est natura, quia per te forma accidentalis est principium productivum substantiæ, sicut ponis exemplum de calore; ergo fœcunditas productionis non est natura immediate in Deo.

Præterea, essentia divina est immediatum principium harum productionum; sed in essentia divina *ut sic*, non est ordo; ergo inter istas productiones non erit ordo.

Præterea, essentia divina est omnino secundum se ejusdem rationis; ergo istæ duæ productiones erunt ejusdem rationis.

Dico ergo quod essentia divina non est immediatum principium harum productionum, quia sicut supra dictum est, Filius ex vi suæ productionis non esset magis imago Patris quam Spiritus Sanctus, quod est contra August. 7. de Trin. cap. ultimo. Et sic pono quod Spiritus Sanctus *producitur per actum voluntatis*. Hoc sic declarat Doctor noster: Quia quidquid de ratione sua formali est principium productivum, ubicunque est sine imperfectione prius-

quam intelligatur habere productum adæquatum, potest producere, et si est necesse esse necessario producit. Sed in Deo est voluntas fœcunda sub ratione principii productivi ex *præced. Artic.* et est necesse esse; ergo habens eam necessario producit isto modo, quemadmodum voluntas finita habens objectum amabile finitum et adæquatum producit amorem finitum, ita voluntas infinita sicut est voluntas divina habens objectum amabile infinitum, producit amorem infinitum adæquatum. Sed infinitum est per se subsistens et habet amorem infinitum per se subsistentem: hunc amorem per se subsistentem dico Spiritum Sanctum.

Ad primum alterius opinionis nego *maiores* si intelligitur *omni modo*, quia in nobis per intellectum et voluntatem producitur aliquid *inhærens*, in Deo autem aliquid *subsistens*. Et iterum dato quod esset vera, argumentum esset contra eos, sicut patet per instantiam factam de calore.

Ad secundum dico quod voluntas respectu productionis *ad intra* est determinata ad unum. Et cum dicis quod sunt opposita, concedo respectu eorum quæ sunt *ad extra*.

Ad tertium dico quod propter infinitatem identificantur omnia realiter in Deo, et ideo per illa principia communicantur personis divinis productis omnes perfectiones.

De quarto Articulo occurrunt duo dubia. *Primum* quomodo voluntas divina sit principium communicandi naturam cum hoc non competat

voluntati creaturæ. *Secundum dubium* est si productio Spiritus Sancti est necessaria, et quomodo ista necessitas stat cum libertate.

Ad primum dicitur dupliciter. *Uno modo*, per viam Magistri Henrici de Gandavo, quod *natura* in divinis accipitur quadrupliciter: *Uno modo* dicitur natura essentia in qua tres personæ existunt. *Secundo modo* dicitur natura principium activum naturale cui competit assimilare, et sic dicitur essenziale contractum ad notionale. *Tertio modo* dicitur natura quælibet vis naturaliter existens in natura primo modo dicta. *Quarto modo* dicitur natura incommutabilis necessitas ordinata ad aliquem actum. — Ad propositum dico quod intellectus et voluntas sunt principia communicandi divinam naturam non inquantum intellectus et voluntas, sed inquantum natura *tertio modo* dicta per coassistentiam naturæ *primo modo* dictæ.

Alio modo dicitur secundum viam Scoti quod voluntas est principium communicandi naturam divinam non voluntas ut voluntas, sed voluntas ut infinita, quæ infinitas est proprius modus voluntatis divinæ sicut cujuslibet attributi, et hoc dicebatur in *præced. Artic.*, quod voluntas est principium amoris adæquati, quia quemadmodum amor est infinitus, ita et voluntas est infinita et e converso.

Si objicias quod infinitas est ejusdem rationis cum intellectu et voluntate, ergo etiam productiones sunt ejusdem rationis. — *Præterea*, quod repugnat alicui secundum suam rationem absolutam, non competit sibi propter infinitatem, quia infinitas non dat

activitatem alicujus alterius virtutis, sed dat intentionem in se; sed voluntati repugnat secundum rationem absolutam communicare naturam, quia tunc etiam competeret creaturæ; ergo. — *Præterea*, unde voluntas habet istam infinitatem? Si habet ex se, ergo ubique habet, quod est falsum; si ab essentia, ergo concurrit coassistentia naturæ secundum præcedentem opinionem.

Ad primum dicitur quod istæ productiones non distinguuntur ratione *infinitatis* quæ est in principiis, sed ratione *libertatis* quæ est in voluntate et *naturalitatis* quæ est in intellectu. — *Ad secundum* nego *minorem*; non enim repugnantia est ibi ratione voluntatis ut sic, sed ratione libertatis supervenientis. — *Ad tertium* dico quod voluntas habet infinitatem fundamentaliter ab essentia, et sic fundamentaliter ibi requiritur, sed formaliter habet a se.

Quantum ad secundum dubium principale istius Articuli dico quod productio Spiritus Sancti est necessaria. *Probo*, quia summe perfecto convenit nobilissima productio; sed productio necessaria est nobilissima; ergo. — *Præterea*, necesse esse si producit, necessario producit; sed Spiritus Sanctus est necesse esse; ergo necessario producit. *Notandum* autem quod illa necessitas non est coactionis sed est naturalis determinationis, vel secundum aliquos, requisitæ perfectionis, sicut expositum est supra, *Dist. 6. art. 2.*

Sed adhuc remanet dubium quomodo ista necessitas stet cum libertate; ponitur enim voluntas

divina summe libera. Ad hoc respondetur quadrupliciter:

Unus dicit quod voluntas potest considerari dupliciter: *Uno modo* ut natura, et sic producit de necessitate. *Alio modo* inquantum libera est, et sic producit contingenter, et sic non est principium Spiritus Sancti.

Alius dicit quod licet sit necessitas ut actus tendit in objectum suum, tamen non est necessitas ut actus elicitur a potentia.

Alius dicit quod voluntas ut elicit actum est ibi libertas; ut autem se terminat vel firmat in actum, sic est ibi necessitas.

Doctor autem noster dicit sic quod ibi est libertas et necessitas, quia sicut natura habet suam propriam necessitatem et suam contingentiam inquantum potest deficere, ita libertas habet suam necessitatem et suam contingentiam: qui potest capere capiat, sicut dicit ipsemet in *sua Reportatione* nam necessitas naturalis non stat cum libertate, sed necessitas voluntatis bene stat cum libertate.

AD PRIMUM PRINCIPALE dictum est *Dist. 2.* quod non est inconveniens eandem naturam communicari duabus productionibus, sicut idem *ubi* numero acquiritur per motum rectum et circularem ex *5. Phys.*, qui motus tantum distinguuntur quod non sunt ad invicem comparabiles, ex *7. Phys.*

Ad secundum dico quod ex illa definitione habetur quod Spiritus Sanctus ex vi suæ productionis non est imago Patris, quod conceditur per Augustinum *7. de Trin.*

Ad Tertium dico quod aliud est esse amorem præcognitum, et aliud est objectum præcognosci; dico enim quod ad actum amoris necesse est ob-
jectum esse præcognitum, sed non oportet ipsam dilectionem esse præcognitam. Sic in proposito, objectum est præcognitum, puta essentia divina, sed non oportet dilectionem ipsam, scilicet Spiritum Sanctum esse præcognitum; quare etc.



Distinctio XI.

Nunc dicendum est Spiritum Sanctum esse etc.

Circa istam Distinctionem II. quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum Spiritus Sanctus procedat a Filio.

Videtur quod non, per Damascenum *Lib. I.*: Spiritum, inquit, Sanctum ex Patre dicimus, ex Filio non dicimus.

2. Præterea, quod quiescit in aliquo non exit ab eo; sed Spiritus Sanctus quiescit in Filio, ut dicitur in legenda S. Andreæ; ergo.

In contrarium est Symbolum Athanasii ubi dicitur: Qui a Patre Filioque procedit.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM, *primo* ponitur error Græcorum, *secundo* veritas Latinorum, *tertio* solutio argumentorum.

Quantum ad primum dicunt Græci quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et non a Filio quod probant

Primo sic: Nihil est ponendum circa articulos fidei quod non est expressum in Evangelio; sed

Spiritus Sanctum procedere a Filio non est expressum in Evangelio; ergo.

Secundo sic: Sicut est in imagine creata, ita ponitur in imagine increata sive in Deo; sed in imagine creata, idest in nobis, amor non procedit a verbo; sed Spiritus Sanctus dicitur amor, verbum autem dicitur Filius; ergo.

Tertio sic: Si spiratio passiva est propria uni personæ; ergo et activa. *Consequentia* probatur: quia quælibet istarum relationum est æque perfecta et æque incommunicabilis.

Quarto sic: Nihil omnino simplex est a pluribus producibile, alias esset major simplicitas in principio quam in principio; sed Spiritus Sanctus est omnino simplex; ergo non est a pluribus suppositis producibilis.

Quinto sic: Aut Pater sufficienter spirat Spiritum Sanctum, aut insufficienter; non insufficienter; ergo sufficienter, et sic non producit eum Filius, quia vanum est fieri per plura quod potest fieri per pauciora, ex 1. *Phys.*

Ultimo sic: Non est minoris perfectionis in Filio intellectus quam voluntas; sed per intellectum Filius non producit Verbum; ergo nec per voluntatem producit Spiritum Sanctum.

De secundo Articulo dico istam opinionem esse falsam sicut patet per multas auctoritates quas adducit Magister in littera, et per determinationem Ecclesiæ, ut patet *Extra de summa Trinit.* Et illa

est maxima auctoritas, ut ponit Augustinus contra *Epist. Fundamenti*.

Adducuntur etiam ad hoc rationes Rich. 6. de Trin., ubi probat eam tripliciter:

Primo sic: Filius est perfecta imago Patris; sed non esset perfecta imago Patris nisi produceret Spiritum Sanctum; ergo.

Secundo sic: Eadem est potentia in Patre et Filio; sed non esset eadem potentia in eis, si Filius non produceret Spiritum Sanctum sicut et Pater; ergo.

Tertio sic: Inter personas divinas debet esse summa germanitas; sed non esset summa germanitas nisi *vel* Spiritus Sanctus produceret Filium, *vel* e converso. Sed Spiritus Sanctus non producit Filium; ergo Filius producit Spiritum Sanctum.

Aliter probatur illa Conclusio a Thoma:

Primo sic: Si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, non distingueretur ab eo realiter; sed hoc est falsum; ergo. — *Sed hæc ratio non valet, quia major est falsa, ut patebit in seq. Quæst.*

Adducitur alia ratio taliter: In essentialiter ordinatis ultimum non reducitur ad primum nisi per secundum; ergo persona Spiritus Sancti non reducitur ad primam scilicet personam Patris, nisi per Filium; ergo procedit ab eo.

Ultimo sic: Perfecte volitum præsupponit perfecte cognitum; sed Spiritus Sanctus est perfecte volitus; ergo præsupponit Filium qui est perfecte cognitus. — *Sed nec istæ rationes concludunt, quia non plus habetur ex eis; nisi quod Spiritus Sanctus*

præsupponit Filium. Sed aliquid potest esse præsuppositum alteri, et tamen non esse principium productivum perfectum illius.

Et ideo adducitur ultima ratio talis: Habens principium productivum perfectum priusquam intelligatur habere productum adæquatum, potest illo principio producere, si non dependeat, et si est necesse esse, necessario producit. Sed Filius habet principium productivum Spiritus Sancti priusquam intelligatur productum poni, et non dependet. Ergo. *Minor* patet, nam spiratio præsupponit aliquo modo generationem; in illo autem priori communicatur Filio omnis perfectio absoluta sicut est voluntas fœcunda quæ est principium Spiritus Sancti.

Assumptum melius declarabitur infra *Dist. 12. in fine*. Et nunc probatur breviter sic: Actus primi perfecti qualem ordinem habent inter se, talem ordinem habent in eliciendos suos actus. Sed in Patre intellectus et voluntas sunt perfecti actus, et habent quemdam ordinem, quia fœcunditas intellectus constituit Patrem non autem fœcunditas voluntatis. Ergo. — *Confirmatur* ab aliis: quia sicut velle ad intelligere, ita spirare ad generare; sed velle necessario præsupponit intelligere; ergo spirare præsupponit generare.

De tertio Article, ad primum opinionis Græcorum negatur *major*, nam Christum descendisse ad inferna est articulus fidei, et tamen non est expressus in Evangelio, unde multa tradita sunt quæ non sunt expressa in Evangelio, et ista multa

quædam per scripturam, quædam per consuetudinem secundum quod opportunitas temporis exigebat quando novæ hæreses exurgebant.

Ad secundum dico quod non est simile, quia in creaturis non communicatur verbo fœcunditas voluntatis; in divinis autem propter infinitatem fit communicatio Verbo.

Ad tertium, negatur *consequentia*, quia natura divina non potest pluribus productionibus haberi in una persona, potest tamen una persona communicare pluribus productionibus naturam.

Ad quartum, nego *majorem* quando supposita producentia producunt unico principio et unica productione, sicut Pater et Filius se habent in productione Spiritus Sancti.

Ad quintum, dico quod Pater sufficienter producit, et Filius similiter, sed non duabus productionibus, sed unica tantum et unico principio.

Ad ultimum dico quod in Filio non est ita fœcunditas intellectus, sicut voluntas, quia intellectus ut communicatur Filio habet terminum adæquatum, voluntas vero non.

AD PRINCIPALIA ARGUMENTA dicitur uno modo, quod Damascenus et alii fuerunt illius opinionis. — Aliter dicitur quod voluntas quæ est principium Spiritus Sancti est in Filio a Patre, in Patre autem a nullo, et ideo dicit: *ex Patre dicimus*, accipiens voluntatem pro Spiritu Sancto qui etiam, ut quiescit in Filio, est a Patre. — Aliter potest dici secundum viam Magistri Alexandri antiqui *in 1.*

part. Sum. q. 43. art. 9. quod processio in creaturis uno modo dicitur in exitu motus localis qui est a termino *a quo* ad terminum *ad quem*; alio modo dicitur in exitu causati a causa, et sic requirit tantum terminum *a quo*. Græci autem transtulerunt nomen processiois in divinis a processione *primo modo*, et secundum istum modum negant Spiritum Sanctum procedere a Filio. Latini autem acceperunt processionem Spiritus Sancti *secundo modo*.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur, dato quod Spiritus Sanctus non procederet a Filio.

Utrum distingueretur realiter ab eo.

Videtur quod non, quia Damascenus dicit *Lib. 1.* quod omnia sunt unum in divinis, ubi non obviat relationis oppositio. Sed si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, non haberet relationem oppositam ad ipsum. Ergo non distingueretur realiter.

Contra Augustinus *15. de Trin.* dicit: Spiritus Sanctus non est Filius, quia exit quomodo datus non quomodo natus.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt duæ opiniones contrariæ.

Una Thomæ, 1. p. q. 36. art. 2. ubi dicit quod si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, non distingueretur a Filio, quod confirmant aliqui tripliciter:

Primo sic: Relatio aut distinguit secundum *esse*

aut secundum *quidditatem*; non secundum *esse*, quia sic transit in essentiam; ergo secundum *quidditatem*. Sed secundum quidditatem tantum respicit oppositum; ergo tantum distinguit ab opposito. Sed si Spiritus Sanctus non procederet a Filio non haberet relationes oppositas; ergo.

Secundo sic: Si relationes disparatæ possent sufficienter distinguere personas, cum in Patre sint duæ relationes tales, puta *generatio* et *spiratio activa*, tunc Pater esset duæ personæ quod falsum est.

Tertio sic: quando aliqua *conveniunt* in aliquo communi et *differunt*, oportet quod differant per differentias proprias cadentes in aliquo communi, sicut patet de homine et equo convenientibus in animali, et differentibus per rationale et irrationale; sed Filius et Spiritus Sanctus conveniunt in essentia; ergo si differunt, oportet quod differant per differentias proprias. Sed istæ sunt relationes originis; ergo si non est origo in eis, sequitur quod nec distinctio.

Alia opinio quam teneo dicit oppositum scilicet quod Spiritus Sanctus si non procederet a Filio adhuc distingueretur ab eo realiter, quod probatur

Primo sic: Quocunque aliquid formaliter constituitur in esse, eodem etiam distinguitur ab omni alio; sed Filius filiatione constituitur in esse filiali; ergo filiatione distinguitur ab omni eo quod non est Filius et sic etiam distinguitur a Spiritu Sancto, dato quod non procederet ab eo. *Major* patet, quia eodem est aliquid ens et unum ens *ex 4. Metaph.*;

et si unum, ergo indistinctum in se et distinctum ab omni alio. *Minor* probatur, quia Filius aut *filiatione* est filius, aut *spiratione activa*; non spiratione activa, quia illa est communis sibi ipsi et Patri; ergo Filius filiatione constituitur in esse filiali.

Secundo sic: Productiones totales habent terminos totales distinctos, quia aliter idem terminus totalis haberet esse a duabus productionibus totalibus; sed generatio et spiratio sunt hujusmodi; ergo non sunt ad eundem terminum totalem.

Tertio sic: Si Spiritus Sanctus procederet a Filio et non a Patre, adhuc distingueretur a Patre realiter, quia si detur oppositum, cum Spiritus Sanctus sit productus a Filio, Pater esset a Filio; ergo similiter si procederet a solo Patre et non a Filio adhuc distingueretur a Filio realiter. — Et ideo est notandum quod aliqua possunt distingui realiter vel per relationes oppositas vel per relationes disparatas; et tunc facta hypothesi, scilicet quod Spiritus Sanctus non procederet a Filio, licet non distinguerentur per relationes oppositas, distinguerentur tamen realiter per relationes disparatas.

Et per hoc ad primum alterius opinionis, quando dicitur quod aut relatio distinguit secundum esse aut secundum quidditatem, *concedo* quod distinguit utroque modo. *Tu dicis* non, quia transit in essentiam; *concedo* quod transit *realiter*, sed manet formaliter, et sic distinguit non solum a relatione opposita, sed etiam disparata.

Ad secundum nego *consequentiam*, quia rela-

tiones disparatæ activæ non sunt constitutivæ diversarum personarum sicut generare et spirare in Patre; sed relationes disparatæ passivæ sunt personarum constitutivæ sicut patet de generari et spirari.

Ad tertium concedo quod Filius et Spiritus Sanctus distinguuntur per differentias proprias, sed illæ non sunt relationes originis oppositæ sed relationes disparatæ.

Et eodem modo dicitur ad argumentum principale.



Distinctio XII.

Item quæritur utrum Pater et Filius spirent Spiritum Sanctum.

Circa istam Distinctionem 12. quæritur primo.

QUÆSTIO I.

Utrum Pater et Filius spirent Spiritum Sanctum inquantum sunt unum, vel inquantum sunt distincti.

Et videtur quod inquantum sunt *distincti*, quia actio est suppositi; ergo plurium suppositorum est una actio. Sed Pater et Filius sunt distincta supposita; ergo non spirant una spiratione, et sic spirant Spiritum Sanctum inquantum distincta.

Contra. Augustinus 15. *de Trin.* dicit: Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unum principium creaturæ; sed creaturæ producuntur ab eis inquantum unum; ergo.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt tria videnda. *Primo*, si Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti. *Secundo*, si principiant ipsum inquantum sunt unum vel inquantum distincti. *Tertio*, si principiant ipsum uniformiter.

De primo dico quod sic. Cujus ratio est quia Pater generando Filium communicat ei omnem perfectionem absolutam quæ ei non repugnat, et sic communicat ei voluntatem fœcundam, quæ est principium Spiritus Sancti. Cum igitur sit eadem voluntas fœcunda in Patre et Filio, sequitur quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

Confirmatur per hoc quod habetur *Extra. 6. Decretalium, De fide catholica*, ubi ait Gregorius: fidei ac devota professione fatemur quod Spiritus Sanctus æternaliter ex Patre et Filio, non tamquam a duobus principiis, sed tamquam ex uno principio unaque spiratione procedit.

De secundo Articulo sunt tres modi dicendi. *Unus* est Thomæ *part. 1. q. 36. a. 4.* quod quantum ad vim spirativam Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio inquantum unum, sed quantum ad supposita producentia Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio inquantum sunt distincti.

Alius modus dicendi est quod Pater et Filius producant Spiritum Sanctum inquantum unum omnino. Cujus ratio est quia *ly inquantum* reduplicat causam formalem; sed eadem est causa sive voluntas in Patre et Filio respectu Spiritus Sancti; ergo producant ipsum inquantum unum.

Tertius modus dicendi est quod actus spirandi potest considerari præcise in se, et sic non producant Spiritum Sanctum inquantum unum, nec inquantum distincti, sed abstrahit ab utroque, sicut ponit Avicenna 3. *Metaph.* de equinitate quæ ab-

strahit ab uno et multis. Alio modo potest considerari actus spirandi inquantum simplex et perfectus, et quia hoc est ex unitate principii, ideo produciunt inquantum unum.

De tertio Articulo dico quod actus spirandi in proposito potest considerari tripliciter, vel in se, vel inquantum est terminus, vel inquantum comparatur ad supposita agentia. *Duobus primis modis* Pater et Filius uniformiter spirant Spiritum Sanctum, sed *tertio* non, quia quod Pater spirat habet a se, Filius autem habet a Patre.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM dico quod plurium suppositorum non potest esse una actio, si agant distinctis principiis *quo*; sed quando agunt in eodem principio *quo*, tunc possunt habere unam actionem; sed sic est in proposito, quia in Patre et Filio est penitus eadem voluntas fœcunda, et tunc talium principiorum vel suppositorum potest esse una actio.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum generatio Filii præcedat productionem Spiritus Sancti.

Videtur quod non, quia qualis est ordo in principiis, talis est ordo in principiatibus; sed principium generationis non præcedit principium spirationis; ergo. Probatio *minoris*: Principium generationis est

natura, sive intellectus qui non præcedit voluntatem quæ est principium spirationis.

Contra. Sic se habet generatio ad spirationem sicut generatum ad spiratum; sed generatum præcedit spiratum, cum sit ejus principium; ergo.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt duæ opiniones contrariæ. *Una* dicit quod in divinis nulla est prioritas *naturæ* sed solum *rationis* sive intellectus, sicut fuit supra expositum *Dist. 9. Require.* — *Alia opinio* dicit quod est aliqua prioritas *originis*, et ponit quod generatio præcedit spirationem, quod probat multipliciter.

Primo sic: Quando aliquæ productiones sic se habent ad invicem quod terminus unius productionis est principium alterius, una præcedit origine aliam; sed terminus generationis, puta Filius, est principium spirationis; ergo.

Secundo sic: Illa processio quæ completur et stat in dualitate est prior processione quæ completur et stat in trinitate, quemadmodum binarius est prior ternario; sed generatio Filii completur in dualitate, processio autem Spiritus Sancti in trinitate; ergo.

Tertio sic: Ubi principia non se habent per æqualitatem, ibidem emanationes non se habent per æqualitatem, nec principiata; sed principia istarum emanationum non se habent per æqualitatem ad suppositum, quia intellectus fœcundus est prior voluntate, quod patet, per hoc quia intellectus fœcundus constituit Patrem, voluntas autem fœcunda non, cum sit communis sibi et Filio; quare, etc.

Ultimo sic: Quando suppositum absque ordine indifferenter respicit plures actus, potest unum eorum ponere altero non posito, et e converso. *Exemplum*: homo indifferenter se habet ad videre et audire, ideo potest videre non audiendo, et audire non videndo; ergo si Pater sine ordine respicit istas productiones potest ponere unam, altera non posita, et sic potest spirare Spiritum Sanctum, dato quod non generet Filium.

Sed istud argumentum implicat dubium unum non prætermittendum, scilicet si Pater non generaret Filium, utrum posset producere Spiritum Sanctum? Et dicunt aliqui quod sic.

Primo quia Pater est principium totius deitatis et ita habet omnem fœcunditatem apud se; ergo circumscripto Filio potest producere Spiritum Sanctum. — *Præterea*, non sunt magis indivisi actus secundi, quantum ad separabilitatem, quam actus primi; sed actus primi in Patre, puta esse ingenitum, esse patrem, possunt separari per Augustinum 15. *de Trin.* qui dicit quod si Pater non genuisset Filium, nihil prohiberet ipsum ingenitum esse, ergo similiter in istis actibus secundis poterit esse spirare sine generare.

Istud tamen non credo esse verum, quia ubi actus primus necessario præsupponit alium actum primum, necessario est verum quod actus secundus præsupponit actum secundum: sed voluntas fœcunda non est sine intellectu fœcundo, ut jam probatum est; ergo spirare non est sine generare. — *Confirmatur* ab aliis, quia sicut velle ad intelligere,

ita spirare ad generare; sed velle non est sine intelligere; ergo nec spirare sine generare.

Præterea, non existente priori, naturaliter non est posterius; sed generatio Filii cum est naturalis est maxime prima; ergo non existente ista, non erit spirare.

Ad primum alterius opinionis dico quod quamvis Pater habeat omnem fœcunditatem, habet tamen eam ordine quodam, quia voluntas fœcunda præsupponit intellectum fœcundum, ut dictum est.

Ad secundum dicit Varro, quod argumentum non valet, quia major connexio est in actibus secundis quam sit inter esse Patrem et esse ingenitum; et ideo non sequitur: si illa possunt separari, ergo et ista possunt.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE patet ex dictis quomodo in illis principiis potest esse ordo.



Distinctio XIII.

Post hæc considerandum

Circa istam Distinctionem 13. quæritur primo.

QUÆSTIO I.

Utrum generatio Filii distinguatur a productione Spiritus Sancti.

Videtur quod non. 1. Quia generatio distinguitur ab aliis mutationibus per hoc quod est ad esse substantiale; sed productio Spiritus Sancti est ad esse substantiale; ergo illa productio est generatio.

2: Præterea, motus distinguuntur penes terminos ex 5. *Phys*; sed generatio et spiratio habent eundem terminum formalem scilicet essentiam; ergo.

3. Præterea quæcunque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem; sed generare et spirare sunt idem Patri vel essentiæ; ergo.

Contra. Productio per modum nati non est eadem cum productione per modum dati, secundum Augustinum 15. *de Trin.*; sed generatio est per modum nati, spiratio per modum dati; ergo.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM, est *primo* sciendum quid dicitur opinando. *Secundo*, quid dicitur veraciter sententiando.

Quantum ad primum est una opinio quæ dicit istas duas productiones distinguere per terminos totales ad quos sunt, quia una est ad Filium, alia ad Spiritum Sanctum. — *Et confirmatur* per Philosophum 5. *Phys.* qui ponit motus sive vias distinguere per terminos; sed generatio et spiratio sunt viæ ad personas; ergo.

Contra. Productiones quæ non habent esse per terminos non distinguuntur per terminos vel penes terminos, quia eodem modo est aliquid ens et unum ex 4. *Metaph.* sed istæ productiones non habent esse per terminos, sed habent esse seipsis formaliter; ergo. — *Præterea*, motus non distinguuntur penes terminos nisi ubi forma fluens est ejusdem rationis cum forma terminante: sed in proposito generatio quæ est via, non est ejusdem rationis cum termino, quia generatio est relatio, terminus autem cum sit essentia est quid absolutum; ergo non distinguitur a spiratione penes terminos.

Ideo est alia opinio Gothfredi *Quodlib.* 7. q. 4., qui dicit istas productiones distinguere per hoc puta quod generatio est ab una persona puta a Patre, spiratio autem a duabus personis scilicet a Patre et Filio.

Contra. Distinctio suppositorum in quibus est idem principium quo, non est causa distinctionis productionum alterius rationis. *Exemplum* quod si eadem albedo numero esset in equo et lapide non esset principium visionis alterius rationis: sed in istis suppositis est idem principium quo; ergo. — *Præterea*, secundum istam viam possent poni infi-

nitæ personæ in divinis, quia posset poni quarta persona a tribus et quinta a quarta, et sic in infinitum. — *Præterea*, omnis differentia reducitur ad aliqua primo diversa, quæ sunt distincta circumscripto omni alio; sed circumscripta unitate vel dualitate suppositorum non videtur quod illa unitas vel pluralitas sit ratio distinguendi personas; ergo.

Ideo est alia opinio quod illæ productiones distinguuntur penes compossibilitatem et impossibilitatem, quia generari stat cum spirare sicut patet in Filio: sed spirari non stat cum generare in Spiritu Sancto.

Contra illam opinionem arguitur sicut contra præcedentem per duo ultima argumenta. Et præterea oportet assignare rationem hujus compossibilitatis et impossibilitatis.

Ideo est alia opinio quod illæ productiones distinguuntur per rationes prioris et posterioris, quia generatio est prior, spiratio autem est posterior.

Sed contra hoc arguitur: Relatio non distinguitur a relatione per relationem; sed istæ productiones sunt relationes; ergo non distinguuntur per prius et posterius quæ sunt relationes.

His ergo opinionibus omissis, de secundo Articulo dico tres Conclusiones: *Prima* quod istæ productiones distinguuntur *seipsis* quidditative et formaliter. *Secunda Conclusio* quod *argutive* distinguuntur ex terminis. *Tertia* quod *elictive* di-

stinguuntur ex principiis quæ sunt memoria et voluntas.

Prima Conclusio probatur sic: Nihil ejusdem rationis est plurificabile in divinis; sed illæ productiones plurificantur, quia sunt duæ; ergo. — *Præterea*, plurificabile in pluribus numero potest plurificari in infinitum per Avicennam 1. *Metaph.*; ergo si illæ productiones differunt solum numero et non quidditative, possunt plurificari in infinitum.

Secunda Conclusio probatur: Illa distinctio est arguitive ex terminis quæ innotescit ex terminis; sed ista est hujusmodi; ergo.

Tertia Conclusio probatur sic: Illæ productiones quarum una est a memoria, alia a voluntate, distinguuntur elicitive ab illis; sed generatio est a memoria, spiratio a voluntate; ergo — *Præterea*, memoria est principium assimilativum, voluntas autem non est principium assimilativum; sed Filius est imago Patris propter similitudinem, Spiritus autem Sanctus non; ergo principiative est ab illo.

Contra primam Conclusionem objicitur sic: Quæ non sunt a seipsis formaliter non distinguuntur seipsis formaliter; sed generatio et spiratio sunt hujusmodi; ergo non distinguuntur seipsis formaliter. — *Præterea*, quæ distinguuntur seipsis formaliter non conveniunt in aliquo; sed generatio et spiratio conveniunt, quia de ambobus dicitur productio; ergo non distinguuntur seipsis formaliter.

Contra tertiam Conclusionem objicitur sic: Quia distinctio rationis non est causa distinctionis realis; sed intellectus et voluntas distinguuntur solum ra-

tionem; ergo non sunt causæ distinctionis emanationum quæ est realis.

Ad primum nego *maiores*, quia differentiarum specificarum non sunt a seipsis effective et tamen sunt seipsis formaliter distinctæ.

Ad probationem cum dicitur eodem modo est aliquid ens et unum, concedo effective, sed non formaliter.

Ad secundum dico quod illis quæ sunt seipsis formaliter distincta, potest esse aliquid commune communitate prædicationis, et sic in proposito, nam generatio et spiratio conveniunt in productione, quia de eis dicitur prædicatione tantum.

Ad tertium dicitur uno modo per interemptionem *majoris* per instantiam de ideis, quæ differunt solum ratione, et sunt principia distinctionis realis ideatorum. — *Sed hoc non valet*, quia ens rationis est ens diminutum solum habens esse in intellectu; sed ens sic diminutum non est propria ratio entis veri et perfecti; quia causa, vel est *univoca*, et sic est æqualis perfectionis cum effectu; vel est *æquivoca*, et sic est *majoris* perfectionis; ergo. *Præterea*, unius effectus oportet unam per se assignare causam in suo ordine; sed ens rationis non facit per se unum cum ente reali; ergo. Ideo oportet negare *minorem* illius argumenti, quia sicut patuit supra *Dist. 8. q. ult.*, inter attributa est aliqua distinctio ex natura rei.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod generatio non transfertur ad divina sub ratione mutationis,

sed sub ratione productionis, cujus termini sunt produ-
cens et productum. Et quia producens unam pro-
ductionem elicit naturaliter, aliam vero non, ideo
est ibi distinctio; ergo.

Ad secundum dico quod *major* non est vera
nisi ubi ista propositio habet veritatem, scilicet quod
forma fluens sit ejusdem rationis cum forma termi-
nante, ut melius patuit supra *Dist. 2. q. ult. art.*
2.. require; nunc autem generatio non est ejusdem
rationis cum termino formali, quia generatio est re-
latio, terminus autem est quid absolutum.

Ad tertium dico: quando duo comparatur ad
aliquid illimitatum non sequitur ex unione eorum
in tertio, unio eorum inter se. *Exemplum*: ego sum
hic cum Deo, et Papa est Romæ cum Deo; ex hoc
non sequitur quod simus simul Papa et ego. Ita est
in proposito; nam causa unitatis productionis in es-
sentia est infinitas essentialis, quæ ratio deficit in pro-
ductionibus ut comparantur inter se et suis præ-
cisis rationibus; ergo.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur, sine argumentis:

Utrum generare et spirare in Patre sint idem realiter.

*Circa istam quæstionem sunt duæ opiniones con-
trariæ.*

Una opinio dicit quod sint idem realiter,
quod probat

Primo sic: Quæcunque subsistunt, si differunt
realiter, constituunt supposita distincta realiter; sed

generare et spirare subsistunt in Patre; ergo si differunt realiter, Pater erit duo supposita realiter, quod est hæreticum dicere; ergo. Probatio *minoris*, quia illæ relationes aut sunt *inhærentes*, et hoc non, propter simplicitatem divinam, aut *subsistentes*, et habetur propositum.

Secundo sic: Quæ prædicantur de se invicem prædicatione dicente hoc est hoc, non distinguuntur realiter; sed generatio activa et spiratio activa sic prædicantur de se invicem in Patre; ergo.

Tertio sic: Omnia sunt unum in divinis ubi non obviat relationis oppositio, per Damasc. *Lib 1.*; sed inter generare et spirare non obviat relationis oppositio; ergo sunt idem realiter.

Alia opinio tenet oppositum scilicet quod differant realiter *realitate formalitatis*, quod probat

Primo sic: Quæ sic se habent quod unum communicatur altero non communicato, illa non sunt idem omnino ex natura rei; sed generare non communicatur Filio, spirare autem communicatur Filio; ergo.

Secundo sic: Quæ non possunt convenire uni et eidem respectu ejusdem, non sunt omnino idem ex natura rei; sed generare et spirare non conveniunt Patri realiter respectu ejusdem personæ, sed respectu diversarum personarum.

Tertio sic: Sicut generare ad generari, ita spirare ad spirari; tunc per locum a transmutata proportionem, sicut se habet generari ad spirari, ita ge-

nerare ad spirare; sed generari et spirari non sunt idem; ergo.

Quarto sic: Relatio producentis non est eadem cum relatione producti: sed generari est relatio producti, spirare autem relatio producentis; ergo non sunt idem Filio; ergo eadem ratione generare et spirare non sunt idem in Patre.

Si teneatur ista opinio quæ videtur probabilior, potest responderi ad argumenta primæ opinionis.

Ad primum, glossando *maiores* cum dicitur: quæcunque subsistunt, si differunt realiter, constituent diversa supposita realiter, verum est si subsistunt propria subsistentia a se. Relationes autem quamvis subsistant in se, non tamen propria subsistentia a se, sed subsistunt ex infinitate essentiæ largientis eis subsistentiam.

Ad secundum respondetur uno modo per interemptionem *minoris*. Alio modo distinguendo, scilicet quod ibi est vera prædicatio per identitatem, non tamen formaliter.

Ad tertium patet per illud quod est supra dictum, *Dist. II.*, quia non tantum sit distinctio per relationem originis, sed etiam per relationes disparatas. In Patre autem generare et spirare sunt relationes disparatæ, etc.



Distinctio XIV, XV et XVI.

Præterea diligenter notandum.

*Circa Distinctionem 14. et duas sequentes, quæ-
runtur tria.*

QUÆSTIO I.

Utrum in divinis sit aliqua processio.

Videtur quod non, quia processio includit motum; sed in divinis non ponitur motus; ergo nec processio.

In contrarium est Augustinus 15. *de Trin.* et etiam habetur in Symbolo Athanasii: qui ex Patre Filioque procedit.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM, si vellemus sequi principia Commen. 5. *Metaph.*, et Avicennam 1. *Metaph.*, haberemus negare in divinis omnem processionem, quia est principium apud eos, quod in eo quod est ex se necesse esse, nulla est processio per eo, quod processio includit potentialitatem, et omnis potentialitas repugnat ei quod est necesse esse; sed Deus est necesse esse; ergo in Deo non est processio. — Sed ista Conclusio est falsa, nec ratio valet, ut patuit supra *Dist. 2. q. ult.* — Ponendo ergo processionem in divinis sunt tria videnda; *primo*, sub qua ratione ponitur processio ibi;

secundo, quare appropriatur Spiritui Sancto; *tertio*, si processio Spiritus Sancti passiva est idem realiter cum relatione constitutiva Spiritus Sancti.

De primo dico conformiter his quæ dicta sunt supra 5. et 9. *Distinctionibus*, quia quemadmodum generatio non ponitur in divinis sub ratione mutationis, quia illo modo includit potentialitatem, sed sub ratione productionis, ita processio in divinis sub ratione productionis et non sub ratione mutationis, quia isto modo includit potentialitatem et habet imperfectionem adnexam.

De secundo Articulo dico quod processio appropriatur Spiritui Sancto, quia exitus a voluntate per modum amoris est processio; sed Spiritus Sanctus exit a voluntate Patris et Filii per modum amoris; ergo sibi attribuitur processio. Secundo est hoc propter penuriam nominum: quia enim productio Filii vocatur generatio, ideo ad distinctionem illius, productio Spiritus Sancti vocatur processio.

De tertio Articulo sunt opiniones. *Una* dicit quod processio passiva distinguitur realiter a relatione constitutiva Spiritus Sancti, quod probat

Primo sic: Relationes quarum una est prior altera posterior non sunt idem realiter; sed processio passiva est prior relatione constitutiva Spiritus Sancti, cum sit via ad ipsam; ergo distinguitur realiter ab ea.

Secundo sic: Sicut se habet processio activa ad relationem constitutivam Filii, ita se habet processio passiva ad relationem constitutivam Spiritus Sancti; sed ibi est differentia realis; ergo et hic. *Minor* probatur, quia processio activa reperitur sine relatione constitutiva Filii, quia est in Patre.

Alia opinio dicit oppositum, quod probatur sic:

Primo: Unius suppositi simpliciter ad alterum non est nisi unica relatio originis; sed Spiritus Sanctus est unum suppositum simplex; ergo non refertur ad Patrem vel ad Filium, nisi unica relatione originis. Sed refertur ab eo processione passiva et relatione constitutiva; ergo hæc et illa sunt una relatio realiter.

Secundo sic: Si spiratio passiva distingueretur a relatione constitutiva Spiritus Sancti; ergo illa relatio superflueret, quod est inconveniens. Probatio *consequentiae*: Omnis relatio quæ ponitur in divinis est constitutiva vel distinctiva; illa autem processio facta hypothese alias hypostasi, non erit constitutiva nec distinctiva; ergo.

Ad primum alterius opinionis negetur *minor*: quamvis processio præsupponat generationem, non tamen antecedit relationem constitutivam Spiritus Sancti, quia sunt idem.

Ad secundum negetur *major*, quia spiratio activa quasi adventitia Filio, et non constituit ipsum, quia est communis Patri; sed processio passiva constituit Spiritum Sanctum, nec est sibi ullo modo adventitia.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE patet per dicta in *1. Art.* quod non ponitur ibi processio sub ratione mutationis, sed sub ratione productionis; quare non valet, et tantum de Quæstione.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum aliqua persona divina mittat seipsam.

Videtur quod non, quia si mitteret seipsam, ageret in se; sed nihil agit in se; ergo.

In contrarium est Magister in litera.

. AD EVIDENTIAM HUIUS QUÆSTIONIS sunt duo prænotanda. *Primo* quod missio est duplex scilicet *ad intra* et *ad extra*; hic autem non quæritur de missione intra, quia ut patet per Magistrum qui probat per Augustinum, quod nulla persona mittitur nisi quæ habeat aliam de qua sit, et isto modo Filius et Spiritus Sanctus mittuntur, Pater autem non; quæritur ergo hic de missione ad extra. — *Secundo* notandum, quod in divinis sunt aliqua pure essentialia, aliqua pure notionalia, et aliqua sunt mixta ex essentiali et notionali. Pure *essentialia* sunt quæ competunt tribus personis, ut justitia et sapientia et hujusmodi. Pure *notionalia* sunt quæ non competunt tribus personis, sed uni tantum, ut paternitas, filiatio et similia. *Mixta* autem dicuntur quæ includunt aliquod essenziale et aliquod notionale, ut cum dicitur sapientia genita. Cum enim dico sapientiam, dico essenziale; cum autem dico genitam, dico notionale; ergo simul ac-

cupiendo sapientiam genitam dico essenziale et notionale.

Ad propositum applicando dico quod hoc verbum *mitti* est mixtum ex essentiali et notionali, quia *uno modo* dicit relationem originis, quæ convenit uni personæ tantum, et omne tale est notionale. *Secundo modo* dicit habitudinem ad creaturam, quæ convenit tribus personis, et omne tale est essenziale, et est efficientia creaturarum, quæ efficientia competit tribus personis, quia opera Trinitatis sunt indivisa ad extra per Augustinum: quod autem sic competit tribus personis, large potest dici essenziale.

His præmissis dico ad quæstionem quod de eo sunt duæ opiniones. *Una* est Magistri, quæ est quod persona mittat seipsam; quod probat

Primo sic: Mittere est effectum causare, in quo habeatur persona vel origo personæ; sed effectum ad extra non efficit una persona sine alia secundum Augustinum in pluribus locis, qui ponit quod opera Trinitatis sunt indivisa ad extra; ergo una persona non mittitur sine alia, et sic cum una persona mittitur ipsa mittit seipsam.

Secundo sic: Mittere et mitti habent se sicut incarnare et incarnari; sed incarnare convenit tribus, licet incarnari sit proprium uni; ergo mittere est commune tribus.

Tertio sic: Ambrosius *Lib. 1. de Spiritu Sancto* pertractans illud Isaïæ: Spiritus Domini super me etc. dicit sic: Cum non definitum fuerit a Propheta

a quo datus sit Filius, ostenditur datus gratia Trinitatis, ut etiam Filius ipse dederit se. Hæc Ambrosius. Si autem Filius a se datus est, ergo a seipso missus est, ut infert Magister.

Alia opinio dicit oppositum, quod probat:

Primo sic: Quia mitti est originari; ergo mittere est originare; sed nulla persona originat seipsam: ergo nulla persona mittit seipsam.

Secundo sic: Mittere dicit auctoritatem; sed nulla persona accipit auctoritatem a se; ergo nulla persona mittitur a se.

Istis non obstantibus potest teneri opinio Magistri, et potest responderi ad argumenta alterius opinionis.

Ad primum cum dicitur: Mitti est originari; ergo mittere est originare, nego *consequentiam* quia non oportet omnimodam correspondentiam esse inter activum et passivum, sicut patet per rationem factam pro opinione Magistri de incarnare et incarnari.

Ad secundum dicitur quod auctoritas dupliciter accipitur in divinis. Uno modo per ordinem principii ad intra, et de ista verum est quod assumitur. Alio modo accipitur auctoritas pro causalitate ad extra respectu creaturæ, et ita competit tribus personis.

AD PRIMUM PRINCIPALE utrum aliquid possit agere in seipsum, nihil ad præsens dico, quia de hoc dicetur *Dist. 3. q. 4.*; tamen dico quod persona potest agere in seipsam isto modo quod cau-

set in se solum respectum rationis. Nam per illam missionem qua persona mittit se non ponitur in ea nisi quidam respectus rationis, quia Dei ad creaturam nulla est relatio realis, ut patebit infra *Dist.* 30.

QUÆSTIO III.

Tertio quæritur:

Utrum Spiritus Sanctus aliquando fuerit visibiliter missus.

Et videtur quod non, quia Filius est minor Patre inquantum visibiliter missus, secundum Augustinum 2. *de Trin.*; sed Spiritus Sanctus non ponitur minor Patre; ergo non ponitur visibiliter missus.

In contrarium est Magister in littera, *Dist.* 15.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM dicuntur tria per ordinem per modum trium Conclusionum. *Primo*, quod Spiritus Sanctus non debuit visibiliter mitti tempore legis scriptæ. *Secundo*, quod debuit visibiliter mitti tempore quo fuit Ecclesia primo fundata. *Tertio*, sub quibus speciebus Spiritus Sanctus fuit visibiliter missus.

Primum probatur dupliciter. *Primo*: Tempore quo non fuit plenitudo gratiæ non debuit mitti signum plenitudinis gratiæ; sed tempore legis scriptæ non erat tempus plenitudinis gratiæ; ergo non debuit tunc temporis mitti signum plenitudinis gratiæ. Sed tale signum est missio visibilis Spiritus Sancti; ergo. — *Secundo* sic: Spiritus Sanctus non debuit visibiliter mitti ante missionem Filii: sed illo tem-

pore non erat missus visibiliter Filius; ergo. Probatio *majoris*, quia sicut productio Spiritus Sancti præsupponit generationem Filii, ita visibilis missio Spiritus Sancti debet præsupponere visibilem missionem Filii.

Secundum principale declaratur dupliciter. *Primo* sic: Maximum signum adhiberi debet ad credendum ea quæ sunt maximæ difficultatis; sed maximæ difficultatis est credere illa quæ prædicata sunt in principio Ecclesiæ; ergo debuit ibi adhiberi maximum signum. Sed hoc est visibilis missio Spiritus Sancti; ergo. — *Secundo* sic: Duplex est gratia, una personalis, alia causalis; et vocatur gratia causalis quæ ponitur in capite per redundantiam ad membra; sed propter gratiam personalem mittitur Spiritus Sanctus invisibiliter; ergo propter gratiam causalem, quæ major est, debuit Spiritus Sanctus mitti visibiliter; sed ista gratia habuit ortum in prima Ecclesiæ fundatione; ergo.

Sed quæres quare Spiritus Sanctus nunc non mittitur visibiliter. — *Respondetur*, quia Spiritus Sanctus fuit missus ad fidei confirmationem; sed nunc fides est optime firmata et radicata; ergo non oportet nunc Spiritum Sanctum visibiliter mitti.

De tertio principali dico quod Spiritus Sanctus fuit *primo* missus in columbæ specie, *secundo* in specie nubis candidæ, *tertio* in specie flatus, *quarto* in specie linguæ igneæ. Et ratio horum est quia habentes Spiritum Sanctum debent ipsum imitari, et ideo missus est in specie columbæ ad designandum humilitatem. Missus est in specie nubis

lucidæ ad illustrandum veritatem. Missus est in specie flatus ad copulandum fraternam charitatem. Ultimo missus est in specie linguæ igneæ propter charitatem ad prædicandam perfectam sanctitatem, juxta illud quod canit sancta Ecclesia: ignis vibrante lumine linguæ figuram detulit etc.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM respondet Magister *Dist. 16. c. 3.* dicens sic: Cur Spiritus Sanctus non dicitur minor Patre, cum et ipse creaturam assumpserit, in qua apparuit; et respondet quod Spiritus Sanctus aliter assumpserit creaturam, aliter Filius; nam Filius accepit creaturam per unionem, Spiritus autem Sanctus non, quia Filius ita accepit hominem, quod factus est homo; Spiritus autem Sanctus non ita accepit columbam ut fieret columba.



Distinctio XVII.

Jam nunc accedamus

Circa istam Distinctionem 17. in qua tractat Magister de missione Spiritus Sancti per infusionem charitatis, quæritur primo de essentia charitatis.

QUÆSTIO I.

Utrum charitas sit aliquid creatum in anima, vel sit ipse Spiritus Sanctus.

Et videtur quod sit formaliter Spiritus Sanctus per Augustinum 8. *de Trin.* qui, inquit, diligit proximum, conveniens est ut ipsam dilectionem diligat; sed dilectio est Deus; ergo qui diligit proximum, diligit Deum. Sed *minor* hujus rationis accipit dilectionem sive charitatem formaliter, alias in syllogismo essent quatuor termini; ergo charitas est ipse Deus.

2. *Præterea*, Augustinus 15. *de Trin.*: Nullum est donum isto dono excellentius, quod est charitas; sed nullum donum est excellentius eo dono quod est Spiritus Sanctus; ergo charitas est ipse Spiritus Sanctus.

3. *Præterea*, omnis creatura potest intelligi non bona, quia est ens per participationem; sed charitas

non potest intelligi non bona; ergo charitas non est aliquid creatum.

In contrarium arguitur: Nihil est album formaliter nisi per albedinem formaliter inhærentem; sed Spiritus Sanctus non est forma inhærens; ergo oportet ponere charitatem creatam inhærentem animæ.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM, *primo* ponitur opinio Magistri, *secundo* opinio vera modernorum, *tertio* dicetur ad rationes pro opinione Magistri.

Quantum ad primum est opinio Magistri quod charitas non sit aliquid creatum in anima, sed Spiritus Sanctus speciali assistentia movet animam ad actum meritorium. Et quod charitas non sit aliquid creatum, probatur multipliciter.

Primo sic: Sicut actus habitus acquisiti ad habitum acquisitum, ita actus habitus infusi ad habitum infusum sive creatum; sed habitus acquisitus creatus dat delectabiliter et faciliter operari, *ex 2. Ethic.*; ergo similiter habitus infusus, si poneretur, daret delectabiliter operari. Sed hoc non est verum, quia non magis delectabiliter operatur peccator nunc de novo dono justificatus, quam ante; ergo non est ponenda charitas infusa sive creata.

Secundo sic: Non est ponenda pluralitas sine necessitate; sed nulla necessitas est ponendi charitatem creatam in anima; ergo. Probatio *minoris*: Charitas creata si ponitur in anima, ponitur ut moveat ipsam ad diligendum; sed propter hoc non

valet ponere charitatem, quia voluntas ex se potest moveri ad diligendum bonum sibi ostensum.

Tertio sic: Habens habitum utitur eo cum voluerit, per Comment. 3. *de Anima*; sed non experimur quod habens charitatem utatur eo cum voluerit, sicut patet in viris contemplativis qui aliquando eliciunt actum cum majori conatu, aliquando cum minori; ergo.

Quarto sic: Quidquid potest causa prima mediante causa secunda in genere causæ efficientis, potest per se immediate; sed charitas creata, si ponitur, habet se in ratione causæ efficientis respectu actus; ergo Deus potest hoc per se immediate. Cum ergo nulla pluralitas sit ponenda sine necessitate, non videtur quod debeat poni charitas creata in anima.

Quinto sic: Quanto aliqua potentia est magis activa, tanto minus determinatur per habitum; sed voluntas est magis activa quam intellectus; ergo minus determinatur per habitum; sed in intellectu non ponitur aliquis habitus creatus qui correspondeat charitati; ergo similiter in voluntate non ponitur charitas creata.

De secundo Articulo arguitur contra Magistrum, et videtur quod necesse sit ponere charitatem creatam in anima.

Primo sic: Nihil dicitur formaliter agere aliqua actione quod non est in actu formali secundum illud quod est proxima ratio agendi; sed assistentia Spiritus Sancti non dat animæ actum formalem:

ergo per istam assistentiam anima non agit opera meritoria; sed anima agit ista opera formaliter; ergo principium erit in ea formaliter. Sed hoc est charitas; ergo charitas est aliquid creatum in anima. *Major* patet ex 2. *de Anima*; per hoc enim quod anima est quo vivimus, infert Philosophus animam esse formam corporis.

Secundo sic: Nulla actio est in potestate agentis, nisi habeat formam, per quam possit agere; sed assistentiam Spiritus Sancti non habet anima, ut formam; ergo nulla actio meritoria est in potestate nostra, quod est falsum; et sic oportet ponere charitatem creatam esse, quæ informat animam.

Tertio sic: Peccator ante pœnitentiam est injustus, post pœnitentiam autem est justus; sed injustitia cum sit privatio non removetur a subjecto, nisi per positionem habitus oppositi; sed hoc fit per charitatem creatam; ergo.

Quarto sic: Peccator ante pœnitentiam est indignus vita æterna, et post pœnitentiam est dignus vita æterna; ergo nunc sibi aliquid inhæret quod prius non inhærebat. Istud autem non est fides nec spes, quia ista erant in peccatore ante conversionem; ergo est ibi charitas inhærens, et sic habetur propositum.

Quinto sic: Deus non acceptat peccatorem ante conversionem ad vitam æternam, et post conversionem acceptat ipsum ad vitam æternam; ergo oportet quod sit ibi aliqua alietas, quare nunc acceptat et prius non acceptabat. Hæc autem alietas non po-

test assignari ex parte Dei quia est immutabilis; ergo est ex parte peccatoris. Sed hoc non est ratione fidei nec spei; ergo est ratione charitatis creatæ quæ nunc inest et prius non inhærebat. Dico ergo quod oportet ponere charitatem creatam in anima ut beatificetur, et hoc de potentia Dei ordinata, non absoluta, quia de tali potentia Deus posset aliquem salvare sine habitu charitatis infuso.

De tertio Articulo, ad primum pro opinione Magistri negetur *major*, quia habitus acquisitus aggeneratur per frequenter agere ut probat Philosophus in *principio 2. Ethic.* Ideo dicitur ibi quod signum aggenerati habitus est delectabiliter operari, habitus autem infusus non sic acquiritur per frequenter agere.

Ad secundum negetur *minor*, ut necessitas respicit potentiam Dei ordinatam. — Et ad *probationem* cum dicitur quod voluntas potest ex se moveri ad diligendum bonum sine charitate, dico quod verum est de dilectione naturali, sed non est verum de dilectione meritoria quæ præsupponit charitatem creatam, sicut agere præsupponit esse.

Ad tertium dico quod *major* est vera de habitu acquisito per frequenter agere; sed non est vera de habitu infuso sicut est charitas.

Ad quartum concedo quod Spiritus Sanctus posset immediate causare actum meritorium; sed tunc talis actus non esset in potestate nostra, et ideo de potentia Dei ordinata est factum, ut præsupponatur charitas creata.

Ad quintum negetur *minor* prosyllogismi, quia intellectus dum est in via, vel habet habitum scientialem secundum unam opinionem, vel habet speciem quæ informat intellectum secundum aliam opinionem. In prima autem habet ad minus lumen gloriæ, et hoc correspondet habitui charitatis in anima.

AD PRIMUM PRINCIPALE exponitur ratio Augustini quod bene valet sub isto sensu: qui diligit proximum si reflectat se super dilectionem diligit istam dilectionem; sed qui diligit dilectionem creatam, cum sit bona per participationem, multo magis diligit dilectionem, quæ est bona per essentiam; sed dilectio quæ est bona per essentiam est Deus; ergo qui diligit proximum diligit Deum, et sic patet quomodo Augustinus accipit dilectionem.

Ad secundum dico inter dona creata nullum donum Dei est excellentius isto dono quod est charitas.

Ad tertium dico quod charitas creata est quoddam bonum limitatum, et per consequens deficit sibi aliquis gradus entitatis, et sic potest dupliciter considerari. Uno modo quantum ad entitatem positivam, et sic non potest intelligi non bona. Alio modo consideratur quantum ad carentiam alicujus gradus, quia non est infinita, et sic potest intelligi non bona.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur :

Utrum charitas vel quicumque habitus sit principium activum respectu actus.

Videtur quod non. 1. Quia relatio non est principium motus ex 5. *Phys.*; sed habitus est relatio, quia est de numero eorum quæ sunt ad aliquid ex 8. *Phys.*; ergo.

2. Præterea, accidens non est principium activum respectu actus recepti in potentia, cujus est accidens; sed actus recipitur in potentia habituata et est ei accidens; ergo.

Contra. Habitus est quo habens utitur cum voluerit, per Comment. 3. *de Anima*; sed *uti* competit agenti; ergo habitus habet se effective respectu actus. — *Præterea*, habens habitum operatur faciliter, delectabiliter, expedite et prompte; sed istæ conditiones non essent veræ nisi habitus esset principium activum respectu actus; ergo.

CIRCA HANC QUÆSTIONEM sunt quatuor Articuli, secundum quod de ea sunt quatuor opiniones.

Una opinio dicit quod aliter loquendum est de habitibus infusis, aliter de acquisitis; nam habitus acquisiti non sunt causæ substantiæ actus, sed sunt causæ expeditionis in actu; habitus autem infusi sunt totales causæ tam substantiæ actus quam etiam expeditionis in actu.

Contra istam opinionem, quantum ad illud quod

dicat de habitu infuso, quod sit causa totalis substantiæ actus et expeditionis in actu, arguitur.

Primo sic: Illud sine quo aliquid simpliciter non potest, et cum quo simpliciter potest, est potentia vel pars potentiæ; sed sine habitu simpliciter non possumus, cum habitu simpliciter possumus: ergo habitus est potentia, vel pars potentiæ, cujus oppositum dicit Philosophus 2. *Ethic*.

Præterea, omnis forma quæ est sufficiens principium alicujus actionis, si per se est, potest agere illa actione; sed habitus est per se sufficiens principium substantiæ actus; ergo si esset aliquis habitus separatus posset per se operari.

Præterea, illa actio non est libera cujus principium activum totale est mere naturale; ergo nulla actio mere esset libera.

Præterea, sequitur quod habens semel charitatem nunquam posset peccare mortaliter, quod est manifeste falsum. *Consequentia* probatur, quia habens formam prædominantem suæ actioni non potest moveri contra inclinationem illius formæ, sicut patet de corporibus mixtis in quibus dominatur terra, quæ non possunt ex se moveri sursum; sed si charitas sive habitus esset principium totale actus prædominaretur in actione meritoria, et sic habens eam non posset ex se moveri ad contrarium.

Ideo est alia opinio quod habitus est causa intensionis in actu, et potentia est causa substantiæ actus, ita quod duobus in effectu puta sub-

stantiæ et intensioni, correspondent duo in causa puta potentia et habitus.

Contra. Intensio actus facit per se unum cum actu, quia est intrinsecus gradus illius; sed a quo est effective individuum, ab eodem est intensio, sive gradus illius; sed substantia actus est potentia; ergo et intensio.

Præterea, quandocunque principium naturale concurrat cum causa libera, illud principium coagit quantum potest, et hoc quia est principium activum naturale; sed habitus est tale principium cum sit quædam qualitas naturalis; ergo semper agit quantum potest, et sic semper causabit actum æque intensum, cujus contrarium experimur.

Præterea, si habitus est totalis causa intensionis in actu, hoc est in aliquo gradu signato, qui vocetur *a*, et sic voluntas quæ est cum isto habitu potest habere actum intensum in gradu *a*; fiat ergo voluntas aliqua perfectior prima voluntate, quæ excedit eam secundum proportionem ad gradum *a*, et tunc voluntas non habituata poterit in effectum æque perfectum, sicut voluntas habituata.

Ideo est tertia opinio quæ dicit quod habitus nullam actionem vel activitatem habet respectu actus, sed tantummodo habet inclinare potentiam, ut eliciat actum, et quod habitus non habeat talem activitatem, probat sic:

Primo: Nulla duo specie distincta sunt sibi invicem causæ æquivocæ; sed actus et habitus distinguuntur specie; ergo non sunt sibi invicem cau-

sæ æquivocæ; sed actus est causa æquivoca habitus, quia habitus generantur ex actibus ex 2. *Phys.*: ergo habitus non est causa actus.

Secundo sic: Quando duo effectus comparantur ad eandem causam, necessario unus eorum præcedit secundum totam suam speciem; sed aliquis habitus et actus comparantur ad potentiam tanquam ad causam; ergo unus eorum simpliciter præcedit secundum totam speciem suam. Sed aliquis actus necessario præcedit habitum; ergo omnis actus simpliciter præcedit, et sic non causatur ab habitu.

Tertio sic: Si habitus est causa æquivoca actus, ergo causa ipsius habitus est nobilior habitu; sed illa causa est actus, quia habitus generantur ex actibus; ergo actus est nobilior habitu. Sed potentia existens sub habitu elicit actum; ergo multo fortius poterit hoc potentia existens sub actu, et sic potentia eliciet actum mediante actu, quod est inconveniens.

Quarta opinio ponit quod habitus est causa partialis respectu actus perfecti, ita quod potentia et habitus sunt duæ causæ partiales integrantes unam totalem, sed quæ sit nobilior dubium est. Videtur enim quod sit habitus, tum quia habitus habet inclinare, tum quia habitus habet determinare potentiam. Sed oppositum videtur tum quia potentia est illimitatior, tum quia potentia agente habitus coagit et non e converso, tum quia actus non essent ita liberi.

Circa autem istum secundum modum non oportet

tet hic multum immorari: potest tamen quantum ad primum modum rationabiliter sustineri, quod habitus est causa partialis respectu substantiæ actus et intensionis in actu.

Ad argumenta tertiæ opinionis respondetur: *Ad primum* sic, quod *major* est vera de causis totalibus; est autem falsa in causis æquivocis partialibus sicut ponitur habitus respectu actus; et eodem modo *ad secundum*: dico enim quod *major* est vera in causis totalibus. *Ad tertium* quod est difficilius, dico quod non oportet actum generativum habituum esse rationem agendi *quo*, sicut habitus generatus potest esse ratio *quo*: et si dicas; quidquid est causa causæ est causa causati, *respondetur* quod verum est sicut remotum *quo* et non sicut propinquum *quo*.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod habitus potest accipi dupliciter; uno modo *formaliter* pro respectu, et sic est relatio nec est principium actus; alio modo sumitur *fundamentaliter* prout est prima species qualitatis, et sic est principium actus.

Ad secundum nego *majorem*, quia species est accidens in intellectu, et tamen non est principium intensionis sive cognitionis abstractivæ, quæ est actio immanens in intellectu.



Distinctio XVIII.

In secunda parte Dist. 17. et in Dist. 18. tractat Magister de augmento charitatis et de dono; ideo quæritur :

QUÆSTIO I.

Utrum charitas quæ est donum creatum augeatur.

Videtur quod non. 1. Quia quod augetur potest augeri in infinitum, sicut patet in numeris; ergo charitas non augetur.

2. Præterea, quod potest augeri potest minui; sed charitas non potest minui; ergo non potest augeri.

Contra. Charitas est habitus inclinans ad dilectionem; sed dilectio augetur; ergo et charitas augetur.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt quatuor videntia. *Primo*, si charitas augetur; *secundo*, de modo quo augetur; *tertio*, propter primum argumentum, si potest augeri in infinitum; *quarto*, propter secundum argumentum, si potest minui.

De primo dico quod sic, quod probatur per Augustinum in *Epist.* ad Bonifacium Papam. Charitas, inquit, meretur augeri, ut aucta mereatur perfici.

Item patet per Augustinum 6. *de Trin.* In his quæ non sunt mole magna, idem est melius esse, et quod majus esse; sed una charitas est melior alia; ergo.

Item tertio, præmium correspondet habitui charitatis; sed præmium unius est majus præmio alterius; ergo et charitas unius erit major charitate alterius, et per consequens augetur.

Item quarto, quia per charitatem est homo Deo gratus et carus; sed unus est magis carus Deo quam alius, sicut Christus est magis carus Deo quocunque alio; ergo est major charitas in eo, et sic augetur charitas.

De secundo Articulo sunt opiniones. *Una* est Thomæ quæ ponit duas Conclusiones. *Prima* quod nec charitas nec aliqua forma accidentaliter secundum se recipit magis et minus. *Secunda Conclusio*, quod augetur et recipit magis et minus propter majorem et minorem dispositionem in subiecto.

Prima Conclusio probatur, tum quia forma consistit in indivisibili et invariabili essentia; tum quia forma est in simplici et invariabili essentia consistens per auctorem 6. *Principiorum*; tum quia formæ hujusmodi habent se sicut numeri 8. *Metaph.*; tum quia inter gradum formæ præcedentem, et illum qui sibi adderetur nulla potest esse distinctio, quia distinguerentur *specie* vel *numero*; non primo modo, quia tunc fieret augmentatio per aliquid alterius rationis; nec secundo modo, quia isti gradus conveniunt postmodum in identitate numerali.

Secunda Conclusio probatur sic: Nam lumen in aere recipit magis et minus propter maiorem et minorem dispositionem quæ est in subjecto. Ideo dicit Philosophus 2. *Metaph.* quod forma non recipit magis et minus nisi forsitan ut est in materia, cum ait: quemadmodum nec numerus habet magis aut minus, nec quæ secundum speciem subjecta, sed siquidem cum materia 3. *cap. circa finem.*

Contra istam opinionem arguitur *primo* sic: Si forma præcise intenditur propter maiorem vel minorem dispositionem quæ est in subjecto, aut illa dispositio est ejusdem rationis cum forma quæ intenditur, aut alterius rationis. Non *primo modo*, quia tunc fieret augmentatio per aliquid alterius rationis, quod ipsi negant. Si *secundo modo* cum ista dispositio recipiat secundum se magis et minus, ergo forma secundum suam essentiam recipiet magis et minus cum sit ejusdem rationis.

Secundo sic: Illa forma aut totaliter participatur a subjecto, aut non participatur totaliter sed secundum gradum. Non *primo modo*, quia tunc in quolibet subjecto forma esset æque intensa, quod est falsum: ergo *secundo modo* scilicet participatur secundum gradus, cum omne tale quod habet gradus in sua essentia recipit magis et minus; ergo forma accidentaliter secundum suam essentiam recipit magis et minus.

Tertio sic: Augmentatio cum sit vera actio terminatur ad aliquid. Vel ergo ad gradum qui præ-existebat, vel ad alium gradum. Non *primo modo*, quia factum facere nihil est facere; ergo *secundo modo*, et habetur propositum.

Quarto arguit quidam sic: Ista dispositio vel est forma absoluta, vel relativa. Si *absoluta*, ergo qua ratione ipsa recipit magis et minus, pari ratione et forma quæ intenditur, secundum se recipit magis et minus. Si vero est forma *relativa*, sequuntur duo inconvenientia; *primum* quod relatio recipiet magis et minus, quod est contra Philosophum in *Prædicam.*; *secundum* est quod relatio est terminus motus, quod est contra Philosophum *cap. de relativis*.

Ad argumenta illius opinionis. *Ad primum* cum dicitur quod forma consistit in indivisibili, et *ad secundum* quod forma est simplex, *respondetur* eodem modo; nam forma est simplex, ut excludit compositionem partium quantitativarum; sed cum illa simplicitate potest stare unio partium, sive graduum virtualium.

Ad tertium dicitur quod propositio Philosophi tenet de formis substantialibus et differentiis specificis, non autem de formis accidentalibus.

Ad quartum dico quod argumentum non valet; nam duæ guttæ aquæ ante unionem distinguuntur numero, et tamen cum conjunguntur conveniunt in identitate numerali.

Alia opinio est Gothfredi, quod charitas et omnis forma accidentalis sic augetur, quod quando major gradus charitatis vel qualitatis acquiritur, realitas præcedens totaliter corrumpitur et forma sequens continet præcedentem in virtute. Quod autem realitas præcedens totaliter corrumpatur, probatur.

Primo sic: Termini motus sunt impossibiles ex 5. *Phys*; sed charitas præcedens est terminus *a quo*, et gradus qui acquiritur est terminus *ad quem*; ergo cum iste acquiritur, præcedens totaliter corrumpitur.

Secundo sic: Sicut acquiritur aliud et aliud *ubi* in motu locali, sic alius et alius gradus in formæ intensione vel augmentatione; sed in motu locali *ubi a quo* totaliter dimittitur cum *ubi ad quem* acquiritur; ergo.

Contra istam opinionem arguitur multipliciter.

Primo sic: In Sacramento altaris variatis et innovatis ex toto speciebus, desinit ibi esse Corpus Christi; sed secundum istam opinionem, modica augmentatione facta generatur nova quantitas et corrumpitur præcedens; ergo statim desinit ibi esse Corpus Christi, speciebus modicum condensatis, quod est inconueniens.

Secundo sic: Ponatur quod calor secundum quatuor gradus sit in aliquo subjecto, et ex alia parte frigus circumstans corrumpat tantum unum de illis gradibus; tunc quæro de tribus gradibus remanentibus, quia aut sunt actu in calore ut prius, aut acquirunt de novo esse. Si *primo modo*, ergo non solum continebantur prius in virtute illius quarti gradus perfectionis. Si autem *secundo modo*, tunc quæro a quo acquirunt istud novum esse, quia vel frigus, quod non potest esse cum sit oppositum caloris, vel per virtutem cœli, quod non potest fieri cum sit causa indeterminata ad frigus et calorem; aut per alium calorem præexistentem, quod etiam

fieri non potest cum non sint tres ibi gradus quousque cesset ibi esse prior calor.

Tertio sic: Eo modo concedit Philosophus motum in accidentibus quo negat eum in substantiis; sed motus negatur a substantiis per hoc quod substantia non manet, ex 5. *Phys.*; ergo in motu augmentationis subjectum debet manere. — *Confirmatur* per Philosophum 1. *de Generatione*: oportet, inquit, salvare rationem et essentiam et existentiam ejus quod augetur. Et ibidem dicit quod oportet auctum manere.

Quarto sic: Eodem instanti, quo elicitur actus meritorius, potest Deus charitatem augere; ergo ille actus præsupponit charitatem. Tunc quæro quam, quia non præsupponit illam novam partem quæ acquiritur pro eo quod pars illa sequitur actum, sicut præmium sequitur meritum; ergo præsupponit illam quæ præexistebat, et per consequens non corrumpitur, quia alias in eodem instanti esset et non esset.

Ad argumenta primæ opinionis dico quod termini motus sunt impossibiles secundum quod habent oppositionem; sed gradus isti non habent oppositionem ratione entitatis positivæ, sed ratione privationis quæ includebatur in gradu præcedenti, et concedo quod illa privatio non manet.

Ad secundum dico quod augmentatio non est similis motui locali simpliciter; sed est similis motui locali qui est de loco minori ad locum majorem. Et ideo sicut quando aliquis movetur de loco minori ad locum majorem non corrumpitur prior

locus; ita in proposito quando aliquid augmentatur.

Alia est opinio Scoti quam teneo, quod charitas augetur per adventum novæ charitatis sive realitatis, quæ facit per se unum cum charitate præexistente, quod probatur sic: Sicut est de intensione actus ad formam, ita debet esse de intensione vel augmentatione formæ; sed actus intenditur per hoc quod advenit de novo forma a qua est actus, nam multæ candelæ accensæ magis illuminant; ergo eodem modo forma intenditur per hoc quod advenit sibi realitas.

Secundo sic: Augmentatio vel terminatur ad nihil, quod est impossibile, vel ad aliquid, et tunc vel terminatur ad gradum præcedentem, quod est impossibile, quia factum facere nihil est facere, vel terminatur ad novum gradum, et habetur propositum.

Tertio sic: Sicut se habet quantitas ad extensionem, ita qualitas se habet ad intensionem: sed quantitas augetur per novam partem quantitatis; ergo qualitas per novam partem qualitatis.

De tertio Articulo dicit una opinio quod de charitate contingit loqui dupliciter. Uno modo *simpliciter* et *in se*, alio modo per *comparisonem* ad *subjectum*. Primo modo potest augeri in infinitum, secundo modo non, pro eo quod capacitas subjecti est finita

Contra istam opinionem arguit Varro per Augustinum in *Enchiridion*, ubi dicit sic: Minuitur cupidi-

tas charitate crescente donec charitas ad tantam magnitudinem perveniat qua major esse non possit.

Præterea, Augustinus *15 de Trin.* dicit: Christus tantam habuit gratiam quantam potuit recipere. Et secundum Magistrum *3. Sent.*, Deus non potuit de charitate plus sibi conferre. Sed si charitas posset augeri in infinitum, Christus potuisset majorem gratiam recipere et Deus majorem conferre, nisi ponas quod Christus habuit charitatem infinitam in actu, quod non tenetur.

Præterea, Commentator *3. Phys.* dicit quod duo sunt modi augmentationis, quorum unus vadit ad potentiam, alius ad actum. Et subdit quod in augmentatione quæ vadit ad actum quantum contingit accipere de potentia contingit accipere de actu. Sed in augmentatione charitatis itur ad actum. Ergo si potest charitas crescere in infinitum contingit accipere charitatem creatam infinitam in actu, quod communiter non tenetur.

Ideo ipse Varro dat aliam viam, scilicet quod augmentatio potest fieri vel secundum partes ejusdem *quantitatis*, vel secundum partes ejusdem *proportionis*. Primo modo charitas non augetur in infinitum, sed secundo modo, semper tamen acceptum est finitum: sicut si accipiantur duæ lineæ quarum una vix esset quatuor pedum, et alia sex pedum.

Si ista secunda adderetur primæ secundum partes ejusdem *quantitatis* non augetur in infinitum, sed si adderetur secundum partes ejusdem *proportionis*, talis augmentatio iret in infinitum; semper tamen acceptum esset finitum, quia illa finitas esset in actu

permixto potentiaë, quæ potentia numquam reducitur ad actum completum, ut ponit Philosophus *circa finem 3. Phys.*

De quarto Articulo dicit *prima opinio* quod charitas per peccatum mortale totaliter corrumpitur, per peccatum veniale minuitur. *Probatio*, quia causæ ejusdem rationis secundum analogiam habent effectus ejusdem proportionis secundum analogiam. Sed peccatum mortale et veniale, cum oriantur ex eadem radice fomitis, sunt ejusdem rationis: ergo habent effectus ejusdem proportionis secundum analogiam. Sed peccatum mortale totaliter corrumpit charitatem: ergo veniale diminuit.

Præterea, ponatur quod sint duo homines habentes æqualem charitatem, et unus peccet venialiter et alius non. Tunc quæritur: aut peccatum veniale diminuit charitatem aut non. Si sic, habetur propositum; si non, ergo Deus diligit æqualiter peccantem et non peccantem quod est inconveniens.

Sed contra pono quod Deus infundat alicui minimam charitatem qua minor creari non possit, et ille peccet venialiter: quæro, aut diminuit aut non. Si non minuit charitatem, habetur propositum; si sic, ergo totaliter corrumpit, quia non est dare minimum minimo.

Præterea, omnes partes charitatis sunt ejusdem rationis; sed idem est iudicium de parte et de toto; ergo si peccatum veniale potest diminuere charitatem quantum ad unum gradum, tunc multiplicatis peccatis venialibus poterit charitas per pec-

cata venialia totaliter tolli, quod est inconveniens.

Ideo dico aliter quod diminutio charitatis potest accipi vel in *comparatione ad Deum*, et sic concedo quod potest minui, quia quemadmodum Deus potest unum charitatis gradum opponere, ita potest subtrahere. Vel potest accipi per *comparationem ad creaturam*, et hoc vel per peccatum mortale, concedo quod non minuitur, sed totaliter tollitur: si per peccatum veniale, dico quod non diminuitur quantum ad *substantiam*, diminuitur tamen quantum ad fervorem tum quia veniale inclinatur ad mortale, tum quia charitas non ita inhæret animæ cum peccato veniali sicut sine peccato veniali.

Ad primum alterius opinionis dico quod mortale et veniale non sunt ejusdem rationis, ideo non habent effectus consimiles secundum analogiam; dato tamen quod habeant effectus consimiles, dico quod est similitudo in hoc quod mortale totaliter corrumpit, veniale autem diminuit, quantum ad fervorem, non quantum ad substantiam.

Ad secundum dico quod sicut est præmium essentialis et accidentalis ita est dilectio essentialis et accidentalis. Deus autem *æqualiter* diligit dilectione *essentiali* peccantem et non peccantem venialiter, supposito tamen quod habeant eandem charitatem; sed diligit eos *non æqualiter* dilectione accidentali, quia peccantem venialiter vult punire aliqua pœna temporalis.

AD ARGUMENTA PRINCIPALIA patet ex dictis.
Ad primum patet ex *tertio Art.* — *Ad secundum* patet ex *quarto*.

Distinctio XIX.

Nunc postquam coæternitatem.
Circa istam Distinctionem 19 quæritur primo.

QUÆSTIO I.

Utrum personæ divinæ sunt æquales secundum magnitudinem.

Et videtur quod non 1. Quia ubi non est fundamentum æqualitatis ibi non est æqualitas; sed in personis divinis non est fundamentum æqualitatis; ergo non sunt æquales. *Probatio minoris:* fundamentum æqualitatis est quantitas, quia secundum Philosophum in *Prædicam.* proprium est quantitati secundum eam æquale vel inæquale dici; sed in Deo non est quantitas; quia Deus est sine quantitate magnus, secundum Augustinum 6. *De Trin.*; ergo.

2. Præterea, quod dicit imperfectionem non est ponendum in Deo; sed æqualitas dicit imperfectionem; ergo æqualitas non est ponenda in Deo sive in personis divinis. *Probatio minoris,* quia quod repugnat perfectioni creaturarum non dicit perfectionem; sed æqualitas repugnat perfectioni creaturarum, secundum Augustinum 83. *Quæst.* ubi dicit: si omnia essent æqualia, jam omnia non es-

sent omnia: ergo æqualitas non dicit perfectionem.

Contra. Athanasius in *Symbolo* dicit: divinæ personæ coæternæ sibi sunt et coæquales.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM, sunt quatuor videnda per modum quatuor Conclusionum. *Primo*, quid est fundamentum æqualitatis tam proximum quam remotum. *Secundo*, si personæ divinæ sint æquales. *Tertio*, si æqualitas dicit relationem positivam. *Quarto*, si æqualitas plurificatur in divinis.

De primo dico quod Philosophus distinguit relationem 5. *Metaph.* in relationem *identitatis*, *similitudinis* et *æqualitatis*, et dicit quod ista sunt *eadem* quorum *substantia* est una; *similia* vero sunt quorum *qualitas* una; [*æqualia* autem sunt quorum *quantitas* est una(1)] et sic fundamentum *remotum* indentitatis est substantia, *propinquum* fundamentum est unitas substantiæ; fundamentum vero *remotum* similitudinis est qualitas et *propinquum* est unitas illius qualitatis; similiter *remotum* fundamentum æqualitatis est quantitas, *propinquum* autem est unitas istius quantitatis. Sed notandum quod quantitas est duplex scilicet quantitas *molis* et quantitas *virtutis*; sic ponit Philosophus 2. *de Generat. c. 1. admirabitur aliquis*; et Augustinus 5. *de Trin.* dicit quod in his quæ non sunt mole magna idem est melius esse quod majus esse; unde licet in Deo non ponatur quantitas molis, ponitur tamen in eo quantitas virtutis, sicut probat Philosophus *circa finem 8. Phys.*

(1) Hæc verba « *æqualia autem sunt quarum quantitas est una* » supplevimus ex Scot. in 1. ex Dist. 19. q. 1.

De secundo Articulo dico quod personæ divinæ sunt æquales secundum magnitudinem virtutis, quod probatur sic: Extrema realiter distincta habentia magnitudinem eandem virtutis non secundum magis et minus sunt æqualia; sed personæ divinæ realiter distinguuntur et habent eandem magnitudinem virtutis non secundum magis aut minus; ergo sunt æquales. Probatio *minoris*: Magnitudo virtutis non sumitur per comparisonem ad actus notionales sive ad intra, sed per comparisonem ad extra, ut patebit *Dist. seq.*; sed omnem virtutem ad extra quam habet una persona, habet et alia non secundum magis et minus; ergo.

De tertio Articulo dico quod æqualitas *in voce* importat privationem, quia ut patet 10. *Metaph.* æquale opponitur privative magno et parvo; sed æqualitas *in re* importat relationem positivam vel positionem, quia illa relatio est positiva quæ competit Deo ratione fundamenti positivi: sed æqualitas est hujusmodi; ergo æqualitas dicit relationem positivam. Probatio *minoris*: Nam fundamentum æqualitatis est essentia vel perfectio attributalis, et ratio fundamenti est infinitas per quæ est positiva.

De quarto Articulo sic dicit Rich. quod æqualitas in divinis non plurificatur; cujus ratio est quia relatio multiplicatur ad multiplicationem fundamenti; sed in personis divinis est unum fundamentum æqualitatis, puta essentia divina, scilicet

magnitudo vel infinitas; ergo est ibi una æqualitas.

Sed teneo oppositum, cujus ratio est: Ubi plurificantur fundamenta illa modo quod non sunt totaliter idem extra intellectum, ibi plurificantur relationes; sed fundamenta æqualitatis plurificantur isto modo quod non sunt totaliter idem extra intellectum; ergo plurificatur ibi æqualitas. Probatio *minoris*: Nam æqualitas accipitur penes perfectiones attributales, puta penes sapientiam, justitiam et hujusmodi, et istæ perfectiones attributales non sunt omnino idem extra intellectum, immo distinguuntur aliquo modo ex natura rei, ut fuit probatum supra *Dist. 8.* quære, etc.

Ad argumentum præcedentis opinionis dico quod licet in Deo non sit nisi una infinitas *fundamentaliter* sumpta, tamen loquendo *formaliter* quodlibet attributum habet suam infinitatem, ita quod hæc formaliter non est illa, unde infinitas sapientiæ non est eadem formaliter cum alia infinitate bonitatis, quod patet sic: illud quod remanet formaliter infinitum alio circumscripto, habet propriam infinitatem; sed quodlibet attributum est hujusmodi, nam aliis circumscriptis per impossibile, remanet propria infinitas; ergo.

Sed instabis, quia cum in Deo sint proprietates attributales infinitæ, erunt ibi infinitæ infinitates. — *Respondetur*, quod si sunt infinitæ perfectiones attributales in Deo, oportet concedere quod erunt infinitæ infinitates; si autem non sunt ibi infinitæ perfectiones attributales, tunc non sunt ibi infinitæ infinitates.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico negando *minorem*. Ad *probationem* cum dicitur quod fundamentum æqualitatis est quantitas, et ista non ponitur in Deo, dico quod licet non sit in Deo quantitas *molis*, est tamen ibi quantitas *virtutis*.

Ad secundum, nego *minorem*. Aliquid enim potest esse perfectionis in uno, quod tamen non est perfectionis in alio. *Exemplum*: rationale est perfectionis in homine, et tamen non est perfectionis in cane, quia destruit naturam canis. Ita in proposito vult Augustinus quod æqualitas non sit perfectionis in creaturis sive in universo, quia destrueret naturam universi. Et per hoc etiam patet ad probationem *minoris*. Quare etc.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum una persona sit in alia per circumincessionem.

Et videtur quod non. 1. Quia Aristoteles 1. *Phys.* arguit contra Anaxagoram qui ponebat quodlibet esse in quolibet per hoc quod sequitur confusio; ergo similiter si una persona esset in alia, sequitur confusio in personis, quod est contra illud dictum Athanasii: neque confundentes personas etc.

2. Præterea, duo indivisibilia simul posita faciunt unum indivisibile ex 6. *Phys.*; sed personæ sunt indivisibiles; ergo si una esset in alia facerent unam personam.

3. Præterea, quod exit ab aliquo non est in illo; sed Filius exit a Patre; ergo non est in Patre.

Contra. Quando aliqua duo sunt in uno indivisibili, aut ambo faciunt unum, aut unum est in alio; sed personæ divinæ sunt in essentia tamquam in aliquo indivisibili, et non faciunt unum, ergo una persona est in alia.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM aliquid est certum, et aliquid est dubium. *Certum* est enim quod una persona est in alia, sicut patet per auctoritatem Salvatoris *Joan. 14.*: Ego in Patre et Pater in me est; et per Augustinum in *Lib. de fide ad Petrum*; et per Hilarium *3. de Trin.*; et per Ambrosium in *2. Epist. ad Corinth.*, sicut allegat Magister in litera. Sed *dubium* est de modo quo una persona est in alia. Et circa hoc sunt *duæ opiniones*.

Una Henrici in *Sum. a. 53. q. 10.* quæ dicit; quod aliquid esse in alio potest intelligi dupliciter. Uno modo quod sit in alio secundum se totum; alio modo quod sit in alio secundum partem, et hoc dupliciter: nam aliquid potest esse in alio secundum partem ita quod pars illa nihil sit ejus in quo est, sicut avis est in laqueo per pedem qui pes nihil est ipsius laquei; alio modo aliquid est in alio secundum partem ita quod pars est aliquid ejus in quo est, sicut si essent duo corpora monstruosa quæ haberent unum pedem tantum, tunc unum corpus esset in alio per aliquid illius corporis in quo est, puta per pedem qui est communis illis corporibus

Ad propositum dicit Doctor iste duas Conclu-

siones. *Prima* est quod una persona non est in alia secundum se totam. *Secunda Conclusio* quod una persona est in alia secundum partem quæ est aliquid utriusque, puta per essentiam.

Prima Conclusio probatur sic: Quando aliquid est in alio primo, tunc quodlibet ejus est in illo æque primo, sicut si terra est in centro primo, tunc quælibet pars terræ est in centro æque primo. Ergo si Filius primo secundum se totum est in Patre, tunc quodlibet ejus æque primo est in Patre, et tunc sicut in Patre est essentia, ita erit in eo filiatio. Sed Pater per essentiam est Pater; ergo Pater filiatione erit Pater, quod est inconueniens.

Præterea, quod est in alio secundum se totum continetur et ambitur, et illud in quo est ambit et continet; ergo si una persona secundum se totam esset in alia et e converso, tunc illa persona contineret et containeretur, et ambiret et ambiretur. Et *confirmatur* per Philosophum. 4. *Phys.*, ubi arguitur de amphora et vino quod nihil est in se primo, quia tunc eadem esset ratio recipientis et recepti, et amphora non reciperet vinum secundum quod amphora sed secundum quod vinum, et vinum non reciperetur in amphora secundum quod vinum sed secundum quod amphora.

Secunda Conclusio probatur sic: Ubi ponitur fundamentum relationis et extremum, ibidem ponitur relatio. Sed in Filio est essentia quæ est fundamentum paternitatis et filiationis. Ergo ibidem est paternitas. — Vel sic: Ubi est fundamentum relationis, ibidem est relatio si ponitur extremum;

sed in Filio est fundamentum relationis paternitatis. ad Filium, et extremum ibidem est Pater; ergo.

Contra istam opinionem arguitur sic: *Primo*: quando aliquid est in alio secundum partem, tunc est in illa sicut competit parti esse in eodem, sicut si ego sum in loco per pedes, et pedes sunt ibi localiter, sequitur quod ego ibi sim localiter: ergo si Pater est in Filio per essentiam, sequitur quod sit Pater in Filio sicut essentia est in Filio. Sed essentia est in Filio formaliter; ergo Pater erit in Filio formaliter, quod est falsum.

Præterea, quod convenit supposito inquantum incommunicabile, nullo modo convenit essentiæ; ergo e converso quod convenit essentiæ ratione qua communicabilis nullo modo convenit supposito. Sed esse in Filio convenit essentiæ ratione qua est communicabilis. Ergo nullo modo convenit supposito.

Ideo est alia opinio Doctoris nostri quæ tria declarat.

Primo quomodo una persona sit in alia. Ad cuius evidentiam notandum quod aliquid convenit alicui *ratione partis*, sicut ponit Philosophus 5. *Phys.*, quod homo sanatur quia cor vel pectus sanatur. — Secundo modo aliquid convenit alicui *toti*, ita quod non convenit alicui ejus parti ut præcise, ut hominem esse risibilem; et hoc est verum in omnibus corporibus heterogeneis idest partium dissimilium. — Tertio modo convenit aliquid alicui *communi*, ita quod convenit cuilibet ejus parti, sicut patet de igne et in corporibus homogeneis, nam totus ignis est calidus et quælibet ejus pars est calida.

Ad propositum, una persona est in alia non sicut natura in supposito, nec sicut forma in materia, sed sicut subsistens in subsistente. Subsistere autem, idest incommunicabiliter per se esse convenit personæ primo. Non autem dicitur de persona, quia præcise dicitur de relatione vel de essentia, et sic una persona est in alia secundum se totam per præsentiam intimitatis, quod probatur per Ambrosium in *Hymno*: totus in Verbo Pater et totus in Patre Filius. — *Præterea*, Augustinus in *Lib. de fide ad Petrum*: propter unitatem naturalem totus Pater est in Filio et Spiritu Sancto. Est quoque Spiritus Sanctus in Patre et Filio nullusque horum est extra quemlibet ipsorum propter unitatem divinæ substantiæ.

Secundo declarat quæ est ratio istius inexistentiæ, et dicit quod non est essentia præcise, quia tunc Pater esset in se, quod est falsum, eo modo quo Salvator intelligit Patrem esse in Filio, et e converso; nam illa inexistencia requirit distinctionem; Pater autem non distinguitur a seipso; ergo isto modo non est a seipso.

Secunda ratio illius inexistentiæ, non est relatio originis, tum quia relationes originis non sunt ejusdem rationis, et sic personæ non essent in se invicem uniformiter, tum quia dato per impossibile quod una persona non originetur ab alia, adhuc una esset in alia propter unitatem naturæ; tum quia in creaturis quando pater generat filium est inter eos relatio originis, et tamen pater non est in suo filio nec e converso, quia non habent identitatem natu-

ræ. Et ideo dicit quod ratio istius inexistentiæ est essentia et relatio simul, quia sicut distinctio personæ non fundat similitudinem per se, ita essentia cum relatione est ratio istius inexistentiæ, quamvis essentia sit principalior ratio.

Tertio declarat, si iste modus *essendi in* possit reduci ad aliquem illorum modorum *essendi in* quos ponit Philosophus 4. *Phys.*, et dicit quod non. Cuius ratio est quia in omnibus aliis modis *essendi in*, est aliqua distinctio in natura vel totalis vel partialis. Sed in natura divina nulla est talis distinctio. Ergo illa inexistencia non reducitur ad aliquem istorum modorum.

Ad argumentum autem *opinionis præcedentis*, quando dicitur quod si aliquid competit alicui primo, competit cuilibet ejus parti æque primo, patet quod hoc falsum est, quia esse risibile competit homini primo, et tamen non competit cuilibet ejus parti æque primo.

Ad secundum ita posset argui contra eum de continentia ratione partis; sed dico quod inconueniens est idem continere et contineri qui est per modum *essendi in* per informationem. Sic autem non ponitur una persona in alia, quia ut dictum est, iste modus *essendi in* non reducitur ad aliquem istorum modorum quos ponit Philosophus 4. *Phys.*, et sic patet ad Quæstionem.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod non sequitur confusio in personis, quia ipse ponebat quodlibet esse in quolibet sicut pars ejus, et quod quod-

libet poterat fieri a quolibet. Sed persona non ponitur sic in persona sicut pars vel aliquid ejus, et ideo non sequitur confusio.

Ad secundum negetur Philosophus a quibusdam in 6. *Phys.*, quia secundum eos nunquam duo indivisibilia faciunt unum indivisibile. Sed de hoc forte alias dicetur. — Ideo dico aliter, quod indivisibile est duplex scilicet *positivum* et *privativum*: duo autem indivisibilia *privativa* si sunt simul, faciunt unum indivisibile; duo autem indivisibilia *positiva* si sunt simul, nunquam faciunt unum. Personæ autem divinæ non sunt indivisibiles privative sed positive

Ad ultimum dico quod quando aliquid exit ab alio sic quod distinguitur natura ab illo, non est in eo; sed quando aliquid exit ab aliquo ita quod habeat eandem naturam in numero cum eo a quo exit, tunc est in eo. Et sic est in proposito; nam Filius exit a Patre quod habet eandem naturam in numero cum Patre; quare non valet.



Distinctio. XX

Nunc ostendere restat

Circa istam Distinctionem 20. quæritur primo.

QUÆSTIO I.

Utrum tres personæ sint æquales in potentia.

Et videtur quod non. 1. Quia non possunt esse plures omnipotentes; ergo nec plures personæ æque potentes. *Antecedens* patet per Rich. 2. *de Trin. Consequentia* probatur, quia ita tenet probatio Richardi quod non sunt plures personæ æque potentes, sicut non sunt plures personæ omnipotentes. Ipse enim probat quod non sunt duo omnipotentes, quia unus faceret alium; et ita potest argui in proposito de duabus personis habentibus æqualem potentiam siue omnipotentiam.

Præterea, prima causa plus influit super causatum quam causa secunda *ex prima propositione de causis*; sed Pater est prior Filio; ergo plus influit quam Filius.

3. Præterea, quod accipit virtutem ab alio non habet virtutem æqualem cum illo; sed Filius accipit virtutem a Patre; ergo non habet æqualem potentiam cum Patre. *Major* accipitur a Proculo 7. *propositione libri sui*, qui probat eam sic: Si

productum habet æqualem virtutem cum producente, tunc poterit producere aliud sicut et ipsum est productum, et sic in infinitum

Contra. Augustinus in *Lib. de Fide ad Petrum* loquens de tribus personis, nullus, inquit, horum alium præcedit æternitate aut superat potestate.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt tria videnda. *Primo*, ne laboremus in æquivoco, ponitur una distinctio de potentia. *Secundo*, videbitur si personæ sint æquales in potentia. *Tertio*, ad quid se extendit illa potentia in qua sunt æquales.

De primo, Philosophus 9. *Metaph.* dicit quod potentia sumitur multipliciter, quia *primo* est potentia *mathematica* sicut in geometria mathematici dicunt, punctum tantum esse in potentia ad lineam: *secundo* est potentia *logica* quæ dicit non repugnantiam terminorum: *tertio* est potentia quæ est *differentia entis* sicut ponit Philosophus 3. *Phys.* quod ens dividitur per actum et potentiam, et isti tres modi non faciunt ad propositum: *quarto modo* sumitur potentia pro *principio*, et hoc dupliciter, quia uno modo sumitur pro principio *passivo*, et ista potentia non est ponenda in Deo, quia dicit imperfectionem: secundo modo sumitur potentia pro principio *activo* et de ista potentia est hic sermo.

De secundo Articulo dico duas Conclusiones. *Prima* probat quod in Deo est potentia activa. *Secunda* quod personæ divinæ sunt æquales in ista potentia.

Prima Conclusio probatur, *tum* quia potentia activa dicit perfectionem simpliciter, et omne tale est ponendum in Deo; *tum* quia Deus est ens maxime in actu, sed quod est maxime in actu maxime habet potentiam activam; *tum* quia Commentator dicit, 8. *Metaph.*, quod formæ quæ sunt in potentia mere sunt in actu in primo motore, quod non esset verum nisi in Deo esset potentia activa.

Secunda Conclusio probatur per Augustinum *Lib. 3. contra Maximin.*, sicut etiam adducit Magister in litera

Primo auctoritate Salvatoris, *Joan. c. 16.* Omnia, inquit, quæ Patris mei sunt, mea sunt; quod non esset verum nisi essent æquales in potentia.

Secundo sic: Aut Pater genuit sibi Filium æqualem in potentia, aut non. Si sic, habetur propositum; si non, hoc fuit quia *noluit*, et tunc fuit invidus, aut quia non potuit, et sic fuit impotens.

Tertio sic: Pater carnalis generaret sibi filium æqualem si posset; ergo multo magis Deus qui est Pater potens generat sibi Filium æqualem in potentia.

Ista Conclusio potest confirmari aliter sic: Pater generando Filium communicat Filio quidquid habet præter relationes originis; sed Pater habet potentiam quæ non dicit relationem originis; ergo communicat eam Filio. — *Præterea*, sicut Pater communicat Filio sapientiam, ita communicat ei potentiam, quia utrumque dicit perfectionem attributam; sed Pater communicat Filio omnem sapientiam; ergo communicat ei omnem potentiam.

De tertio Articulo dico quod correlativum potentiae activae est possibile. *Possibile* autem accipitur dupliciter: uno modo ut opponitur *impossibili*, alio modo ut opponitur ei quod est *necessarium*. Potentia autem divina non extendit se ad *possibile primo modo*, quia isto modo possibile est *Deum esse*, et tamen hoc non est terminus alicujus potentiae activae. Ergo oportet quod ista potentia activa aspiciat *possibile secundo modo*, scilicet ut opponitur *necessario ex se*. Sed quidquid est in Deo est ex se necessarium, et quidquid est extra Deum est possibile esse; ergo potentia activa in qua personae divinae sunt aequales se extendit ad omne possibile esse, et sic ad omne quod est extra Deum.

Sed occurrunt hic duo dubia, quia potentia activa in qua personae divinae sunt aequales ponitur in Deo ad extra. Sed sicut ait Commentator 9. *Metaph.* si talis potentia activa ponitur in Deo ad extra, tunc non erunt agentia secundaria in universo, vel si sunt, erunt superflua, quod est inconveniens, quia tunc entia non haberent proprias actiones et per consequens nec proprias essentias. Et subdit quod qui ponunt hoc non habent cerebrum naturaliter ad bonum aptum.

Secundum dubium est, quia quod se habet in ratione finis non se habet in ratione efficientis.

Ad primum dicitur quod posita illa potentia respectu omnis possibilis adhuc agentia secundaria non erunt superflua; quod declaratur a quibusdam per hoc quod agens primum et secundarium non concurrunt ad effectum eodem modo. A quibusdam

vero declaratur per hoc quod actio illa partim est a Deo et partim a creatura, quia actio potest considerari inquantum ens, et sic a Deo, vel inquantum hoc ens, et sic est a creatura. A quibusdam vero declaratur per hoc quod non est minus potentia infinita divina quam essentia; sed propter infinitatem essentiæ divinæ non potest produci aliquod creatum quando statim illabitur ei essentia divina; ergo potentia divina habet illabi cuilibet actioni agentis secundarii.

Ad secundum dico secundum Sanctos et philosophos, quod Deus se habet respectu creaturæ in genere triplicis causæ scilicet efficientis, finalis et exemplaris.

AD PRIMUM PRINCIPALE nego *consequentiam*; nec probatio *minoris* valet, nam ratio Richardi probat quod non sunt duo omnipotentes essentialiter distincti, quia haberent duas virtutes distinctas; sed non est sic in proposito, quia personæ divinæ sunt idem in essentia et habent virtutem activam eandem in numero.

Ad secundum dico quod major habet veritatem quando prima causa et secunda habent aliam et aliam virtutem activam. Quando autem habent eandem virtutem activam, sicut est in proposito, tunc *major* non est vera. — Et ob hoc *ad tertium*; concedo enim quod recipiens virtutem activam ab alio non æquatur ei in potentia, si recipit virtutem distinctam; sed quando est eadem virtus numero in recipiente et dante, tunc non oportet.

Sed adhuc remanet dubium quod tangit Proculus, quia si est æqualis virtus in producente et producto, puta in Patre et Filio, quæ est causa quod Pater potest generare et Filius non? — *Ad hoc* fuit responsum supra *Dist. 2.*, quia suppositum recipiens formam per productionem adæquatam illi formæ non potest per illam formam producere, Filius autem recipit esse per productionem adæquatam ei ideo non potest generare.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum potentia generandi cadat sub omnipotentia.

Videtur quod sic. 1. Quia tantum affirmat affirmatio quantum negat negatio; se nulla potentia excludit potentiam generandi; ergo omnipotentia includit potentiam generandi.

2. Præterea, illa potentia cadit sub omnipotentia, qua sublata non remanet Pater omnipotens; sed sublata potentia generandi, Pater non est omnipotens; ergo. Probatio *minoris* per Augustinum, contra Maximinum *Lib. 3.* Si Pater non posset generare Filium non esset omnipotens.

3. Præterea, omniscientia includit scientiam generandi; ergo omnipotentia includit potentiam generandi.

Contra. Si potentia generandi cadit sub omnipotentia, ergo Filius non est omnipotens, quia non potest generare.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt tres Articuli

quia *primo* recitabitur opinio falsa, *secundo* opinio vera, *tertio* dicetur ad unum dubium.

Quantum ad primum est opinio Ægidii *Lib. 1. Dist. 20. q. 2.* qui dicit quod potentia generandi cadit sub omnipotentia Patris et non sub omnipotentia Filii, quod declaratur

Primo sic: Omnipotentia est ad illud quod non includit contradictionem; sed Patrem generare non includit contradictionem, Filium autem generare includit contradictionem; ergo potentia generandi est sub omnipotentia Patris et non sub omnipotentia Filii.

Præterea, aliter est loquendum de actionibus *immanentibus* aliter de actionibus *transeuntibus* extra; nam possibilitas actionis transeuntis judicatur ex ratione actionis in se et in termino ejus, possibilitas autem actionis immanentis judicatur ex istis, et cum hoc ex compossibilitate ejus ad suppositum. Sed potentia generandi est compossibilis Patri et non Filio; ergo spectat ad omnipotentiam Patris et non ad omnipotentiam Filii.

De secundo Articulo dico istam opinionem esse falsam, et teneo oppositum scilicet quod potentia generandi non cadit sub omnipotentia, quod probo

Primo sic: Generare præcise per se sumptum, aut est aliquid ad quod nata est illa potentia, aut est aliquid ad quod non est nata esse illa potentia. Si primo modo, ergo non habens illam potentiam

non est omnipotens, et sic Filius non est omnipotens. Si secundo modo, ergo non spectat ad omnipotentiam Patris.

Præterea, secundum Sanctos eadem est omnipotentia numero in Patre et Filio; sed in Filio non est potentia generandi; ergo potentia generandi non cadit sub omnipotentia.

Præterea, potentia proprie dicta est quæ non est ad aliud; sed potentia generandi est ad aliud, quia ad generare et generatio est relatio; ergo.

Præterea, potentia proprie dicta quæ cadit sub omnipotentia est ad terminum *possibilem* non ad terminum *necessarium*; sed nulla persona divina est possibilis, immo necessaria; ergo potentia generandi quæ est ad personam non cadit sub omnipotentia.

Ex ista ratione patet ad motiva præcedentis opinionis; cum dicitur quod omnipotentia est ad illud quod non includit contradictionem, *concedo*, si iste terminus includit potentialitatem, quod non est in proposito cum quælibet persona sit ens necessarium. Et eodem modo dico *ad secundum*.

De tertio Articulo occurrit unum *dubium*, quomodo potentia generandi dicatur potentia, cum non sit respectu alicujus possibilis secundum prædicta. — *Ad hoc respondetur* tripliciter. *Uno modo* quod de virtute sermonis ista non est vera: potentia generandi cadit sub omnipotentia; est tamen vera secundum usum loquendi Sanctorum. — *Secundo modo* dico quod potentia habet pro correlativo *possibile* ut opponitur *necessario*; sed possibile potest

accipi dupliciter, uno modo ut opponitur necessario *ex se*, alio modo magis large, ut opponitur necessario *a se*. Primo modo, potentia generandi non dicitur potentia, sed secundo modo, scilicet ut est ad possibile quod opponitur necessario a se. — *Tertio modo* dicitur secundum viam Scoti quod potentia activa in creaturis est perfectionis, possibile autem sibi correspondens dicit imperfectionem, et quia quod est perfectionis in creaturis potest transferri ad divina, ideo potentia generandi transfertur in divinis sub ratione potentiae activae: sed non ponitur suum correlativum, scilicet possibile, ut dicit imperfectionem, sed sub ratione principii, et sic potentia generandi est ad Filium tanquam ad principiatum.

AD PRIMUM PRINCIPALE dicunt aliqui quod *major* est falsa quia majoris latitudinis est negatio quam affirmatio, quia plus negat *non homo* quam ponat *homo*. — Aliter potest dici et melius secundum viam Varronis, quod *major* est vera si in affirmatione et negatione accipiatur vere dici *de omni* et dici *de nullo*, eo modo quo ponit Philosophus *1. Prior*. scilicet quod dici de omni est quando nihil est summere sub subjecto de quo non dicatur praedicatum; sed sic non est in proposito.

Ad secundum dico quod Augustinus arguit contra Maximinum qui ponebat Filium Dei esse creaturam; hoc autem posito, bene sequitur quod si Pater non posset generare Filium, quod non esset omnipotens. — Aliter dicitur quod argumentum Augustini tenet gratia materiae, quia ex hoc sequi-

tur quod Pater non haberet naturam divinam quæ est communicabilis, et sic non esset omnipotens.

Ad ultimum dico quod non est simile de *omniscientia* et de *omnipotentia*, quia omniscientia respicit pro objecto ens necessarium et ens possibile, omnipotentia autem respicit pro objecto ens possibile tantum.



Distinctio XXI.

Hic oritur Quæstio

Circa istam Distinctionem 21. quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum illa propositio sit vera: Solus Pater est Deus.

Et videtur quod sic, quia solus Deus qui est Pater est Deus; ergo solus Pater est Deus. *Antecedens* probatur sic: Solus Deus qui est Pater est deitas; sed deitas est Deus; ergo solus Deus, qui est Deus Pater, est Deus. *Consequentia* probatur, quia sequitur: solum animal quod est homo currit, ergo solus homo currit; ergo similiter tenet hic.

Contra est Augustinus 6. *de Trinitate*.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt tria videnda. Nam quia hic ponitur unus terminus relativus, scilicet Pater, ideo oportet *primo* videre si unum relativum est de primario conceptu alterius. *Secundo*, quia hic ponitur dictio exclusiva scilicet *solus*, ideo oportet videre si dictio addita uni relativo excludat aliud. *Tertio* oportet videre de principali quæsito.

De primo Articulo est opinio Ægidii *Lib. 1. dist. 21.* qui dicit. quod unum relativum non est de conceptu primario alterius, sed de secundario, quod probat sic:

Primo: quando aliquid est de conceptu primario alterius, si immediate additur illi facit nugationem, ut si dicitur homo animal, est nugatio quia animal est de conceptu primario hominis; ergo si relativum est de conceptu primario relativi, tunc dicendo Pater filii, vel duplum dimidii, esset nugatio, quod est incòveniens.

Præterea, quæ differunt realiter realitate opposita, unum non est de conceptu primario alterius; sed correlativa sunt hujusmodi; ergo.

Præterea nihil est de conceptu primario alicujus nisi sit de intrinseca ejus ratione; sed relativum non est de intrinseca ratione correlativi; ergo unum non est de conceptu primario alterius.

Contra istam opinionem objicitur sic: Illud cujus principalis conceptus est ad aliquid, illud in suo primario conceptu includit aliud, quia ponitur in ejus definitione, ut patet in *prædicamentis*; ergo unum relativum in suo primario conceptu includit correlativum. — *Præterea* illud includitur in primario conceptu alterius sine quo non potest intelligi; sed relativum inquantum relativum non potest intelligi sine correlativo; ergo in primario conceptu includit correlativum. — *Præterea*, accipio paternitatem in suo primario conceptu, vel includit entitatem *ad se*, vel *ad aliud*; si includit entitatem in primario conceptu ad aliud, habetur propositum, si autem includit entitatem ad se, ergo est entitas absoluta non relativa, quod est falsum. — *Præterea*, quæ sunt simul natura et simul intellectu, unum est de primario conceptu alterius; sed relativa sunt hujusmodi per

Philosophum in *Prædicamentis*; ergo unum relativum est de primario conceptu alterius.

Conclusionem istarum rationum teneo; ad cujus evidentiam est notandum quod aliquid esse de primario conceptu alterius est dupliciter, quia vel ut *idem*, sicut animal est de conceptu hominis primario, vel ut *aliud*, et illo modo unum relativum est de primario conceptu alterius.

Et per hoc patet ad rationes primæ opinionis.

Ad primum, cum dicitur quando aliquid est de primario conceptu alterius additum isti facit negationem, *concedo* quando est de conceptu ejus ut *idem*; sed quando est de conceptu ejus ut *aliud*, sicut de relativis, non est verum.

Ad secundum dico quod *major* est vera in his quæ distinguuntur realiter realitate *absoluta*; sed non est vera in his quæ distinguuntur realitate *relativa*.

Ad tertium dico eodem modo, quod *major* est vera in absolutis non in relativis.

De secundo Articulo sunt tres modi dicendi.

Unus antiquus dicens quod dictio exclusiva addita uni relativorum non excludit alterum, quia Apostolus ponit quod solus Pater habet immortalitatem, et tamen non excluditur Filius. — *Præterea* Salvator dicit: nemo novit Filium nisi Pater, et tamen non excluditur Filius, quia etiam Filius cognoscit se.

Contra istud arguitur sic: principium et prin-

ciptatum sunt relativa; sed dictio exclusiva addita principio excludit principiatum; ergo. Probatio *minoris* ex 1. *Phys.* ubi dicit Philosophus quod si tantum est principium, principiatum non est. — *Præterea*, 2. *Elench.* dicitur quod solum idem est quod non cum alio. — *Sed nec istæ auctoritates* concludunt pro prima opinione; nam in divinis aliqua sunt propria, aliqua appropriata; et cum dicitur solus Pater habet immortalitatem, non fit exclusio immortalitatis, sed fit exclusio appropriationis, quod Pater habet immortalitatem appropriate, eo quod habet eam non ab alio; Filius autem et Spiritus Sanctus habent eam a Patre sicut et essentiam.

Secundus modus dicendi est *Ægidii ubi supra* quod si unum relativum esset de conceptu primario alterius, dictio exclusiva addita uni non excluderet alteram relativum, verum est. Sed quia relativum est de secundario conceptu correlativi, ideo dictio exclusiva addita uni excludit alterum. *Hoc confirmatur* sic: dictio exclusiva addita alicui non excludit illud quod est de principali ejus conceptu, quia non sequitur: est solus homo, ergo non est animal; ergo si unum relativum est de principali conceptu alterius, tunc dictio exclusiva addita uni non excludit alterum. — *Præterea* si unum relativum esset de principali conceptu alterius, et dictio exclusiva addita uni necessario excluderet alterum, tunc eodem modo dictio exclusiva addita toti excluderet partem, quod est falsum, quia non sequitur: sola domus est, ergo paries non est.

Tertius modus dicendi est quem teneo quod

quantumcunque unum relativum sit de primario conceptu alterius, ut patet in *præced. Artic.*, adhuc si dictio exclusiva additur unī relativo excludit alterum, nam ut dicebatur supra, unum relativum est de conceptu primario alterius aliquando non ut *idem* sed ut *aliud*. — Tunc arguitur sic: quando dictio exclusiva additur alicuī ut distinguatur ab alio, facit exclusionem circa illud; sed dictio exclusiva additur relativo ut distinguatur ab alio relativo; ergo. — *Præterea* dictio exclusiva addita alicui ut habet oppositionem ad aliud, facit exclusionem circa illud; sed dictio exclusiva additur relativo ut habet oppositionem ad aliud relativum; ergo excludit illud relativum.

Ad primum præcedentis opinionis patet ex dictis; nam dictio exclusiva addita alicui non excludit illud quod est de primario conceptu ejus ut *idem*, sicut ponebatur exemplum de homine et de animali, sed bene excludit illud quod est de ejus primario conceptu ut *aliud*, ut sicut ponuntur relativa.

Ad secundum dico quod non valet, quia non est simile de parte et de toto et de relativis ad invicem, quia pars ut est in toto non est aliud a toto, relativum autem est aliud a suo correlativo.

De tertio Articulo dico quod ista propositio: *Solus Pater est Deus*, non est vera. Ad cujus evidentiam præmitto tres regulas de *ditionibus exclusivis*, et ex illis probabitur intentum tripliciter.

Prima regula est ista quod exclusiva affirmativa infert universalem affirmativam de terminis transpo-

itis. *Exemplum* hujus, cum dicitur: solus sortes currit, infert istam: omne currens est sortes. — *Secunda regula* est quod exclusiva affirmativa de prædicato finito infert universalem negativam de prædicato infinito. *Exemplum* hujus, cum dicitur: solus sortes currit, infert istam: nullus non sortes currit, vel istam: nullus alius a sorte currit. — *Tertia regula*, quod exclusiva affirmativa habet duas propositiones exponentes, quarum una est affirmativa, altera negativa, et ubi aliqua illarum exponentium est falsa, sequitur quod exposita ejus sit falsa. *Exemplum* hujus, cum dicitur: solus sortes currit, habet unam exponentem affirmativam scilicet sortes currit, et aliam negativam scilicet nullus alius a sorte currit, et ubi aliqua istarum est falsa, sequitur quod exposita sit falsa.

Ex prima regula probabitur falsitas hujus propositionis, *solus Pater est Deus*, sic: exclusiva affirmativa infert universalem affirmativam de terminis transpositis. Sed cum dicitur: solus Pater est Deus, illa est exclusiva affirmativa. Ergo infert universalem affirmativam de terminis transpositis, puta illam: omnis Deus est Pater. Sed illa est falsa, nam Filius est Deus et tamen non est Pater. Ergo falsa est ista: solus Pater est Deus.

Ex secunda regula probatur sic: exclusiva affirmativa infert universalem negativam; sed, solus Pater est Deus, est exclusiva affirmativa; ergo infert universalem negativam, puta: nullus alius a Patre est Deus. Sed ista est falsa; ergo et illa.

Ex tertia regula probatur sic: exclusiva affir-

mativa habet duas exponentes, et ubi una illarum est falsa, exposita est falsa; ergo ista: solus Pater est Deus, habet duas exponentes, unam affirmativam, scilicet Pater est Deus, et aliam negativam, scilicet nullus alius a Patre est Deus. Ergo ubi aliqua istarum est falsa, exposita erit falsa. Sed in proposito, ista exponens est falsa, scilicet nullus alius a Patre est Deus; ergo exposita est falsa, scilicet solus Pater est Deus.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE dico quod antecedens potest accipi vel in sensu *divisionis*, et tunc est vera isto modo: solus Deus qui est Pater est Deus Pater; vel in sensu *compositionis* et tunc est falsa etc.



Distinctio XXII.

Post prædicta

Circa Distinctionem 22. quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum Deus sit nominabilis a nobis.

Et videtur quod non. 1. Quia quod est ineffabile est innominabile; sed Deus est ineffabilis secundum sanctos; ergo etiam est innominabilis.

2. Præterea, quod est incognitum est innominabile; sed Deus est incognitus cum sit infinitus; ergo est innominabilis.

Contra. Exodi 15. dicitur: Dominus vir puginator omnipotens nomen ejus.

Ex ISTA QUÆSTIONE supponunt aliqui quod unumquodque sit nominabile sicut est cognoscibile. Ideo oportet *primo* videre quomodo Deus est a nobis cognoscibilis, sed de hoc dictum est supra *Dist. 3.* quære ibidem. Nunc autem tantum declarabo si Deus est nominabilis a nobis. Et sunt hic duo Articuli secundum duas opiniones.

Una est Henrici in Summa qui dicit quod nomen vocale debet esse symbolum inter loquentem et illum cui loquitur, ita quod sit notum utri-

que nomen illud esse impositum ad significandum rem istam. Sed divina natura est nota solo intellectui divino quantum ad rationem infinitatis vel immensitatis. Ergo divina natura sive Deus a solo Deo proprio nomine nominari potest.

Ulterius dicit quod unumquodque potest nominari sicut est cognitum et visum, et beati sive comprehensores vident et cognoscunt Deum, ideo poterunt eum nominare proprio nomine sive illud sit impositum a Deo, sive a Sanctis.

Tertio dicit quod quia viatores non cognoscunt Deum naturaliter distincte, ideo non possunt eum distincte nominare et eo modo nominant ipsum quo ipsum cognoscunt. Sed cognoscunt eum in universali et non distincte, ideo possunt universaliter eum nominare, non quidem in universali univoco, quia nihil est univocum Deo et creaturæ.

Alia est opinio Doctoris nostri qui *primo* præmittit quod aliquid nominari ab aliquo contingit dupliciter, vel nomen ei imponendo, vel nomine imposito utendo. Et quilibet istorum modorum dicitur dupliciter, quia potest aliquis nomen imponere perfecte vel imperfecte. Similiter potest aliquis uti nomine perfecte vel imperfecte. Perfecte, sicut homines utuntur quibusdam nominibus: imperfecte, sicut aves doctæ quæ aliquando loquuntur. — *Secundo* præmittit quod aliquis potest uti aliquo nomine quadrupliciter. *Primo* enim utitur aliquis nomine, ut est res talis. *Secundo* utitur aliquis nomine pro signo ad placitum non habendo

conceptum signati, sed tantum scit quod est nomen significativum, sicut aliquis Latinus diceret Hebræo quod nullatenus intelligeret. *Tertio* utitur aliquis nomine pro signo, habendo conceptum signati tantum in universali. *Quarto* utitur aliquis nomine pro signo expressivo conceptus distincte et in particulari.

Ad propositum dicit quod *tribus primis modis* Deus sit nominabilis a nobis; *quarto* autem modo non. Et quod tribus primis modis Deus sit a nobis nominabilis, probat sic: Si Deus non esset nominabilis a nobis, hoc esset pro tanto quod non haberetur conceptus distinctus de Deo; sed illud non impedit quin Deus sit nominabilis a nobis; ergo. Probatio *minoris*: aliquid potest nominari, puta substantia quæ tamen distincte non concipitur a nobis pro statu isto, cujus ratio est: quia omne illud cujus præsentia est naturaliter cognoscibilis, ejus etiam absentia est naturaliter cognoscibilis; ergo substantia est naturaliter cognoscibilis pro statu isto; sequitur quod ex puris naturalibus possemus cognoscere substantiam panis in corpore Christi, quod est falsum.

AD PRIMUM PRINCIPALE, cum dicitur: quod est ineffabile est innominabile, *concedo* de *quarto modo nominationis*, quod Deus non est nominabilis a nobis naturaliter, ut dictum est.

Ad secundum patet supra *Dist. 3.* quomodo Deus est a nobis cognoscibilis et quomodo non, quia ibi declaratum est quod pro statu isto possumus co-

gnosce Deum *affirmative* et sub conceptu quid-
ditativo, et inter alios conceptus perfectos possu-
mus habere de Deo conceptum entis infiniti.



Distinctio XXIII.

Prædictis adjiciendum est.

Circa istam Distinctionem 23. quæritur primo:

QUÆSTIO I.

Utrum nomen personæ sit nomen primæ vel secundæ intentionis.

Et videtur quod non sit nomen primæ intentionis. 1. Quia nihil primæ intentionis plurificatur in divinis; sed persona plurificatur; ergo non est nomen primæ intentionis.

2. Præterea, sicut individuum se habet in omni natura, ita persona in natura intellectuali; sed individuum est nomen secundæ intentionis; ergo et persona. Probatio *minoris*, individuum et universale sunt opposita, quia habent fieri circa idem; sed universale dicit secundam intentionem; ergo et individuum.

3. Præterea, negatio non est nomen primæ intentionis; sed persona dicit negationem, quia dicit incommunicabilitatem; ergo non dicit primam intentionem.

Contra. Secunda intentio non est per se terminus realis productionis; ergo persona non est secunda intentio. — *Præterea*, secunda intentio non

adoratur; sed persona adoratur; ergo. — *Præterea*, Trinitas non consistit in conceptibus sicut sunt secundæ intentiones; sed Trinitas consistit in personis; ergo persona non dicit intentionem secundam.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt duo videnda. *Primo*, quid importetur per nomen primæ vel secundæ intentionis. *Secundo*, principale quæsitum.

De primo, quantum ad præsens spectat, dico quod res habet duplex esse, quia habet esse in anima ut cognitum in cognoscente, et habet esse extra animam, ut esse reale. Primo modo res est secunda intentio, et nomen sibi impositum dicitur nomen secundæ intentionis. Sed res secundo modo dicta secundum quod habet esse extra animam est prima intentio, et ejus nomen dicitur nomen primæ intentionis.

Circa secundum Articulum sunt opiniones;

Una Varronis Lib. I., quod persona est nomen secundæ intentionis. Rationes autem ad hoc positæ sunt ad primam partem quæstionis. Notant autem aliqui istius opinionis, quod licet persona dicat aliquid secundæ intentionis, tamen non dicit illud in abstracto sed in concreto, et ideo potest prædicari de re primæ intentionis, et supponere pro ea, sicut species; puta *homo* ut est secunda intentio, prædicatur de Petro, et potest supponere pro eo.

Alia opinio est ad oppositum, quod persona dicat primam intentionem et non secundam; si-

cut patet per rationes factas ad secundam partem Quæstionis.

Et præterea confirmatur sic: definitio exprimit id quod est esse rei cuius est; sed definitio personæ exprimit primam intentionem; ergo nomen personæ est nomen primæ intentionis. *Minor* probatur per Richard. 4. de Trin. qui dicit quod persona est intellectualis naturæ individua subsistentia.

Præterea, secunda intentio est relatio rationis; sed persona non dicit relationem rationis; ergo.

Præterea, persona est objectum fruitionis: sed nulla intentio secunda est objectum fruitionis; ergo persona non est intentio secunda.

Istam opinionem tenendo respondetur ad *primum argumentum* sic: quod nihil primæ intentionis plurificatur in divinis, *nego* istam, quia relationes originis dicunt primam intentionem, et tamen plurificantur. Ideo est sciendum quod aliqua possunt plurificari duobus modis: uno modo, quod plurificata sunt ejusdem rationis, et sic *concedo* quod nihil primæ intentionis plurificatur in divinis; secundo modo, aliquid plurificatur ita quod plurificata sunt alterius rationis, et sic negetur *major*.

Ad secundum dico quod est ad oppositum, quia individuum non dicit secundam intentionem, ut patebit, 2. Lib. 4. de individuatione. — *Ad probationem* cum dicitur, universale dicit secundam intentionem; ergo et individuum, *nego consequentiam*. Aliquando enim unum oppositorum potest dicere relationem rationis, et aliud oppositum relationem realem, nam identitas est relatio communis in creatura, et tamen distinctio est relatio realis.

Ad tertium, negetur *minor*, quia persona dicit subsistentiam, et subsistentia non dicit negationem, sed positionem; et cum probatur, dicit incommunicabilitatem quæ est negatio, dico quod ista incommunicabilitas dicit entitatem alteri non communicabilem, et sic est in proposito, etc.

QUÆSTIO II.

Quia vero in penultimo capitulo istius Distinctionis, scilicet ibi: Iam sufficienter, tractat Magister de uno, ideo quæritur:

Utrum ens et unum dicant eandem rem.

Et videtur quod non. 1. Quia passio dicit aliam rem a subjecto; sed unum est passio entis; ergo dicit aliam rem ab ente.

2. Præterea, quando aliqua dicunt eandem rem, si unum addatur alteri facit negationem; sed dicendo ens unum nulla est negatio; ergo non dicunt eandem rem.

In contrarium est Philosophus 4. *Metaph.* Idem, inquit, est homo et unus homo.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt tres Articuli secundum tres modos dicendi.

Quia unus modus dicendi est Avicennæ, scilicet quod ens et unum non dicunt eandem rem, quod

Probatur sic: Quod abstrahit ab aliquo et ab ejus opposito, non dicit eandem rem cum illo: sed ens

abstrahit ab uno et ejus opposito ; ergo ens et unum non sunt idem. *Minor* probatur per Avicennam 5. *Metaph.* ubi dicitur quod equinitas ex se nec est unum nec multa.

Præterea, si ens et unum est idem, ergo quod non est unum non est ens ; sed multitudo non est una ; ergo multitudo non est ens, quod falsum est. — Istam rationem ponit Avicenna 8. *Metaph. suæ cap. 6. in principio*, et dicit sic : si illud quod intelligitur de uno omnino esset idem quod intelligitur per ens, tunc *multum* secundum quod multum non esset ens sicut non est unum.

Præterea, accidens non est idem cum subjecto ; sed *unum* est accidens entis ; ergo non est idem cum ente. — Ista ratio trahitur ab Avicenna 3. *Metaph. 3. cap. circa medium*, ubi dicit quod unum non est substantia, quia non recipitur in certificatione vel in rectificatione, idest in definitione quidditatis substantiæ, sed est concomitans substantiam sicut jam nosti ; ergo unum non est substantia.

Alius modus dicendi est Commentatoris 4. *Metaph.*, ubi distinguit duplicem unitatem scilicet unitatem quæ est *passio entis*, et unitatem quæ est *principium numeri*, et dicit quod unitas quæ est passio entis, dicit eandem rem cum ente. — Ista Conclusio Commentatoris potest probari multipliciter :

Primo sic : Quæcunque duo addita uni nullam diversitatem faciunt, dicunt eandem rem et sunt penitus idem ; sed ens et unum sunt hujusmodi ;

ergo. *Minor* probatur, quia idem est homo et unus homo.

Præterea, quæcunque una generatione generantur et una corruptione corrumpuntur dicunt eandem rem; sed ens et unum una generatione generantur et una corruptione corrumpuntur; ergo etc. Et ambæ rationes sunt Philosophi 4. *Metaph.*

Tertio arguit Commentator in speciali contra Avicennam sic: Si unum dicit realitatem aliam ab ente, tunc aut realitas unius est eadem cum sua unitate, aut non. Si sic, eadem ratione fuit standum in primo scilicet quod unitas entis non dicit aliam realitatem ab ente; si non, quæram de illa sicut de priori in infinitum.

Præterea, quod prædicatur æqualiter de omni ente non dicit aliam rem ab entitate; sed unitas prædicatur æqualiter de omni entitate; ergo.

Præterea, si unitas entis dicit aliam rem ab ente, eadem ratione unitas substantiæ dicit aliam rem a substantia. Aut ergo ista est substantialis aut accidentalis: si *accidentalis*, ergo substantia est una per accidens, quod est falsum; si *substantialis*, aut est materia, aut forma, aut compositum; sed non est aliquod istorum; ergo unitas substantiæ non dicit aliam rem a substantia; et similiter unitas entis non dicit aliam rem ab ente.

Tertius modus dicendi quem sequor ponit duas Conclusiones. *Prima* quod ens et unum dicunt eandem rem fundamentalem. *Secunda* quod ens et unum non sunt idem per se primo, sed differunt formaliter.

Prima Conclusio potest probari per rationes Commentatoris et alias quæ positæ sunt in *præced. Artic.*

Secunda Conclusio probatur sic: Quod ponitur in definitione alicujus ut additamentum, non includitur per se primo modo in ratione quidditatis illius. Ista patet, quia oppositum prædicati infert oppositum subjecti. Sed ens cadit ut additamentum in ratione cujuslibet suæ passionis. *Minor* probatur ex 1. *Post.* et 7. *Metaph.*, ubi dicitur quod subjectum cadit in definitione suæ passionis ut additamentum.

Præterea, quæ differunt definitione non includunt se primo modo; sed ens et unum sunt hujusmodi ex 4. *Metaph.*, secundum translationem Commentatoris; ergo ens et unum non sunt per se primo idem.

Præterea: Si *unum* includit *ens* quidditative vel per se primo modo, aut includit ipsum *præcise*, aut *non præcise*. Non primo modo, quia idem ens esset passio sui ipsius; ergo includit aliquid aliud. Sit ergo illud aliud *A*: aut ergo *A* includit *ens* quidditative vel per se primo modo, aut non. Si non, ergo unum bis includit *ens*, et sic erit processus in infinitum. Si autem includitur, habetur propositum.

Respondet ad illa Guillelmus Ocham et dicit quod rationes non valent, quia supponitur in eis quod ens habeat proprias passiones, et hoc est falsum, quia entis non sunt passiones sed quasi passiones, secundum Avicennam 1. *Metaph.* — Et e-

tiam, quia ejus passio esset nihil, quia passio est extra rationem subjecti, et quod est extra rationem entis, nihil est. — *Contra* illud objicitur quia clare est contra Philosophum 4. *Metaph.* ubi vult quod sicut linea inquantum linea habet passiones, et numerus inquantum numerus, ita sunt aliquæ passionnes entis inquantum ens. — *Præterea*, scientia realis considerat passiones entis inquantum reales sunt circa proprium subjectum; sed metaphysica est scientia realis cujus subjectum est ens ex 4. et 7. *Metaph.*; ergo entis ut sic sunt passiones veræ. Nec valet quod ipse adducit quia tunc passio entis nihil esset, quia *ly ens* non dicitur de suis passionibus *primo*, dicitur tamen de eis denominative.

Tunc respondeo ad argumenta pro opinione Avicennæ. Cum dicitur *primo*: quando aliquid abstrahit ab aliquo et ab ejus opposito non est idem cum illo, *concedo* quod hoc est verum de identitate omnimoda, quæ est omnino adæquata re et modo, sed non est simpliciter vera, quia essentia abstrahit ab esse et non esse, et tamen idem est realiter cum esse, licet non formaliter.

Ad secundum dicitur uno modo quod multitudo includit unitatem, et sic etiam includit entitatem. *Aliter* dicitur sic, quod sicut multitudo non est una ita non est ens, sed sicut est una ita est ens. Sed multitudo non est tamen una unitate simplici, est tamen una unitate aggregationis; ergo similiter multitudo non est ens simplici entitate, sed ens entitate aggregata.

Ad tertium dico quod unum nec est accidens nec substantia; sed sicut ens inquantum ens abstrahit a substantia et accidenti, ita et ejus unitas.

AD PRIMUM PRINCIPALE *concedo* quod passio realiter distincta a subjecto dicit aliam rem a subjecto; sed unitas non est talis passio, quia licet distinguatur formaliter ab ente, est tamen idem realiter cum ente.

Ad secundum respondet Commentator 4. *Metaph.*, quod non sequitur nugatio, quia licet dicant eandem rem, dicunt tamen eam diversis modis; et propter diversitatem istam modalem non intendit Commentator tantum differentiam rationis, sed aliquam *differentiam ex natura rei*, quæ vocatur ab aliis *virtualis*, vel *formalis*, vel *intentionalis*.



Distinctio XXIV et XXV.

Hic diligenter inquire.

Circa istam Dist. 24. et sequentem quæritur primo:

QUÆSTIO I.

Utrum in divinis sit proprie numerus.

Et videtur quod sic. 1. Quia ubi est vere unitas et trinitas, ibi est vere numerus; sed in divinis est vere unitas et trinitas; quia unitas essentialis et trinitas personalis; ergo in divinis erit proprie numerus.

2. Præterea, trinitas est numerus; sed in divinis est trinitas. — *Confirmatur* per Philosophum 1. *de cælo et mundo*; per hunc quidem numerum scilicet ternarium adhibuimus nos magnificare unum Deum.

Contra. Numerus est species quantitatis discretæ; ubi ergo non est quantitas, non est numerus. Sed in divinis non est quantitas; ergo nec numerus.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt tria videnda: *Primo*, si numerus habet aliquam entitatem in re. *Secundo*, si habet aliquam unitatem. *Tertio*, propositum.

De primo sunt duæ opiniones contrariæ. *Una* quod numerus non habet aliquam entita-

tem in re. Cujus ratio est ista: Illud quod habet entitatem in re, existit anima non existente; sed numerus non existit anima non existente; ergo numerus non habet entitatem in re. *Minor* patet 4. *Phys.* ubi dicitur quod numerus non est sine numerante idest sine anima.

Alia opinio est in contrarium, scilicet quod numerus habet entitatem in re, unde Avicenna 3. *Metaph.* dicit quod numerus habet esse in rebus et habet esse in anima, et illud quod dixerunt quidam quod numerus non habet esse in anima, hoc verum est.

Præterea, illud quod est per se sensibile habet entitatem in re; sed numerus est per se sensibilis ex 2. de Anima; ergo.

Præterea, quod est species prædicamenti positivi habet entitatem in re; sed numerus est hujusmodi, quia est species quantitatis per quam numerus habet entitatem in re.

Si teneatur ista opinio, potest dici ad argumentum præcedentis opinionis, sicut ponit Commentator 4. *Phys.*, quod aliqua entia sunt totaliter in intellectu, aliqua partim in re et partim in intellectu, et in isto membro ponitur numerus. Unde cum dicitur: numerus non est, anima non existente, *concedo* quantum ad illud quod est ab anima, sed *nego* de entitate quam habet in se. — *Aliter* potest dici: quod numerus non est anima non existente, verum est quantum ad *percipi*, sed non quantum ad *esse*.

De secundo Articulo sunt etiam opiniones contrariæ. *Una* dicit quod numerus non habet unitatem. Cujus ratio est ista: Unum et multa sunt opposita, et opposita non possunt esse simul; sed numerus necessario dicit multitudinem; ergo non habet unitatem.

Alia opinio est ad oppositum, unde Avicenna, *ubi supra*: unusquisque numerorum species est per se, et est unus in se, inquantum in se est ipsa species. — *Præterea*, Aristoteles 5. *Metaph.*: Sex non sunt tria et tria, sed semel sex. — *Præterea*, quod habet proprias species sive distinctas habet unitatem; sed numerus est hujusmodi; ergo. *Major* patet per Avicennam 3. *Metaph.*

Si teneatur secunda opinio, potest dici ad argumentum contrariæ opinionis, per Avicennam 5. *Metaph.* quod unum et multa non sunt proprie opposita, sed concomitatur ea oppositio; nam oppositum non constituit alterum; sed unum constituit multitudinem; ergo non sunt directe opposita.

Sed est dubium: si numerus dicit unitatem, a quo sit ejus unitas. Et dicitur ad hoc

Primo, quod unitas ultimo adveniens est causa unitatis subjecti formalis numeri, quia formæ et numeri recipiunt similitudinem comparatorum *ex* 8. *Metaph.*; sed forma ultimo adveniens est causa unitatis subjecti; ergo unitas ultimo adveniens est causa unitatis numeri. — *Sed contra hoc* arguitur sic: Si unitas ultimo adveniens est causa unitatis numeri, aut hoc convenit sibi inquantum unitas, aut inquantum distans; *non primo modo*, quia forma

alicujus informat omnes partes, sed illa unitas ultima non informat omnes alias unitates quæ sunt partes numeri; *non secundo modo* scilicet inquantum distans, quia cujus formale constitutivum est relatio, ipsum constitutum erit relativum; sed distantia est relatio; ergo si unitas est causa numeri inquantum distans, tunc numerus erit in prædicamento relationis, quod est contra Philosophum in *Prædicamentis*.

Ideo dicitur aliter, quod unitas numeri est ex aggregatione unitatum. — *Contra*, in ista unitate non consistit forma numeri in qua non consistit ratio prioris et posterioris; sed in aggregatione unitatum non est ordo prioris et posterioris; ergo.

Ideo aliter dicitur, quod unitas numeri consistit in aggregatione facta ab animo, et forte prima opinio est vera, nec ratio contra eam concludit. Cum enim dicitur quod unitas vel est forma numeri inquantum unitas vel inquantum distans, *concedo* quod inquantum unitas aliis adveniens. Et cum objicitur contra, quia ista unitas non informat alias unitates præcedentes, *dicendum* quod verum est immediate, sed informat omnes mediate sicut supposita pluralitate formarum ultima informat mediantibus aliis.

De tertio Articulo dicitur *uno modo* si numerus habet unitatem formalem ita quod unitas adveniens ultimo sive sit causa unitatis numeri sive unitas habeat unitatem ex unitatibus aggregatis, tunc in divinis non ponitur numerus. Si autem numerus sit ab anima tantum, tunc in divinis con-

ceditur numerus. Et hæc est opinio Scoti. — *Alio modo* dicitur sic, quod omnis numerus fundatur super unitatem; unitas autem est triplex, una quæ convertitur cum ente, alia quæ se habet in ratione partis, et tertia quæ est principium continui.

Ad propositum, in divinis est numerus, cujus principium est unitas quæ convertitur cum ente, et hoc supposita pluralitate suppositorum; sed non est in divinis numerus qui aspicit unitatem secundo modo et tertio modo dictam, quia in divinis non est ratio partis nec ratio continui; et per hoc patet ad ARGUMENTA PRINCIPALIA.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum persona in divinis dicat substantiam vel relationem.

Et videtur quod dicat substantiam, quia ad interrogationem factam per *quid*, respondetur substantia; sed quærendo *quid est*, respondetur persona, per Augustinum 7. de Trin. c. 7.; ergo persona dicit substantiam.

Contra, substantia non plurificatur nec numeratur in divinis; sed persona plurificatur et numeratur in divinis; ergo non dicit substantiam.

AD ISTAM QUÆSTIONEM, dico tres Conclusiones.

Prima quod persona non dicit relationem originis. Cujus ratio est ista: nulla relatio originis

sive propria est communis tribus; sed persona est nomen commune tribus secundum Augustinum 7. *de Trin. c. 7.*, si sunt, inquit, tres personæ, commune est eis hoc quod est persona; ergo persona non dat relationem originis sive propriam.

Secunda Conclusio est ista, quod persona non dicit relationem communem, quod probatur sic: Ad quodcunque relativum dicitur inferius ad idem dicitur relativum superius, licet non æque primo. *Exemplum* hujus, nam ad quocumque dicitur duplum dimidii, ad idem dicitur multiplex dimidii. Sed Pater dicitur Filii Pater; ergo si persona dicit relationem communem, tunc persona Patris diceretur persona Filii, quod est falsum.

Tertia Conclusio est ista, quod persona non dicit quidditatem idest substantiam, accipiendo substantiam pro essentia. Cujus ratio est: quia substantia sive quidditas pro essentia accepta non numeratur nec multiplicatur in Deo; sed persona multiplicatur et numeratur: ergo.

Restat ergo videre, si persona non dicit relationem propriam, nec communem, nec essentiam, quid ergo dicit? Et dico hic duas Conclusiones secundum duas opiniones. Nam si teneatur opinio ista quæ ponit personam dicere negationem, tunc persona aliquid connotat, et primo illud de quo dicitur primo, scilicet Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, et secundario connotat relationes constitutivas Patris et Filii et Spiritus Sancti, et tertio connotat essentiam. — Si autem teneatur alia opinio, quod persona dicit aliquid positivum

tunc non dicit nec substantiam, nec relationem, sed abstrahit ab utroque, et hanc viam sequitur Scotus.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM *dico quod* ad interrogationem factam per *quid*, non semper respondetur *substantia*, quia *quid* quandoque quærit *definitionem*, quandoque quærit illud de quo aliquid dicitur. Unde hæretici quærebant ab Augustino quid tres, ut si diceret essentiam, tunc illi inferrent tres essentias. Ideo Augustinus respondebat personas divinas substantivum determinatum *adjective*.



Distinctio XXVI.

Nunc de proprietatibus personarum.

Circa istam Distinctionem 26. quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum personæ divinæ constituentur in essentia personali per relationes originis.

Et videtur quod non. 1. Quia ubicunque constituenda sunt alterius rationis, ibi constituta sunt alterius rationis; sed relationes originis sunt alterius rationis; ergo personæ divinæ constitutæ essent alterius rationis. Sed ubi constituta sunt alterius rationis, ibi est productio æquivoca; ergo in divinis esset generatio æquivoca, cujus contrarium probatum est supra in 2. q. 7. *Dist.*

2. Præterea relationes communes distinctiones requirunt in extremis sicut relationes originis, et æque sunt eadem essentiæ divinæ; sed relationes communes non constituunt personas; ergo nec relationes originis.

3. Præterea, cui est notum constitutivum, ei est notum constitutum; sed cognita proprietate relativa Filii non cognoscitur Filius; ergo Filius non constituitur proprietate relativa Filii. Probatio *minoris*; dicitur *Prov. 3.* quod nomen ejus et quod

nomen Filii ejus si nosti; et sic cognoscebat proprietatem Filii et tamen ignorabat Filium.

4 Præterea, relationes moventis et moti sunt compossibiles in eodem supposito, sicut patet quando voluntas vult; ergo similiter relationes producentis et producti sunt compossibiles in eodem supposito, et sic non constituunt suppositum.

Contra Boetius Lib. de Trin.: essentia continet unitatem, relatio autem multiplicat Trinitatem.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM oportet *primo* videre si generatio generaliter sumpta ponit aliquam entitatem in re, et hoc patebit *Lib. 2. q. 4. dist. 1.* Insistendo ergo circa principale quæsitum sunt tres Articuli secundum tres opiniones.

Prima est Magistri, videlicet quod personæ divinæ seipsis constituuntur et distinguuntur, et sic non oportet quærere quomodo constituentur et distinguantur. Quod probat

Primo sic: Persona divina est æque simplex sicut essentia; sed essentia divina, propter suam simplicitatem, a quocunque distinguitur seipsa distinguitur; ergo et persona seipsa distinguitur.

Præterea, abstractum et concretum idem significant; sed Pater et paternitas habent se sicut abstractum et concretum; ergo idem significant; ergo dicere Patrem paternitate distingui est dicere seipsum seipso distingui.

Contra istam opinionem objicitur sic: Quæ non sunt primo seipsis diversa aliquo modo distinguuntur, et oportet quærere de eis quomodo distingu-

untur; sed personæ non sunt primo seipsis diversæ, quia conveniunt in essentia; ergo oportet quærere de eis quomodo distinguuntur. — *Præterea*, in Patre est generatio activa et spiratio activa; sed in Filio est spiratio activa et non generatio activa; ergo oportet quærere quomodo distinguatur Pater a Filio. — *Præterea*, si Pater seipso distinguitur a Filio, pari ratione seipso distinguitur a Spiritu Sancto; ergo habet eandem relationem ad Filium et Spiritum Sanctum; ergo, e converso, Filius et Spiritus Sanctus habebunt eandem relationem ad Patrem, quod est falsum.

Ad primum opinionis Magistri, concedo quod persona est æque simplex sicut essentia, tamen persona includit aliqua quorum unum non est aliud formaliter, unde Pater includit essentiam et paternitatem, similiter Filius includit essentiam et filiationem, et Pater et Filius conveniunt in essentia et non in proprietate relativa, ideo quæritur quo primo distinguuntur.

Ad secundum, dico quod concretum et abstractum idem significant, sed differunt in modo significandi, quia concretum semper significat subsistens in forma vel natura; sed subsistens in supposito includit essentiam et relationem, et personæ subsistentes conveniunt in essentia et non in proprietate relativa, ideo quæritur quomodo distinguuntur.

Alia est opinio communis, quod personæ constituuntur in essentia personali per relationes, quod. *Probat*ur sic: Personæ aut constituuntur per re-

lationes aut per absoluta; sed non constituuntur per absoluta; ergo constituuntur per relationes. Probatio *minoris*: persona non constituitur eodem absoluto quo convenit cum alia persona; ergo alio absoluto; sed absolutum additum absoluto facit compositionem, et sic in Deo esset compositio, quod est falsum.

Præterea, absolutum aut omnino manet, aut omnino transit; si omnino transit, tunc non constituit personam, si omnino manet, facit compositionem.

Præterea, eadem natura numero non potest esse in pluribus suppositis absolutis; sed essentia divina est eadem numero in pluribus suppositis; ergo illa supposita non sunt absoluta, nec constituuntur per absolutum.

Præterea, relationes originis secundum omnes sunt in personis. Aut ergo istæ relationes constituunt personas, aut non. Si constituunt, habetur propositum; si non constituunt, ergo sunt adventitiæ et accidentales et relationes rationis, quia supponunt personas jam constitutas.

Præterea, esse absolutum dicit perfectionem simpliciter; ergo personæ non constituuntur per absoluta. *Minor* probatur, quia constitutivum unius personæ non est in alia persona, et sic aliqua perfectio simpliciter esset in una persona quæ non esset in alia. Si ergo quærat per quid constituuntur personæ, dicitur quod per relationes originis, quia istæ relationes primo constituunt quæ primo pullulant in essentia; sed hujusmodi sunt relationes originis; ergo relationes originis constituunt personas. — Et si quæratulterius quo modo eadem natura posset

esse in pluribus suppositis realiter distinctis, dicitur quod hoc est propter infinitatem essentialis, et quia supposita sunt relativa. Idem enim illimitatum potest esse fundamentum plurium relationum oppositarum.

Alia opinio dicit quod personæ constituentur per modos intrinsecos absolutos, qui modi sunt nobis incogniti; determinantur autem nobis personæ Trinitatis per relativas proprietates, ita quod quasi a posteriori per istas relationes aliququaliter cognoscimus personas. Quod autem personæ constituentur per absoluta et non per relationes

Probat sic: Illud quod præsupponit personam jam constitutam non constituit eam; sed relatio præsupponit personam jam constitutam; ergo. Probatio *minoris*: nam illud quo aliquid refertur non constituit ipsum quod refertur; sed persona refertur relatione; ergo relatio præsupponit personam jam constitutam.

Præterea, originans est prius generatione originato, quia agere præsupponit esse in aliquo priori in quo quæritur, quia suppositum vel est *ad se* vel *ad aliud*. Si *ad se* tunc constituitur per absolutum; si *ad aliud*, puta ad originatum; ergo agere præsupponit esse.

Præterea, constitutivum suppositi in aliqua natura facit per se unum cum illa natura; sed relatio non facit per se unum cum esse substantiali; ergo non constituit personam divinam quæ est aliquid in esse substantiali.

Præterea, quod est extra rationem substantiæ non constituit aliquid in esse substantiali; sed relatio est extra rationem substantiæ; ergo non constituit personam divinam.

Dico ergo quod inter tres opiniones, 2 est verior et magis catholica, quia Salvator, *Matth. ult.*, volens exprimere personarum Trinitatem, ipsas expressit nominibus relativis dicens: Euntes baptizate eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.

Præterea, Joannes, *in canonica sua*: Tres sunt qui testimonium dant in cœlo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus.

Præterea, Damascenus *Lib. 1.*: Omnia sunt unum in Deo præter generare et generari, et spirare et spirari quibus ab invicem differunt sanctæ tres hypostases.

Præterea, Augustinus *in multis locis Lib. de Trin.*: quidquid a se dicitur commune est tribus; sed constitutivum personæ non est commune tribus; ergo non est ad se, et per consequens est relatio.

Præterea, Boetius *de Trin.*: Essentia continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem.

Præterea arguitur per rationes sic: Inter personas divinas est maxima connexio; sed non esset inter eas connexio si constituerentur per absoluta; ergo.

Præterea, cujus constitutivum est absolutum potest intelligi per se esse sine alio absque contradictione; sed Pater non potest intelligi vel esse sine Filio; ergo.

Ultimo sic: illa sunt formalia constitutiva aliquorum, quibus circumscriptis, ipsa remanent penitus indistincta; sed relationibus circumscriptis a personis, ipsæ remanent penitus indistinctæ; ergo personæ constituuntur per relationes.

Ad argumenta tertiæ opinionis quæ posuit personas distingui per modos intrinsecos absolutos, sive per proprietates absolutas, respondeo:

Ad primum per interemptionem *minoris*. *Ad probationem*, cum dicitur quod illud quo aliquid refertur non constituit ipsum, dico quod hoc verum est in relationibus *creaturarum*, quæ sunt accidentia sed ista propositio est falsa de relationibus *divinis*, quæ non sunt accidentia, sed sunt relationes subsistentes.

Ad secundum dicitur multipliciter: *Primo* quod relatio dupliciter potest accipi, scilicet inquantum *relatio*, vel inquantum *proprietas*, et isto modo relatio divina constituit et præcedit.— *Aliter* dicitur quod relatio dupliciter dicitur in divinis, scilicet relatio inquantum *relatio*, et relatio inquantum *origo*, et isto secundo modo relatio divina constituit et præcedit.— *Aliter* dicitur quod in relativis est *simultas* et *prioritas*; simultas quidem naturæ et prioritas originis. Quæ harum solutionum sit verior dicetur infra *Dist. 28*.

Ad tertium, dico quod relatio est duplex, scilicet *inhærens*, sicut in creaturis, et *per se subsistens*, sicut in divinis; prima relatio non facit per se unum cum natura, sed secunda.

Sic eodem modo ad quartum. Concedo enim

quod relatio inhærens non constituit suppositum in esse substantiæ, sed relatio divina non est inhærens sed subsistens.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod generatio æquivoca non accipitur penes suppositum, sed penes terminum formalem ipsius geniti; et ideo ubi est similitudo, immo summa identitas inter generans et genitum respectu termini formalis, ibi est maxima generatio univoca et non æquivoca. Sic autem est in proposito, quia essentia, quæ est terminus formalis generationis, est penitus eadem in Patre et Filio.

Ad secundum, dicunt antiqui et bene quamvis aliqui arguant contra, quod relationes *originis* constituunt, et non relationes *communes*, quia illæ relationes quæ primo pullulant in essentia; relationes autem primo pullulantes sunt relationes originis.

Ad tertium, dico quod eodem modo cognoscitur Filius, quo modo cognoscitur relatio constitutiva Filii; et quia relatio constitutiva Filii cognoscitur in communi, ideo Filius cognoscitur in communi. Ille autem *Sapiens* quærebat notitiam Filii magis in speciali.

Ad ultimum, dico quod quædam sunt relationes causæ et causati, quædam sunt relationes producentis et producti, quædam sunt relationes moventis et moti. Relationes *causæ* et *causati* non sunt compossibiles nec in eadem natura, nec in eodem supposito, sed *moventis* ad *motum* sunt compossibiles in eodem supposito et in eadem natura, et

hoc quia moventis ad motum est dependentia accidentalis; non est autem inconueniens aliquid accidentaliter dependere a seipso. Ideo non est similiter de relatione moventis et moti, et relatione producentis et producti, eo quod relationes producentis et producti sunt compossibiles in eadem natura si illa natura est illimitata sicut est natura divina, sed non sunt compossibiles in eodem supposito.



Distinctio XXVII.

Hic quæri potest.

Circa istam 27 Dist. quæruntur duo, unum de verbo nostro, aliud de Verbo divino. De verbo nostro quæritur.

QUÆSTIO I.

Utrum verbum mentis creatæ sit intellectio actualis.

Videtur quod non, per Augustinum 15. *de Trin.* Verbum quod foris sonat signum est ejus verbi quod intus latet; sed verbum quod foris sonat significat objectum, non actuale intellectionem; ergo verbum est objectum.

2. Præterea, Augustinus, 8. *de Trin.* dicit, phantasma Carthagini hoc est verbum ejus sed phantasma sumitur pro specie Carthagini; ergo verbum est species et non intellectio actualis.

Contra. Augustinus in *Serm. de Nativ. Joan. Baptistæ* assignans differentiam inter vocem et verbum, dicit quod vox est index cogitationis, verbum autem est ipsa cogitatio.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM, propter dubium primi Articuli, oportet videre si verbum quod foris sonat, idest verbum sensibile, significet principaliter conceptum mentis vel rem extra. *Secundo* dicetur ad Quæstionem.

De primo sunt quatuor modi dicendi. *Unus* quod verbum sensibile principaliter significat conceptum mentis, quia Philosophus dicit in *Lib. Perihermēnias*, quod voces sunt signa earum quæ sunt in anima passionum. — *Præterea*, Augustinus in *Enchiridion*, dicit quod nomina sunt imposita ad significandum conceptiones animorum. *Præterea*, verbum sensibile illud principaliter significat in quo consistit veritas vel falsitas. Sed veritas vel falsitas consistunt principaliter in mente; ergo verbum sensibile principaliter significat conceptum mentis.

Alia opinio dicit quod verbum sensibile principaliter significat rem ad extra quia alias nulla esset propositio vera, nisi in qua prædicaretur idem de seipso; dicendo enim homo est animal esset dicere conceptus hominis est conceptus animalis. *Præterea*, illud principaliter significat verbum quod primo concipitur a loquente; sed illud est res extra; ergo.

Alia opinio dicit quod verbum sensibile habet duplicem habitudinem, una ad proferentem et sic significat conceptum mentis, aliam ad audientem, et sic significat rem extra.

Quarta opinio dicit quod verbum sensibile duo significat, scilicet conceptum mentis ut a quo emanat, et rem extra quam imponitur ad significandum.

Sed obijcitur contra istam opinionem: Omne verbum sive omnis vox est sic æquivoca vel analogica, quia significat diversa. — *Respondetur* quod vox non est æquivoca ex eo quod significat diversa tan-

tum, sed quia significat diversa objective; sed verbum non sic significat, quia significat conceptum mentis ut a quo emanat, rem autem significat ut objectum.

De secundo Articulo sunt opiniones duæ. *Una Henrici* qui dicit quod verbum non est intellectio actualis, sed est notitia declarativa. Modus autem suus ponendi est iste: *Primo* dicit intellectum esse nudum, et iste intellectus nudus recipit notitiam ab objecto; quæ vocatur notitia essentialis in qua intellectione intellectus est pure passivus: *secundo* quod intellectus est immaterialis et convertit se supra se, et intellectus informatus notitia priori exprimit notitiam declarativam in qua intellectus sic informatus se habet active, et ista notitia declarativa dicitur verbum. Et consimiliter ponit Verbum in divinis; ponit enim quod generatur Verbum divinum per conversionem intellectus paterni supra intellectum informatum notitia simplici.

Contra istam opinionem objicitur sic: quia irrationale videtur eandem potentiam esse activam respectu unius actus, et passivam respectu alterius; visus enim non est passivus respectu unius actus videndi, et activus respectu alterius; ergo intellectus non est activus respectu notitiæ simplicis, et passivus respectu notitiæ declarativæ.

Præterea, si illa notitia essentialis vel simplex est principium declarativæ notitiæ, hoc est aut quando est, aut quando non est. Si quando est, tunc duo actus erunt simul in eadem potentia. Si quando non est, ergo non est causa gignendi ens.

Præterea, imperfectius non est causa gignendi perfectius; sed notitia simplex est imperfectior notitia declarativa; ergo non est ratio gignendi eam.

Præterea, illud quod dicit de conversione intellectus divini ad formationem Verbi, videtur esse falsum, quia conversio est actio; sed actiones sunt suppositorum; ergo illa conversio est alicujus suppositi. Et tunc quæro cujus suppositi sit, quia aut est suppositi Filii, aut suppositi Patris. Si est suppositi Filii, cum illa conversio præcedat generationem Filii per te, sequitur quod ante Filium sit Filius, quod est hæreticum. Si dicas quod est suppositi Patris, tunc arguitur sic: cujus est intellectus ut convertit se supra intellectum informatum notitia simplici, ejus est ut recipiat notitiam declarativam, ut patet per Philosophum 9. *Metaph.*: existente enim passo summe disposito statim sequitur actio, sive receptio; sed primæ personæ scilicet suppositi Patris est intellectus ut convertit se supra intellectum informatum notitia simplici; ergo ejus intellectus est ut conversus recipiat notitiam declarativam; sed notitia declarativa est ipsum Verbum; ergo Verbum sive Filius idem est quod Pater, quod est hæreticum.

Alia est opinio Doctoris nostri, quod verbum est intellectio actualis. Ad cujus evidentiam sciendum quod Verbum est actus intelligentiæ, productus vel genitus a memoria perfecta non habens esse sine actuali cognitione, repræsentans secundam personam in Trinitate, idest Verbum divinum. *Prima et secunda* conditio patent per Augustinum 9. *de*

Trin. cap ult.; *tertia* conditio patet per Augustinum 15. *de Trin.*; *quarta* conditio patet per Augustinum 9. *de Trin. c. ult.*; per verbum enim nostrum inquisivit B. Augustinus de Verbo divino.

Ex his colligitur quod verbum spectat ad actum intelligentiæ; sed intelligentia stricte sumendo est intellectus actualiter, et objectum cognitum est species; sed verbum nec est species nec objectum; ergo est intellectio actualis.

Sed remanet dubium si quælibet actualis intellectio est verbum. Et dicitur uno modo quod non, quia oportet addere notitiam declarativam. — *Contra*: si Verbum est notitia declarativa, ergo in quocunque est notitia declarativa formaliter, ibidem est formaliter verbum; sed in Patre est formaliter notitia declarativa; ergo in Patre est formaliter Verbum, quod est falsum. *Minor* probatur, quia Pater diligit se, et ista dilectio est sui ipsius declarativa.

Ideo aliter dicitur quod verbum est intellectio actualis quæ est terminus inquisitionis, quia verbum est proles et partus; sed non est partus nisi quia repertum, non autem est repertum, nisi quia inquisitum; ergo verbum dicit terminum inquisitionis. — *Contra hoc* objicitur, tum quia Deus non haberet Verbum de se, tum quia Angeli non haberent verbum de naturaliter sibi cognitis, tum quia Beati in patria non haberent verbum de essentia divina, quia non est in eis talis inquisitio.

Ideo aliter dicitur et melius quod verbum est actualis intellectio quæ est notitia genita, et propter hoc in Patre non est formaliter Verbum, quia non

est in eo formaliter notitia genita. — *Notandum* autem quod verbum est duplex, scilicet perfectum et imperfectum. *Imperfectum* quidem requirit actualem ordinem inquisitionis. *Perfectum* autem verbum non; sed sic sufficit habitualis cognitio vel notitia ejus quæ est verbum.

AD PRIMUM PRINCIPALE, si teneatur *quarta opinio* posita in *I. Art.* patet quod verbum est signum conceptus ut a quo emanat, et est signum rei ad quam ponitur significandum.

Ad secundum patet: cum dicitur quod phantasma Carthaginis est verbum ejus, dico quod verbum est *effective* sed non *formaliter*; nam verbum producit a memoria, et memoria non includit intellectum sed objectum, vel aliquid supplens vicem objecti; unde phantasma Carthaginis idest species ejus est verbum ejus, quia *effective* vel *causative* se habet ad verbum, quia supplet vicem objecti; quare etc.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum Verbum divinum sit proprium personæ genitæ. Vel per alia verba: Utrum Verbum divinum dicat quid essenziale vel personale.

Et videtur quod dicat essenziale, quia secundum Augustinum 9. *de Trin.* Verbum est cum amore notitia; sed omnia posita in ista definitione

Verbi sunt essentialia; ergo Verbum est quid essentialiale.

Contra. Augustinus 7. *de Trin.* dicit: Eo est Verbum quo Filius; sed Filius est quid personale; ergo est Verbum.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM, sunt duo Articuli secundum duas opiniones.

Una est singularis quam nullus tenet, excepto uno, et est Fratris Durandi, scilicet quod Verbum non dicatur personaliter in divinis, quod

Probat sic: Quod non dicit emanationem realem, non dicit aliquid personale; sed Verbum non dicit emanationem realem; ergo Verbum non dicitur personaliter. Probatio *minoris*: Verbum dicit emanationem intellectualem alias intelligibilem ab intelligente: sed talis emanatio non est realiter, immo est emanatio rationis; ergo.

Præterea, Verbum et dicere consimiliter se habent in Deo; sed dicere est essentialiale et non personale; ergo et Verbum. Probatio *minoris*, quia quod est commune tribus est essentialiale; sed dicere est commune tribus, quia fundatur super actum creandi qui convenit tribus, juxta illud *Psalmi* dixit et facta sunt; ergo dicere est essentialiale.

Præterea de ratione Verbi est quod sit declarativum, et declarare convenit ratione essentiali; ergo Verbum est quid reale.

Alia opinio est ad oppositum, et illam teneo, scilicet quod Verbum est personale et proprium per-

sonæ genitæ. Et istam opinionem tenet Magister in littera *cap. 6. istius Distinc.* Pro qua arguitur sic: Abstractum et concretum idem significat. *Exemplum* hujus: nam paternitas significat relationem, similiter Pater significat relationem; sed *Verbum* et *verbatio* se habent sicut concretum et abstractum; ergo idem significat; sed verbatio significat relationem; ergo et Verbum. Sed talis relatio est personalis; ergo Verbum dicit quid personale.

Præterea, illud quod de sua ratione importat rationem imaginis est personale; sed Verbum de sua ratione importat imaginem, per Augustinum *6. de Trin. cap. ult.*; ergo Verbum est personale.

Præterea, illud quod dicit filius in natura non intelligente, hoc dicit verbum in natura intelligente; sed filius in natura non intelligente est relativum; ergo et verbum in natura intelligente (sicut est natura divina) dicit relativum et per consequens est personale.

Ultimo sic: quod dicit emanationem realem in divinis est personale; sed Verbum est hujusmodi, per Augustinum *7. de Trin.*; ergo Verbum est personale.

Per hoc patet *ad primum* alterius opinionis, quia *minor* est falsa; et cum *probatur* quod Verbum dicit emanationem intellectionis, dico quod emanatio ab intellectu est duplex: *una* dicit relationem rationis, et ista convenit creaturis, *alia* dicit relationem realem, et ista habet locum in Deo. — *Ad secundum* dico quod *minor* est falsa, nec *probatio* valet, quia *dicere* dupliciter dicitur in divinis: uno

modo, pro imparare et isto modo accipitur *dicere* respectu creationis; alio modo accipitur dicere proprie ut dicit productionem per modum memoriae et illud *dicere* convenit formaliter soli Filio. — *Ad ultimum* dico quod declarare per modum emanationis competit soli Filio, quia ex vi suæ emanationis ipse solus est imago Patris.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM: Augustinus dicit illud de verbo creato et non de Verbo divino; nam ad informationem verbi creati concurrit voluntas quæ copulat actum intelligentiæ objecto cognito, ideo dicit: verbum est cum amore notitia.



Distinctio XXVIII et XXIX.

Præterea considerare oportet.

Circa istam Dist. 28 et 29 quæruntur tria; primo.

QUÆSTIO I.

Utrum ingenitum sit proprietas Patris.

Et videtur quod non. I. Quia proprietas personalis non dicitur de essentia; sed hæc est vera: essentia est ingenita; ergo ingenitum non est proprium Patris. *Minor* probatur sic: Ad affirmativam de prædicato finito sequitur negativa de prædicato infinito; sed hæc est vera: essentia est non genita, et hæc est de prædicato finito; ergo hæc est vera: essentia est ingenita de prædicato infinito, sicut eam probat Augustinus 5. *de Trin.*, ubi vult quod idem sit ingenitum et non genitum.

2. Præterea quod est proprium uni personæ non dicitur de altera; sed ingenitum dicitur de Spiritu Sancto; ergo non est proprietas Patris. *Minor* probatur sicut *minor* præcedentis rationis.

In contrarium est Magister in litera.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt duo videnda. *Primum* quomodo ingenitum convenit Patri; *secundo* si est proprietas Patris.

Quantum ad primum dico quod ingenitum est multipliciter multiplex. Cujus ratio est ista: dictio composita ex particula multiplici et ex particula privativa est multiplex multiplicitate particulæ affirmativæ et multiplicitate privationis; sed ingenitum est hujusmodi quia componitur ex *genito* et ex *in*, quod dicit privationem. Genitum autem et privatio dicuntur multipliciter; ergo ingenitum dicitur multipliciter. *Major* patet ex 9. *Metaph.* ubi Philosophus distinguit impotentiam penes multiplicitem *potentiæ* et penes multiplicitem *privationis*. *Prima pars minoris*, scilicet quod ingenitum dicatur multipliciter patet quia *genitum* dicitur *uno modo* per respectum ad terminum totalem, sicut Philosophus 7. *Metaph.* quod solum compositum per se generatur; *secundo* dicitur genitum terminus formalis, puta forma; *tertio* dicitur genitum quodlibet productum, large tamen. Similiter *privatio* dicitur multipliciter; nam aliquid privatur aliquo, quando caret eo quod competeret ei secundum suam speciem, sicut homo dicitur privatus visu, quia videre competit homini secundum quod homo; *secundo* privatur aliquid quando caret eo quod debet habere secundum rationem generis propinqui, sicut talpa privatur visu quem deberet habere secundum quod animal, quod est genus propinquum; *tertio* privatur aliquid quando caret aliquo quod deberet habere secundum rationem generis remoti, sic lapis privatur animalitate quæ deberet ei competere secundum rationem entis vel substantiæ. — Ex his dico quod similiter *ingenitum* dicitur tripliciter: *uno*

modo secundum quod dicit negationem extra genus prædicamenti, quia non est ab aliquo nec per generationem nec per spirationem, nec per aliquam productionem, et sic ingenitum competit soli Patri. *Alio modo* dicitur ingenitum prout dicit negationem infra genus, idest secundum quod negat unum modum producendi, qui dicitur generatio, et sic Spiritus Sanctus potest dici ingenitus quia non generatur. *Alio modo* dicitur ingenitum prout dicit negationem productionis in rationem termini producti totaliter, ut totalitas aspicit suppositum, puta incommunicabilem subsistentiam, et sic essentia potest dici ingenita.

De secundo principali, scilicet si ingenitum est proprietas Patris, dicit una opinio duo: *Primo*, quod ingenitum proprie non dicit proprietatem personalem quia nihil dicit proprietatem personalem nisi quod spectat ad dignitatem; sed ingenitum cum dicat negationem non spectat ad dignitatem; ergo non dicit proprietatem personalem; *secundo* dicit quod ingenitum dicit proprietatem ratione connotati inquantum connotat foecunditatem quæ est in Patre respectu generationis Filii et productionis Spiritus Sancti.

Contra primum dictum, objicitur quia si proprietas personalis dicit dignitatem sive nobilitatem, cum proprietas unius personæ non sit in altera, sequitur quod aliquid dignitatis et nobilitatis sit in una persona quod non sit in alia. — *Contra secundum*, objicitur sic: Ingenitum aut connotat foecunditatem

respectu generationis Filii, et hoc non, per Augustinum 6. *de Trin.*: si Pater non genuisset Filium nihil prohiberet eum ingenitum esse; aut connotat foecunditatem respectu productionis Spiritus Sancti, et hoc non, quia dato per impossibile quod non produceretur Spiritus Sanctus, adhuc poneretur aliud suppositum ingenitum.

- Ideo dico quod ingenitum sub propria ratione ut dicit *non esse ab alio*, est proprietas Patris, et non oportet quod dicat dignitatem, sufficit tamen sibi quod non dicat oppositum, scilicet indignitatem. Unde sicut relationes originis non dicunt perfectionem simpliciter nec imperfectionem, ita innascibilitas non dicit dignitatem nec indignitatem. Si autem velis omnino concedere quod proprietas dicat
- dignitatem, *respondeo* distinguendo, quia dignitas est duplex, scilicet *absoluta* et *personalis*, et sic licet ingenitum non dicat dignitatem absolutam, potest tamen concedi quod dicat dignitatem personalem.

Ex dictis *in 1. Art.* patet ad argumenta principalia quomodo ingenitum dicitur de essentia et de Spiritu Sancto.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum Innascibilitas sit proprietas constitutiva Patris.

Videtur quod sic: I. Quia Pater aut constituitur paternitate aut innascibilitate; sed non constituitur

paternitate; ergo constituitur innascibilitate. Probatio *minoris*: prius est suppositum quod agat et generet, quia agere præsupponit esse; ergo Pater in illo priori, aut est suppositum ad se, et sic non constituitur paternitate, aut est ad aliud, puta ad Filium, et sic Filius est antequam generetur.

2. Præterea, hæc est vera: in divinis innascibilitas est paternitas; ergo si Pater constituitur paternitate, sequitur quod constituatur innascibilitate.

Contra: si Filius constituitur filiatione, ergo Pater constituitur paternitate, et sic non constituitur innascibilitate.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM *primo* ponetur una opinio, *secundo* una alia, *tertio* dicetur ad argumenta primæ opinionis.

Quantum ad primum dicit una opinio antiqua quod innascibilitas est proprietas constitutiva Patris, quod

Probatur sic: Persona Patris cum sit prima constituitur per primam proprietatem; sed innascibilitas est prima proprietas; ergo constituit Patrem. *Minor* probatur multipliciter: *primo* per Augustinum 3. de Trin. Si Pater non genuisset Filium, nihil prohiberet eum ingenum esse. — *Secundo* sic: quia innascibilitas dicit modum essendi, paternitas autem dicit modum communicandi; sed modus essendi est prior modo communicandi; ergo innascibilitas est prior paternitate. — *Tertio*, illa est prima proprietas ad quam stat ultima resolutio; sed ultima resolutio stat ad innascibilitatem; ergo

innascibilitas est prima proprietas. *Minor* probatur; dicimus enim quod Spiritus Sanctus est a Patre et Filio, Filius autem a solo Patre, Pater autem a nullo; sed esse a nullo est esse ingenum. — *Quarto* sic: innascibilitas dicit carentiam originis ad primum, paternitas autem dicit ordinem ad secundum. Sed prior est comparatio ad primum quam ad secundum; ergo innascibilitas est prior paternitate.

Secundo arguitur principaliter pro opinione sic: Illud constituit Patrem quo Pater generat; sed Pater generat innascibilitate; ergo innascibilitas constituit Patrem. Probatio *minoris*: Filius non generat, quia est genitus; ergo Pater generat quia est ingenuus.

Tertio sic: Proprietas constitutiva est incommunicabilis; sed paternitas non est incommunicabilis cum reperiatur in creaturis, innascibilitas autem est incommunicabilis; ergo innascibilitas constituit Patrem.

Pro ista opinione possunt adduci quinque rationes quæ sunt positæ superius *Dist. 27* pro tertia opinione illius *Quæst.*, require supra cum solutionibus.

Alia est opinio quam teneo, quod innascibilitas non est proprietas constitutiva Patris, pro qua congrue arguit Scotus sic *in Report.* Primum suppositum divinum non potest constitui per illud quod dicit privationem formaliter; sed innascibilitas dicit privationem formaliter; ergo. *Major* patet quia suppositum in divinis constituitur per illud

quod habet esse reale, privatio autem nullam realitatem dare potest.

Præterea si illa persona constitueretur in esse personali per innascibilitatem, sequitur quod esset magis necesse esse quam aliæ personæ; sed hoc est inconveniens; ergo prima persona non constituitur per innascibilitatem. *Major* probatur, quia ista proprietas cum sit relativa non habet esse per connexionem cum aliis.

Præterea personæ sunt æque perfectæ in personalitate; sed Filius et Spiritus Sanctus constituuntur in esse personali per proprietates relativas; ergo et Pater.

Ultimo sic: Inter personas divinas est essentialissima connexio; sed si Pater constitueretur per innascibilitatem, non esset talis connexio inter personas, quia magis sunt connexa relativa quam absoluta; ergo Pater non constituitur per innascibilitatem.

Ad primum alterius opinionis respondeo per interemptionem *minoris*. — *Ad primam probationem* per Augustinum dicitur uno modo quod Augustinus non respexit ad naturam essendi, sed ad naturam intelligendi tantum, quod intellectus potest fieri super ingenitum et non super genuisse; sicut intellectus potest fieri super siccitatem non ferendo se super corruptionem humorum. Aliter dicitur quod illud verbum non est Augustini principaliter et ex intentione, sed habet illud verbum ab Arianis contra quos disputabat, et ideo accipit illam proposi-

tionem non tamquam suam, sed tamquam datam ab adversario. — Ad *secundam* probationem illius *minoris*, dico quod paternitas dicit modum communicandi et modum essendi. — Ad *tertiam* probationem *minoris*, dico quod non est ab alio, bene tamen est ultima proprietas in resolvendo sed non in constituendo. In resolvendo dico, quia relatio paternitatis dicit esse a nullo. — Ad *quartam* probationem dicit Scotus *in Report.* quod negatio respectu ad primum est prior in absolutis non tamen in respectivis, quæ constituuntur relatione positiva, sicut est in proposito.

Ad secundum nego minorem. Ad *probationem* quare Filius non potest generare, dico quod ratio est non quia est genitus, sed habet principium generandi per productionem adæquatam, sicut patuit *Dist. 2.*

Ad tertium dico quod proprietas constitutiva non tantum debet esse incommunicabilis, sed etiam positiva, et quia ingenitum non dicit proprietatem positivam, ideo non constituit; paternitas autem est proprietas positiva et constitutiva. Et cum dicis, paternitas est communicabilis, dico quod paternitas inquantum paternitas est communicabilis sed non inquantum divina.

AD PRIMUM PRINCIPALE negetur *minor.* Ad *probationem* dicitur uno modo secundum viam Thomæ quod paternitas potest dupliciter considerari, scilicet inquantum relatio, et sic non præcedit, vel inquantum proprietas, et sic constituit et præcedit. —

Contra, proprietas inquantum proprietas constitutiva, aut dicit entitatem ad se, aut ad aliud; si dicit entitatem ad se, ergo constituit suppositum absolutum: si autem dicit entitatem ad aliud idest ad Filium, ergo Filius est antequam generetur, sicut suppositum primum, puta Patris, præcedit generationem.

Aliter dicitur distinguendo de relatione, quia est relatio ut relatio, et est relatio ut origo, et isto secundo modo constituit et præcedit. — *Contra* istam solutionem arguitur sicut contra præcedentem, quia relatio ut origo. aut dicit entitatem ad se, aut ad aliud. Si ad se, ergo constituit suppositum absolutum; si ad aliud, puta ad Filium, ergo Filius est ante generationem origine.

Ideo dicitur aliter, quod Pater et Filius sunt relativa: relativa autem sunt simul natura; sed cum ista simulate stat prioritas originis, sicut ponitur per Avicennam 6. *Metaph.*, ubi vult quod causa et causatum sunt simul natura, et tamen origine causa præcedit causatum.

Ad secundum dicitur quod ista non est vera de identitate vel formaliter: paternitas est innascibilitas, quia quando una formalitas verificatur de alia prædicatione identica, oportet quod ambæ vel ad minus altera dicat infinitatem; sed nec paternitas nec innascibilitas sunt infinitæ cum non dicant perfectionem simpliciter, etc.

QUÆSTIO III.

Tertio quæritur pro materia et conclusione Dist.

Utrum in divinis sit ratio principii

Videtur quod non, quia principium et causa sunt idem; sed in divinis non est ratio causæ; ergo nec ratio principii.

Contra. Magister in litera et Augustinus 4. de Trin. Pater est principium totius deitatis.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM pono quinque Conclusiones.

Prima est quod in Deo est vere ratio principii; quæ probatur sic: Ubi est vera productio ibi est principium; sed inter personas divinas est vera productio; ergo est vere principium.

Secunda Conclusio est ista quod in Deo non est principium sub ratione causæ. Cujus ratio est ista: Causa est ad quam sequitur effectus in diversitate naturæ; sed in divinis non est diversitas naturæ quia eadem est essentia numero in tribus personis: ergo non est ibi principium sub ratione causæ.

Tertia Conclusio est quod personæ divinæ per comparisonem ad creaturam sunt principium et causa, quia ubi est effectus cum diversitate naturæ ibi est principium et causa; sed creaturæ sunt effectus Dei in diversitate naturæ, quia creaturis non communicatur divina natura; ergo respec-

tu creaturarum, personæ sunt principium et causa.

Quarta Conclusio, quod principium dictum de principio ad intra, non dicitur univoce, quia enti reali et enti rationi nihil est commune univocum; sed principium ad intra dicit relationem realem, principium autem ad extra dicit relationem rationis, ut per principium accipitur habitudo; ergo principium non dicitur univoce de eis. *Minor* patet, quia Dei ad creaturam non est relatio realis.

Quinta Conclusio quod principium dictum de principio ad intra respectu generationis Filii, et de principio ad intra respectu spirationis Spiritus Sancti, dicitur univoce, quod probatur sic: Relatio neutra respectu aliquorum essentialiter inclusa in eis dicitur univoce; sed principium est huiusmodi, ut dicitur de principio generationis et spirationis, quia potest esse certa certitudo de principio ut sic ignorato utrum sit hoc vel illud principium; igitur dicitur univoce de hoc et de illo principio.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM dico quod principium in plus se habet quam causa, quia omnis causa principium, sed non e converso. Ideo ponitur in Deo ratio principii ad intra sine ratione causæ, quia causa est ad effectum cum diversitate naturæ.



Distinctio XXX.

Sunt enim quædam quæ.

Circa istam Distinctionem 30 quæritur.

QUÆSTIO I.

Utrum Deus referatur relatione reali ad creaturas, vel sic: Utrum Dei ad creaturas sit relatio realis.

Videtur quod sic. 1. Quia scientia refertur realiter ad scibile *ex 9. Metaph.*; sed Deus habet scientiam realem de creaturis; ergo refertur realiter ad creaturas.

2. Præterea, relationes fundatæ super actionem vel passionem, vel super potentiam activam vel passivam, sunt reales, *ex 5. Metaph.*; sed tales sunt relationes Dei ad creaturas inquantum Deus est causa effectiva creaturarum; ergo.

3. Præterea, relationes fundatæ super quantitates sunt reales; sed tales sunt relationes inæqualitatis Dei ad creaturas, quia illa inæqualitas est in virtute infinita Dei et in virtute finita creaturæ; ergo.

4. Præterea, illa relatio est realis, quæ manet circumscripto opere intellectus; sed circumscripto omni opere intellectus, Deus est dominus creaturæ; ergo, ista est relatio realis.

5. Præterea, sicut forma denominat subjectum, ita est in subjecto; sed dominus realiter denominat Deum, quia Deus realiter est dominus creaturæ: ergo ista relatio est in Deo, et sic Dei ad creaturam est relatio realis.

6. Præterea, distinctio realis dicit relationem realem; sed inter Deum et creaturam est distinctio realis; ergo Dei ad creaturam est relatio realis.

Contra. Relatio realis non est sine dependentia; sed Deus non dependet a creatura; ergo non habet relationem realem ad creaturam.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt duo videnda. *Primo*, si relatio in creaturis differat realiter a fundamento. *Secundo*, principale quæsitum.

Primum Articulum quæras *Lib. 2. q. 4. art. 3.*

De secundo Articulo, scilicet si Dei ad creaturam est relatio realis, communiter Doctores concordant in partem negativam, sed diversitas est in modo probandi.

Henricus probat eam sic: Illud quod est realiter relatum est realiter ad aliud ordinatum; quod autem est ad aliud ordinatum dependet ab eo; et quod dependet est mutabile: quod autem est mutabile est imperfectum, quia caret perfectione ad quam mutatur; quod autem est imperfectum est limitatum. Sed Deus non est limitatus, nec imperfectus, nec mutabilis, nec dependet a creatura. Ergo Deus non refertur realiter ad creaturam. — Et quia ali-

quis posset instare contra primam deductionem, quia in personis divinis est vera relatio, et tamen una non est imperfecta respectu alterius, nec dependet; ideo intelligendum est cum dicitur relatum ad aliud ordinari, de relativo diverso in natura; personæ autem divinæ non sunt diversæ in natura.

Contra istam rationem objicitur *primo* sic: Si essent duo albißima in summo inter ea esset relatio similitudinis, et tamen unum non dependeret ab alio, sicut a quo reciperet perfectionem. — *Præterea*, agens creatum licet sit imperfectum, tamen inquantum agit est perfectum, quia agere competit sibi ratione actus; sed agens inquantum agit dicitur relative; ergo non est de ratione ejus quod dicatur relative esse imperfectum. — *Præterea*, si *A* inquantum causat *B*, dicitur ad *B*, relative dependeret ab eo; ergo pari ratione *B* dependeret ab *A*, et sic idem dependeret ab alio et terminaret dependentiam ejus a quo dependeret, et sic esset circulatio in essentialiter ordinatis, quod est inconveniens *ex 1. Post.*

Aliter probatur Conclusio principalis a Thoma sic: Relatio realis est sub ordine reali; sed Deus non habet ordinem realem ad creaturam, quia est supra omnem ordinem; ergo Deus non refertur realiter ad creaturas. — *Hæc ratio nihil valet*, quia in ea est *fallacia consequentis*; arguit enim ab inferiori ad superius negando, ac si diceretur: non est homo, ergo non animal; nam omnis ordo est relatio, sed non omnis relatio est ordo, quia ordo dicit relationem prioris ad posterius; sed non omnis relatio dicit talem realem ordinem, sicut patet in rela-

tionibus æquiparantiæ. — *Præterea*, ordo dicit habitudinem prioris ad posterius; sed Deus est prior respectu creaturæ; ergo non est extra totum ordinem ad creaturam. — *Si dicas* quod ordo ille non est relatio, *patet* quod *petis principium*, quia hoc debes probare.

Ideo probatur aliter Conclusio a Doctore nostro sic: nam in Deo inveniuntur duo, scilicet quod *est necesse esse* et quod *est summa simplicitate simplex*. *Ex primo* arguitur sic: In eo quod est summe necesse esse non ponitur aliquid quod non est necesse esse; sed Deus est summe necesse esse; ergo non est in Deo aliquid quod non est necesse esse. Sed talis relatio quæ esset Dei ad creaturam non esset necesse esse; ergo Dei ad creaturam non est relatio realis. *Probatio* assumpti prioris syllogismi: relatio non est plus necesse esse quam terminus; sed terminus hujus relationis non est necesse esse, quia est creatura quæ est possibilis esse; ergo illa relatio non est necesse esse. *Secundo sic, ex simplicitate Dei*: Propter divinam simplicitatem quidquid est in Deo est idem quod Deus; sed ista relatio, si ponatur, non potest esse idem quod Deus; ergo Dei ad creaturam non est relatio realis. *Probatio minoris*, quia si ista relatio esset idem quod Deus, ergo Deus esset corruptibilis. *Probatio consequentiæ*, quando aliqua duo sunt unum realiter, si unum est corruptibile et reliquum est corruptibile; sed illa relatio est corruptibilis; ergo Deus est corruptibilis. *Minor probatur*, quia ad corruptionem termini corrumpitur relatio; sed terminus hujus relationis, puta creatura, est corruptibilis; ergo relatio est corruptibilis.

Posses forte dicere quod argumentum non cogit, quia relatio non potest manere termino non manente, sicut motus habet relationem realem ad terminum antequam terminus sit, immo postquam terminus est, motus non est, quia habitibus præsentibus in materia cessat motus *ex I. de Gener.* — *Contra* unumquodque plus dependet ab eo per quod definitur quam ab eo per quod non definitur; sed relatio definitur per terminum et non per fundamentum; ergo plus dependet a termino quam a fundamento. Sed relatio non potest esse sine fundamento; ergo nec sine termino potest esse. — *Præterea*, essentialius est relationem esse *ad*, quam esse *in*; sed ut est *in* necessario præsupponit fundamentum; ergo ut est *ad* necessario habet terminum. Nec *instantia de motu* valet, quia motus habet terminum intrinsecum.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod scientia est duplex: quædam est quæ est causa rerum, et quædam est quæ est causata a rebus. Scientia autem isto secundo modo sumpta refertur ad scibile; sed scientia primo modo sumpta, quæ est causa rerum, sicut est scientia divina, non refertur relatione reali ad res creatas.

Ad secundum dicitur quod *major* est vera quando agens est *possibile*; quando autem agens est ex se *necessarium* et perfecte simpliciter, tunc non est verum, sicut in proposito. — *Aliter* dicitur quod agens inquantum agens actione non dependente a termino non habet relationem realem ad ipsum; de

agente autem dependente est verum quod assumitur; Deus autem est agens independens.

Eodem modo ad aliud dico quod relatio fundata in quantitate est realis; sed inæqualitas Dei ad creaturas principaliter fundatur in quantitate virtutis infinitæ, quæ non dependet.

Ad quartum dico quod Deum esse dominum, potest intelligi dupliciter scilicet *relative* et *substantive*. Circumscripto ergo omni intellectu, adhuc Deus esset dominus *substantive* quantum ad totam realitatem, sed non *relative* sicut hic quæritur.

Eodem modo ad quintum de denominatione, sicut habetur in *Report.*, quando dicitur Deus est realiter dominus, si *ly realiter* determinat compositionem, sic est vera propositio, quia verum est quod Deus est dominus, si autem determinat prædicatum in compositionem ad Deum, absolute nulla est ibi realitas, nisi essentia divina; si autem determinat prædicatum divinum in comparisonem ad creaturam in qua est realiter, sic Deus realiter est dominus, quia creatura realiter est serva; sed nihil reale ponitur in Deo præter suam essentiam divinam.

Ad ultimum dico quod distinctio sumitur duobus modis. Uno modo per *positionem*, et sic est relatio realis. Alio modo per *abnegationem* in quantum hoc realiter non est illud, et isto modo distinctio non dicit relationem realem. Inter Deum autem et creaturam cadit distinctio isto secundo modo et non primo modo.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum nova relatio creaturæ ad Deum exigit novam relationem Dei ad creaturam.

Videtur quod sic per Augustinum 9. *de Trin.* Sicut non potest esse servus qui non habet dominum, ita non potest esse dominus qui non habet servum; sed Deus habet servum de novo; ergo.

2. Præterea, relativa sunt simul natura, per Philosophum in *Prædicam.*; sed creator et creatura sunt relativa; ergo sunt simul natura; sed hoc non est, nisi nova relatio in creatura exigit novam relationem in Deo.

Contra. Sicut se habet æternum ad temporale ita se habet temporale ad æternum; sed nullum æternum dicitur de temporali; ergo nullum temporale dicitur de æterno; et sic nova relatio in creatura non exigit novam relationem in Deo.

AD ISTAM QUÆSTIONEM dico tres Conclusiones.

Prima. quod creatura de novo refertur ad Deum, quæ probatur sic: Ubi est novum fundamentum, ibi est nova relatio posito termino; sed creaturæ capiunt novum esse secundum novum fundamentum, alias nihil reale crearetur, et est ibi terminus Deus; ergo est nova relatio in creatura ad Deum. — *Præterea*, creatio passiva de novo est in creatura; sed creatio passiva dicit relationem ad Deum ergo in creatura est nova relatio ad Deum.

Secunda Conclusio est quod propter istam novam relationem in creatura nulla nova relatio exigitur in Deo correspondens. Cujus ratio est ista, quia si exigeretur in Deo nova relatio ad creaturam, aut illa esset *realis* aut *rationis*. Non primo modo, quia probatum est in *Præced. Quæst.*, quod in Deo non est relatio realis ad creaturam; non etiam secundo modo, quia ista relatio rationis aut esset fabricata per actum *intellectus creati*, et hoc non, quia dato quod nullus esset intellectus creatus, adhuc creatura diceretur relative ad Deum; aut esset per actum intellectus divini, et hoc non, quia tunc intellectus divinus mutaretur, et hoc non, quia non potest aliquid transire de uno contradictorio ad aliud, sine mutatione; sed creare et non creare sunt contradictoria; ergo Deus non potest aliquid de novo in se creare sine mutatione.

Tertia Conclusio est quod novam relationem creaturæ ad Deum terminat Deus sub ratione absoluti. Ad cujus evidentiam notandum quod Philosophus ponit 5. *Metaph.* tres modos relationis scilicet modum *numeri*, modum *potentiæ* et modum *mensuræ*. Et ponit differentiam per hoc quod in duobus primis modis est mutua relatio, in tertio autem modo non est relatio mutua, sicut patet de scientia et scibili. Nam scientia dicitur ad scibile, sed non omne scibile dicitur ad scientiam. *Exemplum* de quadratura circuli. Sed omnes relationes quæ sunt inter Deum et creaturam sunt de tertio modo; ergo non est ibi mutua relatio, ita quod creaturæ dicuntur relative

ad Deum, sed non e converso. Ergo Deus terminat illam relationem sub ratione absoluti.

Præterea, aut Deus terminat novam relationem creaturæ ad ipsum sub ratione *absoluta*, vel sub ratione *relativa*. Si primo modo, habetur propositum. Si secundo modo, aut ille respectus est relatio *realis*, et hoc non, ut patet ex *præced. Quæst.*; aut est relatio *rationis*, et hoc non, quia vel esset per actum intellectus creati, vel per actum intellectus divini; non primo modo, quia dato quod nullus esset intellectus creatus adhuc creatura diceretur relative ad Deum; non etiam secundo modo, quia tunc intellectus divinus esset mutabilis, ut arguebatur in *præced. Quæst.*

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod pro tanto non potest esse servus, nisi sit dominus, quia dominus denominatur ab ista relatione quæ ad ipsum terminatur tamquam ad aliquid sui, non tamen quod fiat aliqua novitas in ipso.

Ad secundum dico quod relativa de primo modo et secundo modo sumpta sunt mutua, et sic sunt simul natura, sunt enim relativa *secundum esse*; sed relativa de tertio modo non sunt mutua, sunt enim relativa *secundum dici*. Et isto modo ponitur relatio Dei ad creaturam. Est enim illa relatio secundum dici et non secundum esse.



Distinctio XXXI.

Præterea considerare oportet
Circa istam Distinctionem 31. quæritur.

QUÆSTIO I.

Utrum æqualitas sit relatio realis.

Videtur quod non 1. Quia quod dicit negationem vel privationem non dicit relationem realem; sed æqualitas dicit privationem; ergo non est relatio realis. *Minor* patet per Philosophum 4. *Metaph.*: Æquale, inquit, opponitur privative magno et parvo.

2. Præterea, quod dicitur secundum substantiam non dicit relationem realem; sed æqualitas dicitur secundum substantiam; ergo non dicit relationem realem. *Minor* probatur per Magistrum in littera, qui addicit pro se Augustinum 5. *de Trin.*

3. Præterea. Si æqualitas diceret realem relationem, tunc constitueret personas sicut relatio originis; sed hoc est falsum, quia persona haberet duo constitutiva; ergo æqualitas non dicit relationem realem.

Contra. Aut æqualitas dicit absolutum aut relativum; sed non dicit absolutum, quia posset prædicari de essentia; ergo dicit relationem. Sed non dicit relationem rationis; ergo dicit relationem realem.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt duo videnda. *Primo*, si æqualitas dicit relationem realem in creaturis. *Secundo*, si dicit relationem realem in divinis.

Quantum ad primum dicit *una opinio* quod æqualitas non dicit relationem realem in creaturis; quod

Probatur sic: Illa relatio non est realis cujus fundamentum non est reale; sed fundamentum æqualitatis in creaturis non est reale; ergo æqualitas in creatura non dicit relationem realem. *Probatio minoris*: fundamentum æqualitatis in creaturis est unitas in quantitate, per Philosophum 5. *Metaph.*: Illa, inquit, sunt æqualia quorum quantitas est una; sed duæ res non habent unitatem realem; ergo fundamentum æqualitatis non est reale.

Præterea, non plus facit relationem realem unum in quantitate quam unum in substantia; sed unum in substantia non facit relationem realem. *Probatio minoris* per Philosophum 5. *Metaph.*, quia fundamentum identitatis est unitas in substantia, et identitas non est relatio realis.

Alia est opinio quam teneo, quod æqualitas in creaturis est relatio realis, quod

Probatur sic: Illa est relatio realis, quæ manet omni opere intellectus circumscripto; sed circumscripto omni opere intellectus, si essent duæ res ejusdem quantitatis essent æquales; ergo æqualitas dicit relationem realem.

Præterea, quod est perceptibile sensu est aliquid reale; sed æqualitas est hujusmodi; ergo.

Præterea, relationes primi modi sunt reales; sed æqualitas est de relationibus primi modi; ergo æqualitas est relatio realis.

Præterea, si unum contrariorum quod est ignobilius in natura est reale, et aliud est reale; sed æqualitas est nobilior inæqualitate, et inæqualitas est aliquod reale in natura; ergo æqualitas est relatio realis.

Ad primum autem præcedentis opinionis dico quod *minor* est falsa. *Ad probationem*, respondeo quod fundamentum æqualitatis est unitas realis specifica, non autem unitas numeralis. Declarabitur autem in 2. *Lib. quæst. de individuatione*, quod unitas realis specifica est minor unitate numerali.

Ad secundum cum dicitur quod unitas in quantitate non facit plus relationem realem quam unitas in substantia, *concedo* ceteris paribus, ita quod utrobique sit realis distinctio extremorum; sed non est sic in proposito; nam æqualitas habet extrema realiter distincta, identitas autem non.

De secundo Articulo est communis opinio antiquorum, quæ dicit quod æqualitas in divinis non dicit relationem realem quod

Probat sic: Ubi non manet fundamentum relationis, ibi non manet relatio realis; sed in divinis non manet fundamentum æqualitatis; ergo in divinis non manet æqualitas nec relatio realis. *Probatio minoris*: fundamentum æqualitatis est magnitudo; sed magnitudo transit in identitatem, identitas autem dicit relationem rationis; ergo æqualitas est relatio rationis.

Præterea, ad hoc quod æqualitas sit relatio realis requiritur ibi magnitudo et magnitudo, et commensuratio magnitudinum; sed in divinis non est magnitudo; ergo æqualitas in divinis non est relatio realis.

Præterea, illa relatio quæ completur per actum intellectus est realis; sed æqualitas est hujusmodi, quia completur ex hoc quod intellectus idem bis accipit; ergo.

Præterea, relatio realis necessario requirit extrema realiter distincta in quantum sunt relativa; sed Pater et Filius non distinguuntur realiter in quantum sunt æquales; ergo æqualitas in divinis non dicit relationem realem. *Minor* patet, quia licet Pater et Filius distinguantur relationibus originis, non tamen distinguuntur realiter in quantum sunt æquales, quia in quantum sunt æquales habent eandem magnitudinem numero.

Præterea, inter eadem extrema, et super idem fundamentum non fundantur duæ relationes reales; sed inter Patrem et Filium est unum fundamentum, scilicet essentia divina; ergo non est ibi nisi una relatio realis. Sed est ibi relatio originis propria; ergo non est relatio communis realis, scilicet æqualitas.

Ultimo sic: Omnes Sancti ponunt in divinis quatuor relationes reales, scilicet, paternitatem, filiationem, spirationem activam et spirationem passivam; sed si æqualitas diceret relationem realem, essent plures relationes quam quatuor quod esset contra Sanctos; ergo æqualitas non dicit relationem realem.

Alia est opinio Doctoris nostri quod æqua-

litas est relatio realis in divinis, sive inter personas divinas, quod

Probatur sic: Ubi sunt illa quæ requiruntur ad relationem realem, ibi est relatio realis; sed æqualitas inter personas divinas habet omnia quæ requiruntur ad relationem realem; ergo ipsa est realis. Probatio *minoris*: Ad relationem realem tria requiruntur: *primo* realis distinctio extremorum, propter quod ejusdem ad se non est relatio realis; *secundo* requiritur quod utrunque extremorum sit aliquid reale, quia semper alterum contradictorium est non ens; *tertio* requiritur quod habitudo exurgat a natura fundamenti, et ideo Dei ad creaturam non est relatio realis. Sed omnes istæ conditiones reperiuntur inter personas divinas ut sunt æquales; est enim in eis realis distinctio, quælibet enim istarum personarum est aliquid reale; illa etiam habitudo exurgit ex natura fundamenti, scilicet ex infinitate virtutis, ergo ibi sunt omnia quæ requiruntur ad relationem realem.

Præterea: Si æqualitas non esset relatio realis in divinis, hoc maxime esset propter unitatem fundamenti; sed non obstante unitate fundamenti aliqua relatio est realis; ergo æqualitas in proposito est relatio realis. Probatio *minoris*; nam relationes originis sunt vere reales, et tamen habent penitus idem fundamentum numero.

Præterea: Si Deus duas res essentialiter distinctas informaret eadem quantitate, inter eas vere esset relatio realis; ergo eodem modo in proposito quamvis personæ sint realiter distinctæ, quia tamen

habent eandem magnitudinem virtutis vere est inter eas æqualitas, ut relatio realis.

Ad primum autem alterius opinionis dico quod fundamentum æqualitatis in divinis manet et transit, manet quidem formaliter, sed transit realiter.

Ad secundum dico quod æqualitas in creaturis requirit magnitudinem et magnum et commensurationem, et hoc quia creaturæ sunt finitæ, propter quam finitatem non possunt habere eandem magnitudinem numero. Sed in personis divinis non est sic, quia propter infinitatem essentiæ eadem magnitudo, quæ est in una persona est et in alia, manente reali distinctione personarum.

Ad tertium dico per interemptionem *minoris*, quia si essent duæ relationes ejusdem quantitatis, dato quod nullus esset intellectus in mundo adhuc istæ res essent æquales.

Ad quartum, cum dicitur quod relatio realis requirit extrema realiter distincta inquantum sunt relativa, dico quod ly *inquantum* vel reduplicat terminos relatos, et sic concedo *majorem* et nego *minorem*, vel reduplicat fundamentum, et sic dico quod non oportet ponere talem distinctionem, immo in proposito oportet ponere summam unitatem.

Ad quintum dicitur dupliciter falsificando *majorem*; nam inter eadem extrema et super idem fundamentum possunt fundari plures relationes reales.

- *Exempli gratia*, ignis generat alium ignem realiter distinctum a se; inter hunc et istum ignem est relatio realis similitudinis, et causæ ad causatum, quæ relationes sunt reales et habent idem fundamentum.

— Alio modo dicitur glossando *maiores* sic, quod extrema realiter distincta non habent duas relationes reales super idem fundamentum immediate, sed mediate potest esse; et sic est hic, quia ista relatio communis præsupponit relationem originis.

Ad ultimum dico quod Sancti ponunt quatuor relationes reales in divinis loquendo de relationibus originis, quæ sunt propriæ; sed non propter hoc intendunt excludere relationes reales quæ sunt communes.

AD PRIMUM PRINCIPALE, dico quod *æquale* non dicit negationem simpliciter. Distingunt tamen Logici de veritate propositionis secundum *rem* et secundum *vocem*, ita quod *æquale* quantum ad *vocem* dicit negationem, et quantum ad *rem* non dicit negationem.

Ad secundum dico quod *æqualitas* potest dupliciter accipi, scilicet *fundamentaliter* et *formaliter*. Primo modo dicit substantiam, quia fundamentum est substantia realiter, secundo modo importat relationem.

Ad ultimum patet ex dictis *Dist. 25*; nam relationes primo constituunt personas quæ primo pullulant in essentia; sed relationes originis prius in essentia pullulant quam relationes communes, ideo relationes originis constituunt personas et non relationes communes.

Distinctio XXXII.

Hic oritur quæstio.

Circa istam Distinctionem 32. quæritur primo.

Utrum Pater sit sapiens sapientia genita.

Videtur quod sic. 1. Quia Pater est sapiens sapientia; sed illa sapientia est genita; ergo Pater est sapiens sapientia genita. — Præterea, Pater *dicit* Verbo secundum Augustinum 7. *de Trin. c. 2.*: sed secundum Anselmum, *Monolog. 63.* nihil aliud est summo Spiritui *dicere* quam quasi cogitando intueri; ergo Pater intuetur Verbo, et ita sapit Verbo; igitur Pater est sapiens sapientia genita.

2. Præterea, sicut Filius se habet ad sapientiam ingentam, ita Pater ad sapientiam gentam; sed Filius est sapiens sapientia ingenta; ergo Pater est sapiens sapientia genta.

3 Præterea, Pater est sapiens sapientia quam habet; sed habet sapientiam gentam, quia habet Filium qui est sapientia genta.

In contrarium est Magister in litera.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt aliqua *primo* præmittenda, *secundo* quæstio solvenda.

Quantum ad primum est notandum quod sicut in intellectu creato memoria gignit notitiam

actualem, quæ notitia habet duplicem relationem ad memoriam, unam producti ad produciens, aliam declarantis ad declaratum pro eo quod declarat objectum latens in memoria, ita Verbum divinum expressum a Patre habet unam relationem originis ad Patrem, quia generatur ab illo; et habet aliam relationem declarativam, quia declarat eum a quo est, et *se* et *creaturas*. Ut autem declarat *se* non dicit relationem realem, quia ejusdem ad se non est distinctio realis, quæ reperitur in relationibus reallibus. Etiam ut declarat *creaturas* non dicit relationem realem, quia Dei ad creaturam non est relatio realis, ut patuit supra *Dist. 3*.

Secundo notandum quod sicut notitia genita declarat objectum latens in memoria, sic et produciens notitiam genitam etiam declarat, aliter tamen et aliter, quia notitia genita declaratur formaliter, produciens autem notitiam declarat quasi effective. *Exemplum* hujus est in speculo, nam speculum repræsentat imaginationes formaliter, produciens autem speculum dicitur repræsentare quasi effective.

Tertio notandum quod in divinis aliqua sunt pure essentialia, sicut sapientia et similia; aliqua sunt pure notionalia, ut genitum; aliqua mixta ex essentiali et notionali, ut cum dicitur sapientia genita.

De secundo Articulo dico quod illa est falsa propositio: Pater est sapiens sapientia genita, quod probatur per Augustinum *Lib. 1. Retract.* qui retractat quod dixerat quod Pater est sapiens sapientia genita.

Secundo probatur per rationem Magistri in litera. In Deo idem est esse et sapere; sed Pater non est sapientia genita; ergo Pater non est sapiens sapientia genita.

Tertio sic: illa sapientia Pater non est sapiens, qua per impossibile circumscripta adhuc esset sapiens; sed circumscripta per impossibile sapientia genita, adhuc Pater esset sapiens; ergo Pater non est sapiens sapientia genita.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico per interemptionem *minoris*, nam ista sapientia, qua Pater est sapiens, non est genita. Et ad Anselmum dicitur quod *dicere* accipitur principiative ut Pater principiat Filium, et non personaliter ut dicit relationem originis in habitudine generantis ad genitum.

Ad secundum dico quod *major* est subintelligenda sub hoc sensu: Filius est sapiens sapientia ingenita principiative vel originative, non autem formaliter, et sic Filius est sapiens sapientia ingenita, idest originatur a Patre qui est sapientia ingenita.

Ad tertium dico quod Pater est sapiens sapientia quam habet formaliter, non autem sapientia quam habet ut correlativum; nunc autem Pater habet Filium ut correlativum, sed non est formaliter Filius sive sapientia genita.

QUÆSTIO II.

*Secundo quæritur :***Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto.**

Videtur quod non. 1. Quia si diligerent se Spiritu sancto, aut diligere acciperetur essentialiter aut notionaliter. Non essentialiter, quia amor essentialis non est proprius Spiritui Sancto; nec notionaliter, quia tunc eadem ratione posset dici Pater et Filius spirant Spiritu Sancto, quod est falsum.

2. Præterea, eadem dilectione Pater diligit Filium qua diligit se; sed se non diligit Spiritu Sancto; ergo Pater et Filius non diligunt se Spiritu Sancto.

Contra. Augustinus 6. *de Trin.* Spiritus, inquit, Sanctus est quo genitus a generante diligitur.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt duo Articuli. *Primo*, referam diversas opiniones. *Secundo*, dicetur ad Quæstionem secundum veritatem.

Quantum ad primum, est una opinio quæ dicit illam propositionem esse falsam, quia Augustinus retractat *Lib. 1. Retract.* consimiles propositiones, cum retractavit illam: Pater est sapiens sapientia genita. — *Contra*, Augustinus non solum diversas materias sigillatim retractat, sed etiam eandem materiam in diversis libris positam distincte retractat, ergo multo magis retractasset istas.

Alia est opinio quod Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto, scilicet in ratione signi, quia Spi-

ritus Sanctus est signum dilectionis Patris et Filii. — *Contra*, quia eadem ratione posset dici quod Pater et Filius diligunt se creatura, quia creatura est signum dilectionis eorum.

Alia opinio dicit quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto per appropriationem, quia amor appropriatur Spiritui Sancto. — *Contra*. Eadem ratione posset dici quod Pater et Filius sunt boni Spiritu Sancto, quia bonitas appropriatur Spiritui Sancto.

Ideo est alia opinio Thomæ p. 1. q. 37. a 2. quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto isto modo, ut iste *ablativus* construatur in ratione effectus formalis, quia omne illud a quo aliud denominatur, habet habitudinem formæ quamvis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari ab aliquo ratione *actionis* et in ratione *effectus*, nam dicimus quod ignis calefacit calefactione, quæ calefactio non est forma ignis, sed actus progrediens ab igne. Similiter dicimus quod arbor floret floribus, et tamen flores non sunt forma arboris, sed ejus effectus. *Ad propositum* dicit quod *diligere* potest accipi *essentialiter*, et sic Pater et Filius diligunt se essentia divina; potest etiam accipi *notionaliter* et sic nihil aliud est dicere Patrem et Filium diligere se Spiritu Sancto, nisi spirare Spiritu Sancto.

Contra hoc obijcitur, quia *ædificare* distincte importat unum terminum qui est ædificium, et tamen non est bene dictum: ædificator ædificat ædificium. *Præterea*, spirare distinctius importat Spiritum Sanctum quam diligere, et tamen illud non est bene dictum: Pater et Filius spirent Spiritu Sancto.

Ideo eundo ad secundum Articulum, dico ad Quæstionem resumendo aliqua prius dicta *in præced. Quæst.* Sunt enim in divinis aliqua pure *essentialia*, aliqua pure *notionalia*, et aliqua *medio modo se habentia*. Est autem notandum quod in divinis *dicere* potest accipi tripliciter. Primo pure *essentialiter*, et tunc idem est quod intelligere. Secundo pure *notionaliter*, et tunc idem est quod generare. Tertio partim *essentialiter* et partim *notionaliter*, et tunc idem est quod repræsentare, quia dicere includit respectum *originis* qui est actus notionalis; includit etiam respectum *declarativi* qui est essentialis. Ista autem propositio esset falsa: *Pater dicit Verbo*, sive accipiatur pure essentialiter sive pure notionaliter. Sed si accipiatur partim isto modo et partim illo, est vera sub hoc sensu: Pater dicit Verbo, idest producit Verbum in quo repræsentat se.

Ad propositum applicando, sicut dictum est de *dicere*, ita accipitur de *diligere*, quod potest sumi diligere pure *essentialiter*, et sic propositio est *falsa*; potest etiam accipi pure *notionaliter*, et sic adhuc propositio est falsa, sicut esset falsum dicere: Pater dicit Verbo; daretur enim intelligi quod Verbum esset ratio producendi seipsum et quod Spiritus Sanctus esset ratio producendi se ut amorem spiratum. Si autem accipiatur *tertio modo* inquantum per diligere datur intelligi habitudo originis et habitudo quædam innominata, et tunc est vera sub isto sensu: Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, idest producunt Spiritum Sanctum habentem habitudinem ad Patrem et ad Filium.

AD PRIMUM PRINCIPALE patet, quia intelligere non accipitur pure essentialiter nec pure notionaliter.

Ad secundum dico quod Pater diligit se Spiritu Sancto. Et si *instatur* quod diligit se in primo signo originis, *dico* quod verum est, sed tunc diligit se voluntate ut in ipso est formaliter.

Notandum autem quod Magister reputat istam Quæstionem difficilem, et propter ejus difficultatem dimittit eam insolutam, dicens *in ult. cap. hujus Dist.*: « difficilem mihi fateor hanc Quæstionem, « præcipue cum ex dictis oriatur quæstio quæ si-
« milem videtur habere difficultatem, quod meæ
« intelligentiæ attendens infirmitas turbatur ». Et
« in fine Capituli ait sic: « eam tamen quæstionem
« lectorum diligentiae plenius dijudicandam atque
« solvendam relinquimus, ad hoc minus sufficien-
« tes ». Ideo ego ipsam sic relinquo.



Distinctio XXXIII et XXXIV.

Post prædicta intentius

Circa istam Distinctionem 33. et sequentem, scilicet 34. quæritur :

QUÆSTIO I.

Utrum proprietas relativa in divinis sit totaliter idem quod essentia.

Videtur quod sic. 1. Quia quæ non sunt totaliter idem si constituunt aliquod tertium, unum se habet ut actus, aliud ut potentia; sed essentia et proprietas relativa constituunt personam; ergo si non sunt totaliter idem, unum se habebit ut potentia, aliud se habebit ut actus; hoc autem est falsum, quia essentia non potest esse ut potentia, quia est actualissima. Similiter nec relatio, quia est distinctiva; distinguere autem non competit ei quod se habet ut potentia.

2. Præterea, quæ non sunt idem totaliter si constituunt aliquod tertium, illud est compositum; sed persona constituitur ex essentia et proprietate relativa; ergo si non sunt idem totaliter, persona erit composita, quod est falsum, quia ita simplex est persona sicut essentia.

Contra. Augustinus 7. de Trin., non, inquit, eo

Pater quo Deus; sed hoc non esset verum si proprietas et essentia essent totaliter idem; ergo.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt quatuor videnda, quia *primo*, ponuntur argumenta quibus evidenter ostenditur quod essentia et proprietas distinguuntur realiter; *secundo*, ponetur opinio quod proprietas et essentia distinguuntur solum ratione; *tertio*, dicetur ad Quæstionem secundum veritatem; *quarto*, ad argumenta mota in 1. et 2. Art. quæ sunt contraria.

Quantum ad primum Articulum arguitur sex rationibus, quod essentia et proprietas differant realiter.

Primo sic: Impossibile est idem realiter multiplicari et non multiplicari; sed proprietas relativa multiplicatur, essentia autem non multiplicatur; ergo non sunt idem realiter.

Secundo sic: Idem realiter non est in seipso; sed proprietas est in essentia; ergo proprietas non est idem realiter quod essentia.

Tertio sic: Impossibile est quod idem realiter sit infinitum et non infinitum; sed essentia est infinita proprietas autem non est infinita; ergo non sunt idem realiter.

Quarto sic: Impossibile est quod idem sit perfectio simpliciter et non simpliciter; sed essentia dicit perfectionem simpliciter, proprietas autem non dicit perfectionem simpliciter; ergo non sunt idem realiter. Quod autem proprietas non dicat perfectionem simpliciter *probatur*, quia si diceret perfec-

tionem simpliciter, sequeretur quod carens ea non esset perfectum simpliciter, et sic Filius, in quo non est paternitas, non esset perfectio simpliciter.

Quinto sic: Quæ sunt idem realiter, in quocumque reperitur unum, reperitur et reliquum; sed in Filio reperitur essentia in quo non est proprietas personalis Patris, puta paternitas, ergo proprietas et essentia non sunt idem realiter.

Ultimo sic: Augustinus 7. *de Trin.* dicit: non eo Pater quo Deus. Ex hoc arguitur sic: Pater est paternitate Pater et non deitate; sed Pater est Deus deitate; ergo paternitas et deitas non sunt idem realiter.

De secundo Articulo est una opinio Thom. I. p. q. 28. art. 2., quæ dicit quod proprietas distinguitur ab essentia tantum secundum rationem intelligentiæ, et nullo modo ex natura rei, pro quo sic arguitur: Quod non est essentia divina est creatura; sed proprietas non est creatura; ergo est essentia divina, et hæc fuit ratio Bernardi contra Porretanum.

Præterea, ubi est res et res, ibi est compositio; sed in Deo non est compositio; ergo non est ibi res et res, et sic proprietas est idem quod essentia.

Præterea, proprietas non excedit suum subiectum; sed differentia est proprietas vel passio entis; ergo non excedit rationem entis; sed omne ens est reale vel ratione ex 6. *Metaph.*, ergo omnis differentia vel est realis vel rationis. Sed proprietas

non differt realiter ab essentia; ergo differt tantum secundum intelligentiæ rationem.

Præterea, si relatio distinguitur ab essentia, oportet quod tantum distinguatur ab ea quantum distinguitur ab opposito, quia non habet esse nisi ad oppositum; sed proprietas sive relatio distinguitur ab opposito realiter; ergo distingueretur realiter ab essentia, quod est falsum.

Præterea, quando aliquid manet adeo sicut si non transiret, nullo modo transit in id a quo ex natura sua distinguitur; sed si relatio est distincta ab essentia distinguitur sicut si non transiret; ergo nullo modo transit. Sed hoc est falsum; ergo et illud ex quo sequitur. Probatio *minoris* quia relatio non distinguitur nisi ad aliud, et de se semper est ad aliud, quia non habet esse absolutum.

Præterea, si relatio aliquo modo ex natura rei distinguitur ab essentia, sequuntur tria inconvenientia: *primum* contra Decretalem *Extra. de Sum. Trin. de fide catholica*, ubi dicitur quod in divinis sunt tres; sed si relatio non est idem cum essentia, sequitur quod sunt quatuor res. Et sic sequitur ulterius *secundum* inconveniens, quod ibimus in errorem Abbatis Joachim. *Tertium* inconveniens, quod ibimus in errorem Porretani, scilicet quod relationes essent extrinsecus assistentes.

De tertio Articulo, dico duas opiniones præcedentes esse falsas. Ad cujus evidentiam, *primo* pono quod proprietas non est idem totaliter quod essentia; *secundo* quod distinguuntur formaliter; *tertio* quod ista distinctio non facit compositionem.

Primum probatur sic: Impossibile est intelligere quod idem per idem totaliter conveniat cum aliquo et distinguatur ab eodem; sed Pater convenit cum Filio in essentia et distinguitur ab eodem in proprietate relativa; ergo essentia et proprietas relativa non sunt idem totaliter.

Præterea, contradictoria non possunt verificari de his quæ sunt totaliter idem; sed de essentia et proprietate verificantur contradictoria; ergo non sunt totaliter idem. Probatio *minoris*, tum quia proprietas distinguit, essentia autem non distinguit; tum quia proprietas multiplicatur et numeratur, essentia autem non; tum quia proprietas non communicatur, essentia autem communicatur, quæ omnia sunt contradictoria.

Præterea, quæ sunt totaliter idem, ubi est unum ibi est reliquum; sed ubi est essentia non est necessario proprietas, nam in Filio est essentia et tamen in eo non est paternitas; ergo non sunt totaliter idem.

Præterea, quæ non sunt idem tantum quantum idem sibi ipsi, illa non sunt idem totaliter; sed proprietas non est tantum idem essentiæ quantum essentia est eadem sibi ipsi; ergo proprietas non est idem totaliter quod essentia. *Minor* patet, si enim proprietas esset tantum idem essentiæ quantum essentia est eadem sibi ipsi, tunc sicut essentia est ad se, ita relatio esset ad se; et sicut proprietas est ad aliud, ita essentia esset ad aliud; quæ omnia sunt manifeste falsa.

Præterea, arguitur per syllogismum exposito-

rium: hæc paternitas est totaliter idem quod essentia hæc; hæc filiatio est totaliter idem quod essentia; ergo hæc paternitas est hæc filiatio, quod est falsum.

Ultimo sic: Illa quæ differunt solum ratione oportet quod utrumque eorum vel alterum eorum sit ens rationis tantum; sed in divinis, nec essentia nec proprietas est ens rationis tantum; ergo. *Minor* patet, nam essentia non est ens rationis, quia nihil reale esset in divinis, nec proprietas est ens rationis, quia tunc personæ in divinis distinguerentur solum ratione, et sic rediret error Sabellii. Probatio *majoris*, quia si tantum differrent ratione, tunc unitas illa qua unum distinguitur ab alio ratione, esset tantum ens rationis; sed unumquodque sicut se habet ad unitatem, sic se habet ad entitatem.

Secundum declarandum in hoc Articulo est, scilicet quod ista distinguuntur formaliter, patet sic: Ad hoc enim quod aliqua distinguuntur formaliter requiruntur quinque: *Primum*, quod unum non sit in alio sicut in potentia materiali, nam actus et potentia passiva non distinguuntur formaliter; *secundum*, quod unum non sit in alio virtualiter, quia alia est continentia formalis, alia virtualis; *tertium*, quod unum non sit in alio sicut in quodam confuso; *quartum*, quod unum non sit in alio totaliter; *quintum*, quod non includatur in conceptu quidditativo alterius. Sed proprietas sic se habet ad essentiam, ut patet discurrendo per omnia membra; ergo proprietas non est idem formaliter quod essentia.

Tertium hic declarandum est quod talis distinctio non facit compositionem in Deo, quod probatur sic: *Æque simplex est tota Trinitas sicut quælibet persona; sed non obstante illa simplicitate sunt ibi tres res; ergo illa distinctio non facit compositionem.*

Præterea, Pater est simplicissimus; sed in Patre sunt duæ proprietates, scilicet generatio activa et spiratio activa, et istæ non sunt formaliter idem, ut patuit supra *Dist. 12.*; ergo talis distinctio non facit compositionem.

Præterea, dato quod res et res faciant compositionem, tamen res non facit compositionem cum modo formali; sed proprietas dicit modum formalem, essentia autem dicit rem; ergo non faciunt compositionem.

Ultimo sic: Ista se habent per ordinem *distinctio, unio, compositio et resolutio*, ita quod distinctio est prior unione, unio est prior compositione, compositio est prior resolutione; sed prius potest esse sine posteriori; ergo potest esse distinctio sine compositione.

De quarto Articulo. Ad primum, quando probatur quod proprietas et relatio distinguuntur realiter ab essentia, quia idem potest esse multiplicatum et non multiplicatum, *dico* quod verum est quando illa sunt totaliter eadem; proprietas autem et essentia non sunt eadem quamvis sint idem realiter, ideo potest unum multiplicari alio non multiplicato, sicut dicimus in anima, in qua multiplican-

tur potentiae sine multiplicatione essentiae, et tamen potentiae sunt idem quod essentia animae, licet non totaliter per Augustinum 14. de Trin. c. 8. — Et eodem modo dico ad omnes *majores* quinque rationum quae sequuntur; idem enim non est realiter in seipso nisi sit aliqua distinctio formaliter. Et similiter de perfectione simpliciter, et de infinito, et de aliis.

Ad argumenta secundae opinionis pro 2. Art. — *Ad primum* dico quod paternitas non est creatura; et cum *infertur*: ergo erit essentia divina, *concedo* per identitatem realem, sed *nego* formaliter et adaequate.

Ad secundum, cum dicitur res et res faciunt compositionem, patet ex dictis *in fine* 3. Art.

Ad tertium, cum dicitur quod proprietas non excedit suum subjectum, *concedo*. Cum autem additur quod ens distinguitur per ens reale et ens rationis, *dico* quod alterum membrum habet latitudinem, quia ens reale quod est ens extra animam accipitur pro re fundamentali et pro modo formali entis, ut patuit supra *Dist.* 8.

Ad quartum, cum dicitur quod proprietas comparata ad essentiam tantum distinguatur ab ea quantum distinguitur ab opposito, *dico* quod falsum est, sed distinguitur sicut proprietas modalis et modus a fundamento. — Et eodem modo *ad quintum*.

Ad sextum autem dico quod ista propositio non est contra *Decretalem*, quia non pono ibi quatuor res reales, sed pono unam rem fundamentalem in qua sunt tres proprietates constitutivae cum non identitate formali, nec ideo sequitur error Joachim

nec Porretani; nam Porretanus ponebat relationes realiter distinctas, et sic affixas essentiae, quod ego non pono.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod essentia et proprietas non uniuntur in persona sicut actus et potentia, sed sicut actus et actus.

Ad secundum patet quod illa non identitas, sive distinctio formalis, non facit compositionem, ut patet in 3. *Art.*

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum persona sit idem quod essentia.

Videtur quod non, quia quaecunque uni et eadem sunt eadem, inter se sunt eadem; ergo si persona est idem quod essentia, sequitur quod personæ sunt eadem inter se, quod est falsum.

In contrarium est Magister in litera et Augustinus 7. *de Trin. c. 4.*

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM dico duas Conclusiones. *Prima* quod persona est idem quod essentia. *Secunda* quod non est idem adæquate sibi.

Prima Conclusio sic probatur: In creatura totum est idem partibus secundum multos; ergo in divinis habens essentiam et proprietatem est idem essentiae et proprietati, quamvis illæ non sint partes. Sed persona est huiusmodi; ergo persona est idem quod essentia.

Secunda Conclusio patet, quia essentia non est persona, sed aliquid personæ. Ex hoc arguitur sic: Quando aliquid constituitur ex duobus, quorum unum non est idem totaliter alteri, tunc nullum constituentium est idem totaliter toti et adæquate; sed persona constituitur ex essentia et proprietate, et proprietas non est totaliter eadem cum essentia, ut patet *ex præced. Quæst.*; ergo persona non est idem adæquate quod essentia. *Sed dices*: est ne idem formaliter? Dico quod si essentia accipitur ut fundamentum formalitatis, et persona ut terminus, sic essentia non est idem formaliter, quia non includit formalitatem personæ.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM dico quod illa quæ sunt idem simpliciter et totaliter alicui tertio sunt eadem inter se. Sed patet ex dictis quod persona non est eadem totaliter et adæquate essentiæ; ergo non oportet quod sint eadem inter se.



Distinctio XXXV.

Cunque supra disseruimus
Circa istam Distinctionem 35. quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum Deus cognoscat aliud a se.

Et videtur quod non 1. Quia intellectus patitur ab intelligibili, *ex 3. de Anima*: sed Deus non patitur ab alio a se; ergo Deus non intelligit aliud a se.

2. Præterea, intellectus refertur realiter ad intelligibile; sed Deus non refertur ad aliud a se realiter; ergo.

3. Præterea, nulla potentia intelligit aliquid extra suum objectum adæquatum; sed objectum adæquatum intellectus divini est essentia divina; ergo Deus non intelligit aliud a sua essentia.

Contra, Apostolus *ad Hebræos*: omnia nuda et aperta sunt oculis ejus, ad quem nobis sermo.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt tria videnda: *Primo*, si in Deo est formaliter intellectus; *secundo*, si intellectus Dei intelligit aliud a se secundum mentem Philosophorum; *tertio*, si intelligit aliud a se secundum mentem Theologorum.

Quantum ad primum dico quod in Deo est intellectus formaliter, quod probatur sic: Omne agens extra se aliquid agit propter finem; sed Deus, cum sit prima causa effectiva omnium, agit aliquid extra se; ergo agit propter finem. Iste autem finis aut est præcognitus ab eo, aut est sibi præstitutus ab alio. Si primo modo, habetur propositum; si secundo, ergo Deus non est ens simpliciter primum.

Præterea, natura agit propter finem, 2. *Phys.*; ergo dirigitur ab aliquo præcognoscente finem; sed dirigitur a prima causa sive a Deo; ergo Deus præcognoscit finem, et sic habet intellectum.

Præterea, in quo est formaliter voluntas in eo est formaliter intellectus; sed in Deo est formaliter voluntas; ergo. Probatio *minoris*, eo modo moventur causæ secundæ, quo moventur a prima causa; sed secundæ causæ aliquæ movent contingenter; ergo prima causa movet contingenter. Sed causa prima contingentiae est voluntas; ergo est in Deo formaliter voluntas.

Præterea, Aristoteles 12. *Metaph.* probat eam sic: Intelligere aliquid est honorabilissimum; sed prima substantia est honorabilissima; ergo prima substantia sive Deus maxime habet intellectum.

Præterea, quod dicit perfectionem simpliciter est ponendum in Deo; sed intellectus dicit perfectionem simpliciter; ergo intellectus est formaliter in Deo.

Ultimo probatur hoc idem ab aliis sic: Quanto aliquid est plus a materia, tanto est magis intelli-

gibile objective et active; nam immaterialitas est causa intellectionis per Avicennam 9. *Metaph.*, et per Aristotelem 3. *de Anima*. Sed Deus est maxime immunis a materia; ergo habet maxime intellectum.

De secundo Articulo patet error Commentatoris 12. *Metaph.* reprehendentis Themistium. Dicit sic: Cumque hoc ignoraverit Themistius, dicit quod possibile est quod intellectus primi intelligat multa intelligibilia; hoc autem contradicit sermoni nostro, et dicimus solum intelligere se, non aliquid extrinsecum. Est ergo opinio Commentatoris ibi quod Deus non intelligit aliud a se. Et colliguntur ex illo aliquæ rationes.

Prima ratio talis est: Ubi objectum non est idem cum intelligente, ibi intellectio non est eadem cum substantia; sed intellectio Dei est idem cum substantia; ergo non intelligit aliud a se. *Major* patet, nam in Deo est intellectio idem cum essentia, quia objectum est idem. Ubi ergo objectum non est idem, ibi intellectio non est eadem.

Secunda ratio est talis: Quod intelligit aliud a se, perficitur per aliud a se; sed intellectus Dei non perficitur per aliud a se; ergo non intelligit aliud a se.

Tertia ratio est talis: Aut *simul* intelligit se et aliud a se, aut *successive*. Non primo modo, quia tunc intellectus simul intelligeret plura ut plura: non secundo modo, quia tunc intellectus ejus esset mutabilis; ergo non intelligit aliud a se.

Quarta est: Si intellectus Dei intelligeret aliud a se, scilicet ista vilia, ergo intellectus ejus esset

vilis in intelligendo vilia, et sic ejus actio esset vilissima omnium actionum; sed hoc est inconveniens; ergo Deus non intelligit aliud a se.

Quinto sic: Una simplex potentia aspicit unum simplex objectum; sed intellectus Dei est unus simpliciter; ergo intelligit unum simplicissimum objectum, et sic intelligit se et non aliud a se.

Ultimo probatur ab eodem 12. *Metaph.* quod intellectus divinus non cognoscit particularia, sic: Intellectus Dei non cognoscit nisi ea quæ sunt per se intenta a natura; sed particularia non sunt per se intenta a natura; ergo Deus non cognoscit particularia.

Aliqui artistæ probant idem per aliquas rationes sic: Quando aliquid est primum objectum alicujus potentiae, non potest cognosci ab alia potentia, nisi moveatur ab ipsa potentia cujus est per se objectum; sed singulare sensibile est per se objectum sensus; ergo singulare sensibile non potest per se cognosci ab intellectu, nisi moveatur a potentia sensitiva. Sed intellectus Dei non movetur a potentia sensitiva; ergo.

Præterea, quando aliquid est per se objectum alicujus potentiae non potest apprehendi ab alia potentia, nisi fiat reflexio super potentiam cujus est per se objectum; sed singulare est per se objectum sensus; ergo non potest apprehendi ab intellectu nisi per reflexionem super sensum. Sed intellectus Dei non est reflexivus supra sensum; ergo Deus non cognoscit singulare.

Præterea, intellectus divinus conformatur intel-

ligibili; sed intellectus Dei semper est in actu; ergo intelligibile semper est in actu intelligibili. Sed particulare non est semper in actu intelligibili; ergo Deus non intelligit particulare.

Ultimo sic: Intellectio fit per abstractionem; sed singulare inquantum singulare non semper abstrahit, immo semper concernit hic et nunc; ergo Deus non intelligit singulare.

De tertio Articulo dico: secundum Theologos, opinio Commentatoris est hæretica et falsa; ideo teneo quod Deus intelligat se et alia a se et etiam particularia. Hoc probatur

Primo, per Philosophum 1. *de Anima*, ubi dicit contra Empedoclem quod si Deus ignoraret litteram, esset imperfectus, deinde quod si Deus ignoraret ea quæ nos cognoscimus, esset fatuissimus, 9. *Metaph.*

Præterea, 12. *Metaph.* dicit ipsemet Commentator quod scientia Dei est causa rerum; quod non esset verum nisi cognosceret res alias a se.

Præterea, ad hoc ipsemet Commentator dicit quod ipse laboravit diu in isto passu, et non potuit intelligere. Deus autem duxit eum in cognitionem illius veritatis. Ex quo arguitur sic; quia aut induxit eum a casu, aut ex cognitione. Si a casu, ergo non debuit hoc dicere de illo plus quam de aliis casibus; si autem induxit eum in *cognoscendo*, habeo propositum.

Præterea, in virtute Dei continentur virtutes causarum secundarum. Ex quo arguitur sic: Cognos-

cens perfecte virtutem suam, cognoscit omnia ad quæ virtus illa se extendit; sed Deus cognoscit virtutem suam; ergo cognoscit omnia ad quæ virtus illa se extendit. Sed virtus illa extendit se ad particularia quæ sunt extra Deum; ergo.

Præterea, sapientis est prima ordinatio *ex 1. Metaph.* Ex hoc arguitur sic: Ordinans aliquid ut ad finem, cognoscit illud; sed Deus ordinat alia a se ut ad finem; ergo cognoscit illa.

Præterea, intellectus qui continet eminentissime perfectionem sensus et imaginationis, potest intelligere objectum sensus et imaginationis; sed intellectus Dei est hujusmodi; ergo potest intelligere objectum sensus et imaginationis. Sed objectum sensitivæ potentiæ vel imaginativæ est singulare; ergo.

Ultimo arguitur ad idem sic per rationem theologiam: Deus particulariter judicabit homines; sed hoc non posset esse nisi cognosceret actus hominum, et isti actus sunt singulares et aliud a Deo; ergo Deus cognoscit singularia quæ sunt alia ab ipso.

Ut autem intelligatur qualiter Deus cognoscit aliud a se, est notandum quod objectum habet ad potentiam duplicem habitudinem, unam in ratione *motivi*, ut dicit Philosophus *3. de Anima*, aliam in ratione *terminantis actum potentiæ*, et hoc contingit dupliciter; vel quia terminat actum potentiæ secundum propriam rationem, sicut sensibile primo actum sensus, vel terminat secundario actum potentiæ inquantum includitur in ratione alicujus alterius objecti primo terminantis actum potentiæ.

Ad propositum dico quod Deus nihil aliud a se

intelligit in ratione motivi, tum quia ejus intellectio esset finita si posset moveri a singulari finito, tum quia ejus intellectus vilesceret si posset moveri a singulari finito. — *Secundo* dico quod Deus non intelligit aliud a se, ita quod illud primo terminet actum intellectus divini, sed terminat secundo, quia objectum quod primo terminat actum alicujus potentiae necessario coexigitur ad istum actum; sed nullum creatum necessario coexigitur ad actum infinitum, sicut est intellectio Dei; ergo nihil aliud a Deo terminat primo actum intellectus divini. — *Tertio* dico quod aliud a Deo potest intelligi ab ipso, ita quod terminat actum illum virtute primi objecti, scilicet virtute essentiae divinae in qua est, quia tale objectum non necessario coexigitur ad illum actum.

Ex his patet ad rationes quæ sunt pro opinione Commentatoris.

Ad primum, quando dicitur quod in eo quod intelligit aliud a se, ejus intellectio est aliud ab essentia, *concedo* si objectum se habet in ratione motiva, et intellectus in ratione passiva et receptiva. Intellectus autem Dei non sic se habet cum intelligit aliud a se, quia illud non se habet in ratione motiva, sed in ratione terminativa, secundo modo dicta. — Et eodem modo *ad secundum*.

Ad tertium dico quod intellectus Dei simul intelligit se et aliud a se. Et cum *dicis*: tunc intellectus intelligeret plura simul ut plura, *concedo* quod intellectus illimitatus et infinitus sicut est intellectus Dei, intelligit simul plura ut plura, immo alias non esset infinitus.

Ad quartum dico quod ibi nulla est vilitas, quia ista infima non repræsentantur in essentia divina ut sunt vilia.

Ad quintum dico quod intellectus divinus habet objectum simplicissimum in essendo, et hoc objectum continet infinita in repræsentando.

Ad aliud, cum dicitur quod Deus non intelligit nisi ea quæ sunt per se intenta a natura, *dico* quod hoc est falsum; nam Deus intelligit ea quæ eveniunt præter cursum naturæ ex sua providentia et dispositione.

Ad alias rationes quæ sequuntur dico quod ipsæ bene concludunt quod Deus non intelligit singularia isto modo, ut singularia extra Deum moveant intellectum divinum, nec ego hoc pono, sed dico quod Deus intelligit singularia, et ista se habent in ratione terminativa, non quidem tamquam primum objectum, sed tamquam contentum in primo objecto primo terminante, scilicet in divina essentia.

AD PRIMUM PRINCIPALE, cum dicitur quod intellectus patitur ab intelligibili, dico quod verum est in intellectu creato. Vel aliter et melius, quod illud est verum quando intellectus movetur primo ab intelligibili. Dictum est autem quod nihil sic movet intellectum divinum.

Ad secundum dico quod intellectus refertur realiter ad scibile, quando ejus scientia causatur a re. Sed quando scientia est causa rerum, tunc non oportet. Scientia autem Dei est causa rerum, et non

est causata a rebus, per Commentatorem 12. *Metaph.*

Ad ultimum dico quod essentia divina est primum objectum intellectus Dei in essendo et repræsentando; ut autem sumitur in repræsentando, repræsentat se et alia a se, et sic intellectus Dei intelligit aliud a se.



Distinctio XXXVI.

Solet hic quæri cum.

Circa istam Distinctionem 36. quæritur primo.

QUÆSTIO I.

Utrum ideæ sint ponendæ.

Videtur quod non. 1. Quia Philosophus improbat eas 7. *Metaph.*

2. Præterea, ideæ aut ponuntur extra intellectum aut in intellectum. Non primo modo, ut patet 7. *Metaph.*, nec etiam secundo modo, quia tunc prohiberent intellectionem. *Consequentia* probatur per Philosophum 3. *de Anima*, ubi dicit quod si extraneum esset in intellectu prohiberet intellectionem.

In contrarium est Augustinus 83. *Quæst. q. 46.*

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM est *primo* videndum quid sit idea; *secundo*, si sunt ponendæ in Deo; *tertio*, in quo sunt principaliter ponendæ; *quarto*, qualiter sunt ponendæ.

De primo dico quod idea est forma intellectualis exemplaris. Quod autem sit *forma* patet per Augustinum, *ubi supra*, ubi dicit quod transferendo nomen ex nomine, idea est forma, nam *idea*

græce est *forma* latine. Quod autem sit *intellectualis* patet *ibidem*, ubi dicitur quod si idea dicatur ratio non erit proprie translatio verbi ex verbo, tamen a veritate non disceditur, quia idea est forma intellectualis. Quod autem sit *exemplaris* probatur, non enim quocunque modo forma quæ est in intellectu dicitur exemplaris, immo illa forma dicitur exemplaris quæ est intellectualis et productiva rei ad extra; sed idea est hujusmodi; ergo idea est forma intellectualis exemplaris.

De secundo Articulo dico quod aut ideæ ponuntur separatæ sicut imposuit Aristoteles Platoni 7. *Metaph.*, aut ponuntur ideæ in intellectu sicut Augustinus exposuit Platonem, 83. *Quæst. q. 46.* Primo modo ideæ non sunt ponendæ; secundo modo sic, quia nobilissimus modus producendi non deficit in universo; sed nobilissimus modus producendi est per intellectum et voluntatem per rationes ideales; ergo ideæ sunt ponendæ.

De tertio Articulo dico quod in Deo principaliter ponendæ sunt ideæ; cujus ratio est quia in illo principaliter ponendæ sunt ideæ qui est principium et auctor totius naturæ; sed Deus est hujusmodi; ergo ideæ principaliter ponendæ sunt in Deo. *Major* patet, quia cum ideæ sunt rationes exemplares rerum naturalium, ideo debent poni in eo qui est auctor totius naturæ.

De quarto Articulo, qui est prolixior, di-

co quod ideæ, ut patet per Augustinum *ubi supra*, spectant ad intellectum. In intellectu autem divino secundum nostrum modum intelligendi, est tria considerare, scilicet ipsum intellectum et actum intelligendi et essentiam divinam quæ repræsentat se et alia. Certum est autem quod ideæ non ponuntur in intellectu nec in actu intelligendi ut sic, ponuntur autem in essentia. Essentia autem accipitur dupliciter, ut objectum cognitum et ut est ratio cognoscendi. Ideo ut appareat qualiter ideæ sint ponendæ oportet duo videre. *Primo*, si essentia repræsentat alia a se; *secundo*, principale quæsitum.

De primo est opinio una quod essentia absolute sumpta non repræsentat alia a se distincte; cuius ratio est, quia repræsentativum commune non repræsentat multa distincte; sed essentia est repræsentativum commune; ergo non repræsentat omnia distincte.

Secundo dico quod essentia sub distinctis respectibus repræsentat distincte alia a se; intellectus enim primo fertur supra essentiam absolute, deinde fertur supra essentiam ut est imitabilis a creaturis, et sub istis respectibus imitabilitatis repræsentat alia distincte.

Contra hoc obijcitur, quia quod repræsentat distincte respectus, repræsentat etiam distincte ea quæ sunt illi respectus; sed essentia secundum se repræsentat distincte illos respectus imitabilitatis, quia alias esset processus in infinitum in respectibus; ergo essentia secundum se distincta repræsentat omnia ad quæ sunt illi respectus, et sic dicitur quod essentia secundum se distincta repræsentat omnia.

Ad argumentum contrariæ opinionis dico quod commune repræsentativum est duplex, scilicet communitate *prædicationis* et communitate *perfectionis*. Repræsentativum autem commune communitate prædicationis non repræsentat distincte, repræsentativum autem commune communitate perfectionis repræsentat distincte ea quæ continet. Essentia autem divina habet communitatem perfectionis, ideo repræsentat distincte alia.

De secundo videndo in isto Articulo, sunt duæ opiniones:

Una Scoti, quod ideæ nihil aliud sunt in Deo nisi res objective cognitæ. Quod probatur sic: Illud est idea in Deo ad cujus similitudinem producitur res extra; sed res extra producitur ad similitudinem rei cognitæ; ergo res objective cognitæ sunt ideæ. Probatio *minoris* per Aristotelem 7. *Metaph.*: a domo, inquit, in mente fit domus ad extra. Ibi autem non accipitur domus pro specie, quia *ibidem* subditur quod univocum fit ab univoco, species autem non est univocum cum domo; ergo ibi accipitur domus pro objecto cognito.

Præterea, eo modo pōnendæ sunt ideæ quo ponit eas Augustinus; sed Augustinus ponit eas ut objecta cognitæ; ergo. Probatio *minoris*, nam ipse ponit eas sicut exponit Platonem, Plato autem posuit eas in mente divina, sicut objecta cognitæ.

Præterea, idea est illud per quod artifex in mente se habet ad artificium; sed illud est objectum cognitum et non ratio cognoscendi; ergo ideæ sunt objecta cognitæ.

Alia opinio dicit quod ideæ sunt essentia divina continens in se perfectiones omnium. Non enim possunt esse objecta cognita, ut ponebat præcedens opinio, quia objectum in se cognitum est ens rationis; sed idea non est ens rationis; ergo idea non est objectum in esse cognito. Probatio *minoris*: Augustinus dicit supra, quod intelligentia idearum est verificata et beatifica; sed cognitio entis rationis non est beatifica; ergo idea non est ens rationis.

Præterea, idea habet rationem principii productivi; sed ens rationis non habet rationem principii productivi; ergo.

Præterea, idea est illud quo Deus operatur; sed objectum cognitum cum sit ens rationis, non est illud quo Deus operatur; ergo idea non est objectum cognitum.

Cui placet præcedens opinio, potest respondere ad argumenta sic: *Ad primum*, per interemptionem *minoris*. *Ad probationem*, cum dicitur quod intelligentia idearum est beatifica, dico quod non competit ideæ ut sic, sed competit ideæ quæ repræsentatur in essentia divina ut est objectum beatificum, unde aspiciens ideam in Deo aspicit Deum in quo est beatus.

Ad secundum, cum dicitur quod ens rationis non est principium productivum, dico quod verum est ut quo est, est autem falsum ut ad quod.

Ad tertium dico quod non operatur effective per ideam, sed exemplariter, unde cum dicitur quod illud quo aliquid operatur non est ens rationis, *concedo* effective, sed *nego* exemplariter.

AD PRIMUM PRINCIPALE, patet ex dictis. Philosophus enim improbat ideas 7. *Metaph.* eo modo quo imposuit Platoni, quod ideæ essent separatæ.

Ad secundum, dico quod non prohibetur intellectio per ideam, tum quia non ponuntur in intellectu ut sic, sed in essentia; tum quia non omne extraneum, prohibet intellectionem. Species enim existens in intellectu non prohibet intellectionem.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum omnia cognita a Deo habeant ideam in ipso.

Videtur quod non. 1. Quia malum culpæ est cognitum a Deo; sed malum culpæ non habet ideam in Deo; ergo non omnia cognita ab ipso habent ideam in ipso.

2. Præterea, quod non cognoscitur per se, non per se habet ideam in Deo; sed materia non cognoscitur per se, ex 1. *Phys.*; ergo.

3. Præterea, Deus cognoscit partes totius sine toto; sed partes totius non habent ideam aliam ab idea totius; ergo.

Contra. Quidquid imitatur distincte Deum habet distinctam ideam in Deo; ergo omnia habent distinctam ideam in Deo.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM, sunt tres Articuli secundum quod de ea sunt tres solemnes opiniones.

Una est Thomæ 1. part. q. 15. a. 3. quæ sic colligitur ex corpore quæstionis et solutione ar-

gumentorum. Dicit sic, quod idea ponitur principium scientiæ et causalitatis. Inquantum est *principium scientiæ*, spectat ad intellectum speculativum, et sic dicitur idea. Inquantum autem est *principium causalitatis*, spectat ad intellectum practicum, et sic dicitur exemplar.

Ad propositum dicit sic, quod omnia cognita habent ideam in Deo, inquantum idea est principium scientiæ, non autem omnia habent ideam in Deo inquantum idea est principium causalitatis, quia quod non est, nec fuit, nec erit, non habet ideam in Deo.

Item, materia non habet ideam in Deo, quia quod non potest per se existere non habet ideam; sed materia non potest per se existere; ergo non habet ideam.

Tertio, genus non habet propriam ideam ab idea speciei, quia quod non cognoscitur nisi in specie non habet ideam nisi in specie; sed genus cognoscitur in specie tantum; ergo non habet propriam ideam, nisi ideam speciei.

Quarto dicit quod individua non habent ideam præter ideam speciei, *tum* quia individuum non addit ultra speciem nisi materiam, et materia non habet ideam, ut visum est; *tum* quia individua non sunt per se intenta a natura; quæ autem non sunt per se intenta a natura non habent ideam.

Quinto, accidentia inseparabilia non habent ideam præter ideam subjecti; licet enim artifex habeat ideam accidentis separabilis, puta picturæ domus, non tamen ideam accidentis quod inseparabiliter concomitatur subjectum, sive domum.

Alia opinio dicit quod dupliciter possumus loqui de re, quia est res *primæ intentionis* et *secundæ intentionis*. Res quidem secundæ intentionis non habent ideam in Deo. Res autem primæ intentionis distinguuntur in *rem naturalem* et in *rem artificialem*. Res quidem artificialis non habet ideam in Deo; res autem naturales adhuc distinguuntur, quia quædam sunt *ad se*, quædam *ad aliud*. Res quidem *ad aliud*, sunt septem prædicamenta respectiva, et ista non habent ideam in Deo, quia quod non habet propriam realitatem, non habet ideam; sed relatio non habet realitatem præter realitatem fundamenti; ergo non habet ideam. Res autem naturales *ad se*, distinguuntur, quia quædam sunt *ad se essentialiter*, ut substantia, quædam sunt *ad se accidentaliter*, ut quantitas et qualitas. Res autem *ad se essentialiter*, ut sunt substantiæ distinguuntur, quia quædam sunt substantiæ *totius*, et quædam, substantiæ *partis*. Partes quidem substantiæ sive substantiæ partium non habent propriam ideam in Deo; substantia vero sive quidditas totius habet propriam ideam in Deo.

Aliu est opinio quam teneo, quod omnia habent ideam in Deo, omnia dico positiva sive entia naturalia, sive artificialia, genera, species et individua, relationes, materia, compositum et partes. Cujus ratio est quia idea est res objective cognita; sed omnia prædicta sunt res objective cognitæ; ergo omnia prædicta habent ideam in Deo.

Nec dicta præcedentium opinionum valent. Cum

enim dicitur quod *materia* non habeat ideam, quia non potest per se esse, hoc est falsum, ut patebit *Lib. 2. dist. 12.* potest enim divina virtute materia esse sine forma. — Et cum dicitur ulterius quod *genus* non habet ideam, quæ non cognoscitur nisi in specie, hoc est falsum, quia Deus potest cognoscere genus ut abstrahit a specie. — Similiter cum ulterius dicitur quod *individuum* non addit ultra speciem nisi materiam per quam individuatur, dico quod accipit falsum, quia individuatio non fit per materiam, ut patebit *Lib. 2. dist. 3.* et patet per Avicennam *3 Metaph. c. 3.* et per Commentatorem *in 1. et 2. de Anima.* — Ad aliam probationem, cum dicitur quod individua non sunt per se intenta a natura *respondeo* per interemptionem *minoris*, quia quæ sunt per se intenta ab auctore naturæ, sunt per se intenta a natura; sed individua sunt per se intenta per auctorem naturæ, cum habeat de eis providentiam; ergo sunt per se intenta a natura.

Ad argumentum secundæ rationis de relationibus, quando dicitur quod relatio non habet ideam quia non habet realitatem præter realitatem fundamenti, dico quod illa præmissa est falsa, ut patet per Simplicium *in Prædicam;* et per Avicennam *3. Metaph. cap. ult.,* et patebit *Lib. 2. dist. 4.*

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod malum culpæ non habet ideam inquantum est pura privatio.

Ad secundum patet ex dictis quod materia potest esse per se, et habet per se ideam in Deo.

Ad tertium dico quod sicut partes per se intelliguntur, ita per se habent ideam, et tantum de Quæstione.

QUÆSTIO III.

Tertio quæritur :

Utrum creaturæ inquantum cognitæ a Deo ab æterno, habeant aliquod esse reale.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM, ponitur una opinio ; *secundo*, una alia opinio quam teneo ; *tertio*, respondeo ad motiva primæ opinionis.

Quantum ad primum est opinio Henrici, quod creaturæ ut cognitæ a Deo habent aliquod esse reale ab æterno, non quidem esse actualis *existentiæ*, sed esse *essentiæ*. Pro qua opinione,

Arguitur sic : Scientia realis est de objecto reali ; sed Deus ab æterno habuit scientiam realem de creaturis ; ergo creaturæ ab æterno habuerunt aliquod esse reale. Sed constat quod non habuerunt esse *existentiæ* ; ergo habuerunt esse *essentiæ*.

Præterea, sicut ens ad non ens, ita possibile ad impossibile. Tunc arguitur sic, per commutatam proportionem : sicut ens ad possibile, ita purum non ens ad impossibile ; sed quod est ens est possibile ; ergo purum non ens est impossibile. Ergo si creaturæ fuissent pure non entia, impossibile fuisset eas esse.

Præterea, rationes prædicamentales fuerunt ab æterno ; sed esse prædicabile est esse *essentiæ* ; ergo.

Præterea, hæc est vera ab æterno: homo est animal; sed ista est vera secundum esse essentiæ, quia animal dicitur de homine in primo modo dicendi per se; ergo essentia animalis fuit ab æterno.

Ultimo sic: Quod est possibile esse habet aliquid plus de essentia, quam quod impossibile est esse; sed hominem esse possibile fuit ab æterno, chimæram autem aut hircocervum esse, est impossibile ab æterno; ergo homo ab æterno habuit plus de essentia quam chimæra, alias unum nihilum esset majus alio nihilo. Sed constat quod homo plus habuit de esse existentia; ergo habuit plus de esse essentiæ, et sic fuit ab æterno secundum esse essentiæ.

Alia opinio est in contrarium, quod creaturæ cognitæ a Deo ab æterno non habuerunt aliquod esse reale essentiæ, quia si habuissent aliquod esse reale, dextrueretur creatio, et res non essent proprie creatæ, quia creare est aliquid de nihilo producere; sed si res ab æterno habuissent aliquod esse reale, non fuissent de nihilo productæ; ergo non fuissent creatæ.

Præterea, quando aliqua sunt realiter idem, impossibile est unum manere altero non manente; sed esse essentiæ et esse existentia sunt idem realiter secundum eum et secundum veritatem; ergo impossibile est unum manere altero non manente: ergo si creaturæ habuissent ab æterno esse essentiæ, sequitur quod ab æterno habuissent esse existentia, quod est hæreticum.

Argumenta autem primæ opinionis non concludunt; si *primum argumentum* valeret, ita probaretur quod res habuerunt ab æterno esse existentia sicut esse essentia; nam scientia realis per te est de objecto reali: sed Deus ab æterno habuit scientiam realem de existentia hujus rei; ergo res ista habuit ab æterno esse existentia, quod est falsum. Dico ergo: Deus habuit scientiam realem de rebus quia omnia cognoscit in sua essentia quæ est realissima.

Ad secundum dico quod argumentum de commutata propositione non tenet nisi in terminis convertibilibus, et quia isti termini non sunt convertibiles; ergo non valet.

Ad tertium cum dicitur quod res habuit esse prædicamentale ab æterno, dico quod esse prædicamentale sumitur dupliciter, scilicet in *re* et in *conceptu*. Primo modo non sunt ab æterno, secundo modo sunt. Et similiter dico *ad quartum*.

Ad quintum, quando arguitur sic: Illud quod est possibile esse habet aliquid plus quam illud quod est impossibile esse, dico quod est falsum nisi quantum ad compossibilitatem terminorum, sed non quantum ad esse rei. Nam ab æterno termini hominis, scilicet animal rationale, fuerunt compossibiles, sed termini hircocervi nullam habuerunt compossibilitatem, et illo modo unum vel nihil majus est altero nihilo, scilicet propter compossibilitatem terminorum.

Distinctio XXXVII.

Et quoniam demonstratum.

Circa istam Distinctionem 37. quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum Deus sit ubique.

Videtur quod non per Augustinum 83. *Quæst. q. 20.* Deus, inquit, non est alicubi, quia in eo sunt omnia; si ergo esset ubique sequeretur quod esset in seipso.

2. Præterea, si Deus est ubique; ergo est mutabilis. *Consequens* est falsum; ergo et *antecedens*. Probatio *consequentiae*; quod est ubi prius non fuit, mutatur; sed si Deus crearet novum cœlum, esset in eo; si ponatur ubique, et prius non fuit in eo; ergo mutatur.

In contrarium est Magister in litera, et probat per Ambrosium *Lib. de Trin.*

IN ISTA QUÆSTIONE sunt quatuor videnda *Primo*, si Deus est ubique; *secundo*, per quid formaliter est ubique; *tertio*, si esse ubique est proprium Dei; *quarto*, quibus modis generaliter loquendo est ubique.

Quantum ad primum, probat Thomas

parte 1. q. 8. a. 1. sic: Oportet agens esse conjunctum ei in quod immediate agit; sed Deus agit immediate in omnes res; ergo Deus est in omnibus rebus, et per consequens est ubique. *Major* patet ex 7. *Phys.*, ubi probat Philosophus quod movens et motus sunt simul. *Minor* probatur, tum quia esse creaturæ est proprius effectus Dei, tum quia creaturæ immediate conservantur a Deo, quemadmodum lumen in aere conservatur a sole.

Contra istam rationem instatur; quia propositio assumpta ex 7. *Phys.* est vera de agente naturali, sicut patet per omnia exempla adducta a Philosopho *ibidem*, in pulsione, tractione, vectione et vertigine; Deus autem est agens voluntarium et non naturale. — Ex his arguitur ulterius sic: Agens per voluntatem non requirit similitudinem sui effectus ut sit in illo, quia voluntas potest esse respectu objecti absentis sicut præsentis; sed Deus est agens per voluntatem; ergo non requirit similitudinem suorum effectuum ut sit in eis.

Præterea, agens pro quanto est virtuosius tanto potest agere in objectum magis distans. *Exemplum* de sole qui potest producere vermem, cum tamen plus distet quam aliæ res inferiores; sed Deus est virtuosius agens quam sol; ergo non oportet quod sit præsens suis effectibus. *Si dicas* quod hoc facit sol per radium qui non est distans sed præsens vermi: *contra*, accidens est imperfectius substantia; sed impossibile est quod imperfectius sit forma vel ratio producendi perfectius. Cum ergo radius sit accidens, non potest esse ratio producendi vermem.

Ideo Conclusio probatur sic ab aliis. Illud ens spirituale quod habet ordinem ad omnia est in omnibus; sed Deus habet ordinem ad omnia gubernando et conservando; ergo Deus est in omnibus, et sic est ubique. *Major* probatur sic: quod facit situs in corporibus, hoc facit ordo in spiritualibus; sed res corporales determinantur ad locum per situm; ergo res spirituales sunt in loco per ordinem, et ideo illud ens quod habet ordinem ad omnia est in omnibus. — *Contra*. Iste ordo aut dicit relationem rationis aut relationem realem. Si dicit relationem rationis, tunc nihil facit ad propositum de modo essendi Deum ubique; si autem dicit relationem realem, hoc est falsum quia probatum est *Dist. 30.* quod Dei ad creaturam non est relatio realis.

Doctor autem noster Scotus dicit quod Conclusio ista est credita; tamen si aliqua ratio esset efficax inter omnes, ratio tamen Magistri esset efficacior ad probandum istam Conclusionem, quæ talis est: Deus aut nusquam est, aut alicubi est, aut alicubi non, aut ubique; non primo modo patet, nec secundo modo, quia non esset ratio quare plus esset ibi quam hic; ergo Deus est ubique.

De secundo Articulo dico quod ratio essendi Deum ubique, est sua infinitas, quia illud est ratio essendi Deum ubique, quo posito Deus est ubique et quo circumscripto Deus non est ubique; sed circumscripta Dei infinitate et simplicitate Deus non esset ubique, posita autem simplicitate et infi-

nitate Dei, Deus est ubique; ergo ratio essendi Deum ubique est infinitas Dei et simplicitas.

Præterea, probatur idem per dictum Augustini *Lib. de quantitate Animæ*: sicut se habet anima ad corpus, ita se habet Deum ad universum, præter hoc quod informat; sed anima est tota in toto et tota in qualibet parte corporis propter suam simplicitatem et virtutem, virtus autem Dei est sua infinitas; ergo.

De tertio Articulo dico quod esse ubique est proprium Dei, quod probatur per Ambrosium *Lib. de Spiritu Sancto*. Spiritus, inquit, Sanctus in omnibus et ubique et semper, quod utique deitatis et dominationis est proprium.

Præterea, esse ubique convenit Deo per rationem simplicitatis et infinitatis; sed esse infinitum est proprium soli Deo; ergo esse ubique est proprium soli Deo.

Præterea, illud est proprium alicui quod convenit sibi quacunque positione facta circa universum; sed quacunque positione facta circa universum convenit Deo esse ubique; ergo esse ubique est proprium Deo. *Minor* probatur, quia si Deus faceret unum alium mundum sive plures, adhuc esset in eis.

De quarto Articulo dico quod Deus, loquendo generaliter, tribus modis est ubique, scilicet per *præsentiam*, *potentiam* et *essentiam*. Cujus ratio est ista; nam Deus aspicit creaturas per *intellectum*,

voluntatem et illapsum. Propter intellectum quidem est ubique per præsentiam, propter voluntatem est ubique per potentiam, propter illapsum est ubique per essentiam, nam essentia Dei cuilibet creatæ entitati habet illabi.

Notandum autem quod præter istos tres modos generales quibus Deus est ubique, adhuc est Deus ubique modo spirituali, quia est in sanctis per charitatem et gratiam. Item, est in Christo per unionem Verbi ad naturam humanam, quæ unio est nobilissima et excellentissima.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod Augustinus intellegit quod Deus non est alicubi localiter. Et cum ulterius dicitur quod idem esset in se, dico quod non est inconueniens, nisi esset modus uniformis essendi, et isto modo negat Philosophus nihil esse in se formaliter.

Ad secundum nego consequentiam, non enim oportet quod Deus mutetur si Deus est ubique. Et cum *probatur* quia si Deus crearet novum mundum, ibidem de novo esset, dico quod non sequitur propter hoc mutatio in Deo, quia non haberet Deus propter hoc aliquam novam relationem ad istam creaturam quamvis ista creatura haberet relationem realem ad Deum.

Circa istam partem istius Distinctionis in qua incidentaliter quærit Magister de locatione substantiarum spiritualium, consuevit quæri a Doctoribus: *Utrum substantia spiritualis, puta Angelus, sit in loco, et per quid est in loco, et si plures An-*

*geli possunt simul esse in eodem loco. Hanc autem
difficultatem nolo hic tangere, quia ponam eam in
Lib. 2. dist. 2.*



Distinctio XXXVIII.

Nunc ad propositum revertentes.

Circa istam Distinctionem 38. quæritur :

QUÆSTIO I.

Utrum scientia Dei sit causa rerum :

Videtur quod non 1. Quia causa rerum debet esse forma activa sed scientia Dei non est forma activa ; ergo scientia Dei non est causa vel forma rerum. Probatio *minoris*. Scientia est de prima specie qualitatis ; sed in prima specie qualitatis non reponuntur formæ activæ, quia sunt in tertia specie qualitatis ; ergo scientia non est forma activa.

2. Præterea, posita causa ponitur effectus ; sed scientia Dei est æterna ; sequitur ergo, si scientia Dei est causa rerum, quod res sint æternæ.

3. Præterea, posterius non est causa prioris ; sed scientia Dei est posterior scibili ; ergo scientia Dei non est causa rerum.

In contrarium est Magister in litera et Commentator 12. *Metaph.* dicens quod scientia Dei est causa rerum.

CIRCA HANC QUÆSTIONEM dico duas Conclusiones.

Prima quod Deus est causa rerum per intellectum sive per scientiam et voluntatem, quæ probatur sic: Illud quod non producit per intellectum et voluntatem refertur relatione reali ad suum productum; sed Deus non refertur relatione reali ad res; ergo Deus producit per intellectum et voluntatem.

Præterea, sicut se habet Deus ad res creatas, sic artifex ad artificata; sed artifex producit artificium per intellectum et voluntatem. Et hæc est ratio Thomæ *ubi supra*.

Præterea, Deus est causa rerum nobilissimo modo producendi; sed nobilissimus modus producendi est per intellectum et voluntatem; ergo Deus est causa rerum per intellectum et voluntatem.

Secunda Conclusio quod Deus principalius est causa rerum per voluntatem quam per intellectum. Quod probatur sic: quando aliqua sic se habent quod unum est principium repræsentativum, et aliud est principium elicitivum et productivum, principalius est principium productivum quam repræsentativum; sed intellectus est principium creaturarum repræsentativum, voluntas autem est principium elicitivum et productivum; ergo voluntas est principalius principium quam intellectus.

Præterea, illud principalius facit ad effectum, quo posito ponitur effectus circumscriptis per impossibile omnibus aliis, et non posito non ponitur effectus; sed huiusmodi est actus voluntatis divinæ et non intellectus, nam circumscripto per impossi-

bile actu intellectus, si tamen poneretur actus voluntatis poneretur effectus, et non e converso; ergo voluntas est principalior principium.

Præterea, in omni ordine causarum illa est principalior, quæ est domina sui effectus; sed voluntas est hujusmodi; ergo voluntas est principalior causa.

Contra istam Conclusionem arguitur sic: *Primo*, quia illa est principalior causa rerum, per quam continet Deus res in sua scientia et arte æterna; sed Deus continet res in sua arte et scientia per intellectum et non per voluntatem; ergo intellectus est principalior causa rerum quam voluntas. —

Præterea, quod determinat est principalior causa; sed intellectus determinat voluntatem; ergo. — *Præterea*, illud quod dirigit est principalior causa eo quod dirigitur; sed intellectus dirigit voluntatem et non e converso; ergo intellectus est principalior causa; ergo.

Ad primum dico quod Deus continet res per intellectum et voluntatem, et principaliori modo per voluntatem quam per intellectum, quia per intellectum continet res repræsentative, per voluntatem autem continet elective et productive. — *Ad secundum* dico quod intellectus non determinat voluntatem, sed voluntas libere determinat seipsam. — *Ad tertium* dico quod dirigere per modum *consilii* non arguit majorem causalitatem in principio, sed dirigere per modum *imperii* bene arguit principaliorē causalitatem; nunc autem intellectus non dirigit voluntatem per modum imperii, sed per modum consilii.

AD ARGUMENTA PRINCIPALIA dico quod scientia nostra ponitur in prima specie qualitatis, et tamen est principium activum; nam ut ostensum est supra *Dist. 17.* habitus est principium actus, et tamen est in prima specie qualitatis. — *Præterea*, non est eadem ratio de scientia nostra et de scientia Dei, ut ponit Commentator *12. Metaph.*

Ad secundum, quando dicitur: posita causa ponitur effectus, concedo si est totalis aut principalis. Deus autem est causa rerum per intellectum et voluntatem, et voluntas est principalior causa. Et ideo posito intellectu vel scientia non ponitur res in esse, quia principalior causa est voluntas quæ libere producit.

Ad tertium dico quod bene arguit de scientia nostra quæ mensuratur a re, sed non est verum de scientia Dei.

QUÆSTIO II.

Circa secundam partem hujus Distinctionis, quaeritur:

Utrum Deus habeat scientiam futurorum contingentium.

Et videtur quod non. 1. Quia de eo non habetur scientia, de quo non habetur determinata veritas; sed de futuris contingentibus non est determinata veritas per Philosophum *1. Periherm. c. ult.*; ergo Deus non habet scientiam de eis.

2. Præterea arguitur per rationem Philosophi *ibidem* sic: Quia si de futuris contingentibus haberetur scientia determinata pariter consilium de eis,

et non oporteret consiliari, quia ipsa evenirent sive consiliarentur sive non.

3. Præterea, futurum contingens est ut cras se-deam; ergo scit Deus me cras sessurum. Sed possum non sedere; ergo scientia Dei est fallibilis, quod est falsum.

Contra. Apostolus *ad Hebræos*, omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt tria videnda. *Primo*, si Deus cognoscit contingens; *secundo*, quomodo cognoscit contingens; *tertio*, si scientia dicta de contingentibus est fallibilis.

Quantum ad primum dico quod Deus cognoscit determinate contingentia, quod probatur sic: Scientia Dei adæquat totum ens; sed quidquid est sive contingens sive necessarium habet aliquam rationem entis; ergo scientia Dei se extendit tam ad necessaria quam ad contingentia.

Præterea, aut Deus cognoscit futura contingentia, aut expectat existentiam eorum. Si primo modo, habetur propositum; si secundo modo, tunc scientia Dei non est causa rerum, immo causatur a rebus, et dependet ab eis; cujus contrarium patet in *præc. Quæst.*

Præterea, agens per voluntatem et intellectum præcognoscit suum effectum; sed Deus est agens per intellectum et voluntatem respectu futurorum contingentium; ergo Deus præcognoscit futura contingentia.

De secundo Articulo scilicet qualiter Deus cognoscit futura contingentia, est controversia inter Doctores, et summarie sunt quatuor opiniones.

Una est Thomæ 1. part. q. 14. a. 13. quæ dicit quod futurum contingens potest considerari dupliciter: uno modo ut habet esse *in se*, alio modo ut habet esse *in sua causa*. Primo modo non est futurum nec contingens, quia jam determinatum est ad esse, et isto modo potest haberi scientia de eo a nobis; secundo modo non est possibilis de futuro contingenti scientia a nobis, nisi conjecturalis. — Ad propositum, quia Deus cognoscit futurum contingens, non solum ut est in causa sua, sed etiam ut existens, ex eo quod futurum coexistit *nunc æternitatis*, ideo habet certam scientiam de futuris contingentibus. Et sic totum fundamentum opinionis est quod Deus habeat certam scientiam de futuris contingentibus, quia nunc æternitatis coexistit toti tempori in quo eveniunt contingentia, quod declaratur sic: Nunc æternitatis excedit nunc temporis; ergo extendit se nunc æternitatis ad plus quam nunc temporis. Sed non se extendit ad plus nisi extenderet se ad futura contingentia; ergo extendit se ad futura, et sic futura sunt præsentia nunc æternitatis.

Contra istam opinionem arguitur sic: *Primo*, essentia divina ratione suæ immensitatis non attingit locum qui non est; ergo ratione suæ æternitatis non attingit tempus quod non est. — *Præterea*, aut ista coexistentia dicit relationem realem, aut dicit relationem rationis. Si dicit relationem rationis, tunc nihil ad propositum. Si autem dicit relationem rea-

lem, aut illa est in Deo aut in creatura: non in Deo, quia Dei ad creaturam nulla est relatio realis; non etiam in creatura, quia tunc creatura haberet esse ab æterno, quod est falsum. — *Præterea*, quod nihil est non potest alteri coexistere; sed futurum contingens nihil est ut sic; ergo non potest alteri coexistere. — *Præterea*, eadem ratione præterita essent præsentia æternitati sicut futura, quod videtur absurdum, quia præteritum non est futurum. — Fundamentum autem opinionis non valet. Quando dicitur: nunc æternitatis excedit tempus, *concedo*; sed ex hoc non sequitur quod extendat se ad futurum actualiter, sed potentialiter tantum. In hoc enim excedit quod si tempus poneretur in infinitum in actu, tunc nunc æternitatis coexisteret omnibus partibus ejus.

Alia opinio est quod Deus cognoscit futura contingentia per ideas, quia ideæ propter perfectionem suam non tantum ostendunt res in se, sed etiam secundum omnem habitudinem suam ad res ideatas, et secundum omnem modum essendi, et conjunctionem partium ideatarum. Unde arguitur sic: Illud quod est perfecte repræsentativum omnium, per illud Deus cognoscit futura contingentia; sed ideæ sunt hujusmodi; ergo per ideas Deus cognoscit futura contingentia.

Contra hoc arguitur sic: Quidquid idea repræsentat, necessario repræsentat; sed quod necessario repræsentat, necessario evenit; ergo futurum contingens necessario eveniret. *Probatio majoris*: quod repræsentat naturaliter necessario repræsentat; sed

idea quidquid repræsentat, naturaliter repræsentat, quia ante omnem actum voluntatis; ergo quidquid repræsentat idea, necessario repræsentat. — *Præterea*, idea repræsentat ante omnem actum voluntatis quia repræsentat naturaliter; sed futurum contingens determinatur ex voluntate; ergo non repræsentatur per ideas.

Tertia opinio dicit quod Deus cognoscit futura contingentia ex eo quod cognoscit concursum causarum secundarum et naturalium; sed hoc non valet, quia iste concursus causarum secundarum aut est *necessarius*, aut *contingens*. Si necessarius, ergo effectus evenit necessario; si autem est contingens eadem difficultas est ut prius, quia quæritur per quid cognoscitur illud contingens, quia aut per concursum aliarum causarum a se, et sic erit processus in infinitum, aut per se immediate, et stat prima difficultas.

Quarta est opinio Scoti, quod intellectus divinus ab æterno cognoscit futura contingentia cognoscendo determinationem suæ voluntatis; ubi primo supponitur quod prima causa totius contingentiae est voluntas divina, et hoc declarabitur *dist. seq.* Ex quo arguitur sic: Intellectus divinus ab æterno cognovit determinationem voluntatis divinæ ut non impedibilem; sed voluntas divina cum sit prima causa totius contingentiae ab æterno determinat omnia futura contingentia; ergo ab æterno intellectus divinus cognovit futura contingentia cognoscendo determinationem voluntatis suæ.

Sed hic sunt duo dubia: quia ex dictis videtur

quod Deus determinaret voluntatem meam ad actum meritorium, qui actus est contingens, et sic tollitur libertas voluntatis. — *Aliud dubium* est, quare plus determinat Petrum ad bonum, quam sortem, cum Petrus et sortes sic se habeant quod nullum sit impedimentum ex parte ipsorum in recipiendo talem determinationem.

Ad primum dico quod cum Deus determinat istum ad bonum, non propter hoc tollitur libertas voluntatis quemadmodum in sanctis et confirmatis in gratia ponitur, ita quod non possunt mortaliter peccare, et tamen stat libertas voluntatis. — *Ad secundum* dico per Commentatorem 4. *Metaph.* quod indisciplinati est omnium quærere causas, et Magister in 2. *Sent.* dicit quod non est quærenda causa voluntatis divinæ. Et Augustinus *super Joan.* dicit: Quare hunc trahat, illum vero non trahat, noli dijudicare si non vis errare; tamen si aliqua est causa, dicetur inferius in *Quæst. de Prædestinatione*.

AD PRIMUM PRINCIPALE, dico quod futurorum contingentium non est determinata veritas, idest non est determinata entitas in se, sed in alio, scilicet in voluntate divina, quia in ea sunt determinata, cum voluntas divina sit prima causa contingentiae, ut patet *dist. seq.*

Et per hoc patet ad secundum, quod oportet de contingentibus consiliari in se, maxime quia prævisum est quod eveniant mediante tali consilio.

Ad tertium dico quod quamvis possim cras non sedere absolute loquendo, non tamen est verum fac-

ta suppositione, scilicet quod sit determinatum a voluntate divina, et prævisum ab intellectu divino. Verumtamen sciendum est quod veritas hujus Quæstionis non potest perfecte haberi nisi declaretur quæ sit prima causa contingentiae, de quo erit sermo *dist. seq.*



Distinctio XXXIX.

Præterea quæri solet.

Circa istam Distinctionem 39. ad evidentiam eorum quæ dicta sunt in præced. Quæst. et eorum quæ dicentur hic, quæritur primo:

QUÆSTIO I.

Utrum in universo eveniant contingenter aliqua.

Et videtur quod non 1. Omne futurum de necessitate est futurum; ergo omne futurum de necessitate evenit, et sic non contingenter. *Consequentia* patet. *Antecedens* probatur sic: Illa propositio est vera et necessaria in qua prædicatur idem de seipso; sed in ista prædicatur idem de seipso cum dicitur: omne futurum de necessitate est futurum; ergo illud antecedens est verum.

2. Et præterea, quod evenit determinate, evenit de necessitate; sed omne futurum evenit determinate; ergo omne futurum evenit de necessitate.

In contrarium est Philosophus 1. *Periherm.* et ratio sua ibi est quia si non evenirent aliqua contingenter, tunc non oportet consiliari, quia sive consiliaremur sive non, ipsa evenirent, et ideo nullus consiliatur utrum sol debeat oriri cras.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt duo videnda:

primo, si in universo eveniant aliqua contingenter; *secundo*, quæ est causa primæ contingentiae.

Quantum ad primum, est una opinio falsa quod nihil eveniat contingenter, sed omnia eveniunt de necessitate, quod probatur *primo*, sic: Si aliquid evenit contingenter, scientia Dei posset falli, quod est falsum. Probatio *consequentiae*; nam possibile posito in esse, nullum sequitur impossibile; sed contingens est possibile ad utrumlibet, scilicet ad esse et non esse; si ergo ponatur non esse, fallitur scientia Dei, quia Deus scit illud tamquam futurum. — *Præterea*, illud evenit de necessitate quod non potest impediri; sed ea quæ eveniunt in universo non possunt impediri; ergo et omnia eveniunt de necessitate. Probatio *minoris*: Illa quæ eveniunt in universo proveniunt ex ordinatione et providentia divina; sed providentia et ordinatio divina non potest impediri; ergo.

Ista opinio est falsa et contra Sanctos et philosophos, unde Philosophus improbat eam in *1. Periherm.*, et ideo arguit contra eam sic: Nullus laudatur et vituperatur ex his quæ facit ex necessitate, *2. Ethic.*; sed homines laudantur et vituperantur ex his quæ faciunt; ergo aliqua sunt quæ non eveniunt ex necessitate, et sic eveniunt contingenter. — *Præterea*, nullus punitur vel præmiatur ex his quæ facit ex necessitate; sed homines puniuntur et præmiantur ex his quæ faciunt; ergo. — *Præterea*, hoc est contra experientiam, quia quilibet experitur in seipso quod potest facere ali-

qua et non facere; sed hoc esset falsum si omnia evenirent ex necessitate; ergo. — *Præterea*, arguitur ab aliis sic: Si unum contrariorum ponitur in natura oportet ponere alterum, *1. de Generat.*: sed necesse et contingens contrariantur; ergo cum aliqua eveniant necessario, oportet quod aliqua eveniant contingenter. — *Ultimo* sic: Si aliqua eveniunt, eveniunt ut prima causa vult ea evenire; sed prima causa vult aliqua evenire contingenter; ergo aliqua eveniunt in universo contingenter. — Et conclusionem istarum rationum teneo.

Ad primum argumentum præcedentis opinionis, nego *consequentiam*. Ad *probationem*, quando dicitur: possibile posito in esse nullum sequitur impossibile, *concedo* absolute; sed facta suppositione est impossibile, verbi gratia: possibile est quod ego non moveor, et hoc posito in esse nullum sequitur impossibile; sed facta suppositione quod ego curram, si poneretur illud impossibile quod non moverer, sequitur impossibile, immo sequerentur impossibilia. Ita in proposito est; supposito enim quod Deus sciat aliquid futurum ex determinatione voluntatis, si illud futurum ponatur non esse sequitur impossibile ex suppositione facta. — *Eodem modo* dico *ad secundum*: cum dicitur, illud quod non potest impediri evenit de necessitate, *concedo* si illud simpliciter non potest impediri. Et tu dicis: illud futurum præscitum non potest impediri, *concedo* facta suppositione quod præsciatur, sed *absolute* potest impediri.

De secundo Articulo, quæ sit prima causa contingentiae, dicit una opinio quod contingentia non debet accipi in ordine ad causam universalem primam, sed in ordine ad causas particulares, et sic contingentia sumitur ex causis particularibus. Ad cujus evidentiam notat quod effectus contingens potest comparari ad causam primam, et sic non est contingens, sed evenit de necessitate; potest etiam comparari ad causas particulares secundas, et sic est contingens. *Exemplum* de calore respectu solis qui evenit de necessitate, sed propter causas particulares secundas, aliquando est effectus contingens; igitur pluries impeditur.

Hoc non teneo quia eo modo causa secunda movet, quo movetur a prima; sed prima causa movet necessario; ergo et secunda, et sic periret omnis contingentia.

Præterea, contra eam arguitur sic: Prima causa prius naturaliter agit in suum effectum quam causa secunda; sed prima causa per te habet necessitatem; ergo prius effectus habet necessitatem quam contingentiam. Sed quod primo inest, simpliciter inest; ergo iste effectus simpliciter est necessarius et non contingens.

Præterea, illud competit alicui propriissime quod competit sibi in ordine ad primam causam; sed in ordine ad primam causam, per te, effectus habet necessitatem; ergo effectus propriissime erit necessarius et non contingens.

Dico ergo quod prima causa contingentiae est voluntas divina. *Probo*, quia primum contingens

est causa prima omnis contingentiae ad ea quæ sunt ad extra; sed voluntas divina est primum contingens ad ea quæ sunt ad extra; ergo voluntas divina est prima causa contingentiae. *Major* probatur ex Philosopho 2. *Metaph.*, ubi dicit quod primum in unoquoque genere est causa in omnibus aliis ut sint talia, unde primum calidum est causa in omnibus calidis, ut sint calida.

Præterea, illud est causa prima contingentiae respectu cuius est omnis contingentia; sed ex ordinatione et dispositione divinæ voluntatis est omnis contingentia; ergo voluntas divina est prima causa.

AD PRIMUM PRINCIPALE, cum dicitur: omne futurum de necessitate est futurum, dico quod ly *de necessitate* aut determinat identitatem prædicati ad subjectum, et tunc propositio est vera, sed non ad propositum, aut determinat modum eveniendi, et sic propositio est falsa. .

Ad secundum, nego majorem, nam artifex determinate facit arcam, non tamen facit eam de necessitate, quare non valet.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum Deus habeat scientiam necessariam de futuris contingentibus.

Videtur quod sic, quia scientia infallibilis est scientia necessaria: sed Deus habet scientiam infal-

libilem de futuris contingentibus; ergo Deus habet de eis necessariam scientiam. *Minor* probatur, nam scientia quæ non est conformis objecto est infallibilis; sed scientia quam Deus habet de contingentibus non est conformis objectis; ergo illa scientia est infallibilis.

Contra. Scientia specificatur ex objecto, ex 6. *Metaph.* et 3. de *Anima*, ubi dicitur: scientiæ secantur quemadmodum et res; sed de objectis necessariis sunt scientiæ necessariae; ergo de contingentibus habetur scientia contingens.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt duæ opiniones. *Una* dicit quod Deus habet scientiam necessariam de contingentibus, quia contingentia ut habent habitudinem ad causam primam habent necessitatem, et in eis est contingentia propter causas particulares. Sed illud fundamentum patet esse falsum ex dictis in *præced. Quæst.*, quia non potest esse contingentia in effectum, nisi sit contingentia in causa prima. — *Ideo est alia opinio* et distinguit de necessario, quia ut patet *circa finem 7. Phys.* necessarium est duplex, scilicet absolutum et ex suppositione. Et sic dicuntur ad Quæstionem duæ Conclusiones. *Prima*, quod Deus non habet scientiam necessariam de contingentibus necessitate absoluta vel simpliciter; *secunda*, quod Deus habet scientiam necessariam de contingentibus necessitate ex suppositione vel conditionata.

Prima Conclusio probatur sic: Nihil est simpliciter necessarium, quod de necessitate suppo-

nit aliquod contingens; sed scientia Dei de contingentibus necessario præsупponit aliquid contingens, scilicet divinum velle ad extra; ergo scientia contingentium non est simpliciter necessaria. Quod autem velle divinum respectu contingentium sit contingens, probatur sic: Voluntas nihil vult necessario nisi quod habet habitudinem necessariam ad primum ejus objectum, idest ad essentiam divinam; sed contingentia non habent necessariam habitudinem ad essentiam divinam; ergo voluntas non vult illa necessario, et per consequens vult ea contingenter. — *Confirmatur*, quia potentia quæ est indeterminata ad duo opposita contingenter se habet ad ista; sed voluntas divina est indeterminata ad duo opposita; ergo contingenter se habet ad illa.

Secunda Conclusio declaratur sic: Cum enim intellectus divinus ab æterno cognoscit voluntatem divinam vel suam et omnes determinationes ejus, si voluntas determinavit aliquid futurum fore, illud cognoscit intellectus divinus necessario necessitate suppositionis, scilicet quia voluntas sic determinavit.

Sed hic videtur dubium quomodo voluntas Dei indeterminata ad opposita ab æterno potest se determinare ad alterum istorum sine sui mutatione. — Et dicit hic Scotus *primo* per simile de voluntate nostra, nam voluntas nostra est in potentia ad actum, ita quod præcedit actum. *Item* est in potentia passiva ad diversos et oppositos actus. *Tertio* voluntas nostra per diversos actus determinat se ad

diversa objecta. *Quarto* voluntas nostra ut tendit in diversa objecta producit diversos effectus. Quia vero duo prima dicunt imperfectionem, ideo non ponuntur in Deo. Accipiendo autem tertium et quartum dictum, dicit quod sicut voluntas creata per diversos actus potest se determinare ad plura, ita quod per actum novum determinat se ad aliquid novum, ita voluntas divina per unum actum illimitatum continentem virtualiter omnem actum, potest se determinare ab æterno ad hoc vel ad illud, ita quod voluntas divina per unum actum illimitatum potuit facere quidquid posset fieri per omnes actus formales in creaturis.

AD PRIMUM PRINCIPALE, dico quod sicut scientia Dei est infallibilis ita est necessaria; sed scientia de contingentibus est infallibilis ex suppositione, ergo similiter est necessaria ex suppositione, idest ex determinatione voluntatis divinæ quæ est prima causa contingentium.



Distinctio XL. et XLI.

Prædestinatorum nullus.

Circa istam Distinctionem 40. et sequentem 41 in quibus tractat Magister de prædestinatione quaeritur primo:

QUÆSTIO I.

Utrum prædestinatus possit damnari.

Videtur quod non 1. Quia esse præteritum est simpliciter necessarium; sed prædestinatio est præterita, cum sit æterna; ergo est simpliciter necessaria. Sed non esset necessaria si prædestinatus posset damnari, quia eveniret oppositum; ergo.

2. Præterea voluntas creata non potest impedire actum voluntatis divinæ; sed si prædestinatus posset damnari, hoc esset per actum voluntatis, et tunc voluntas creata impediret voluntatem divinam.

Contra. Si prædestinatus non posset damnari, tunc non esset alicui persuadendum de observantia mandatorum, quia sive servaret, sive non, si est prædestinatus salvabitur, et si est præscitus damnabitur. — Præterea, *Apoc. c. 3.* dicitur: tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt duo videnda: *primo*, si prædestinatus possit damnari; *secundo*, si Deus possit aliquem de novo prædestinare.

Quantum ad primum dico cum Magistro, quod loquendo in sensu *compositionis* prædestinatus non potest damnari, immo sunt impossibilia; loquendo autem in sensu *divisionis* prædestinatus potest damnari. Hoc patet sic: prædestinatio dicit actum voluntatis divinæ quo ordinatur creatura rationalis ad gratiam et ad gloriam; sed voluntas divina ordinat istam creaturam ad gratiam et ad gloriam contingenter, quia ad nihil extra necessario se habet; non autem ordinaret eam contingenter nisi posset eam non prædestinare; ergo prædestinatus potest non prædestinari, et per consequens damnari, non quod ambo ista ponantur simul cum sint opposita; nec successive, quia non succedunt instantia in æternitate; ponitur autem utrumque divisim in instanti æternitatis.

De secundo Articulo sunt opiniones contrariæ. *Una* dicit quod sic, quia plus potest voluntas increata sine sui mutatione, quam voluntas creata absque omni mutatione; sed eadem volitione qua vult finem potest de novo velle aliquid ad finem; ergo. — *Præterea*, causa uniformiter se habens, quidquid potuit ab æterno, potest et modo; sed Deus uniformiter se habens potuit ab æterno aliquem prædestinare; ergo et modo potest eum prædestinare.

Alia opinio dicit quod non, quia quidquid potest voluntas determinate velle, potest intellectus intelligere; sed intellectus divinus non potest aliquid de novo intelligere, alias ante fuisset imperfectus; ergo voluntas non potest aliquem de novo præde-

stinare. — *Præterea*, nova determinatio non potest esse sine nova mutatione; ergo si Deus aliquem de novo prædestinaret, hoc esset cum mutatione, et illa mutatio aut esset in creatura aut in Deo; non in creatura, quia nondum erat; nec in Deo, quia est simpliciter immutabiliter. — Teneat hic quod plus placet.

AD PRIMUM PRINCIPALE, dico quod est ibi deceptio per falsam imaginationem, quia imaginatur prædestinationem jam fuisse in præteritum, quod est falsum, quia semper manet idem instans æternitatis in quo est prædestinatio.

Ad secundum dico quod voluntas creata non impediret voluntatem divinam. Tunc enim impediretur voluntas divina quando eveniret simpliciter oppositum ejus quod Deus determinat; prædestinatio autem ejus est contingens, quia quidquid Deus vult extra se vult contingenter.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum sit aliquod meritum prædestinationis.

Videtur quod sic. 1. Quia si non esset aliquod meritum prædestinationis sequeretur quod Deus non esset summe liberalis nec summe bonus, quia non communicaret summe suam bonitatem, ex quo nulla ponitur ratio prædestinationis.

2. *Præterea*, sequeretur quod Deus esset accep-

tator personarum, cujus contrarium habetur in Actibus Apostolorum. *Consequentia* probatur, quia si ponuntur duo æquales in naturalibus, et unum prædestinat, alterum vero non, hoc non videtur esse sine acceptione personarum.

Contra. Apostolus *ad Rom. c. 9.* dicit de Jacob et Esau: Cum nondum nati essent, nec aliquid boni egissent aut mali, ex Deo vocante dictum est: major serviet minori.

IN ISTA QUÆSTIONE est nimis temerarium multum loqui. Ideo Apostolus *in Epist. ad Rom. c. 11.* clamat in fine hujus tractatus: O altitudo divitarum sapientiæ et scientiæ Dei, quam, etc. Et Augustinus *super Joan.:* Quare hunc trahat et istum non, noli dijudicare si non vis errare. Et Magister dicit in litera: In hoc melior est fidelis ignorantia quam temeraria scientia. Et Propheta dicit: Judicia Dei abyssus multa; ideo timendum est ne curiose quærentes hunc abyssum, demergantur in abyssum.

Circa istam igitur Quæstionem procedo dicta aliorum recitando, nihil asserendo.

Fuit enim aliquando opinio Augustini in illa Quæstione *in Epist. ad Rom.* quod fides præscita est causa prædestinationis; unde propter fidem præscitam in Jacob et non in Esau, Jacob quidem prædestinatus, Esau autem reprobatus. Sed ipsemet Augustinus hanc opinionem retractavit *in Lib. Retract.* innuens contra se rationem quod fides est donum Dei sicut et alia bona opera; unde dicit: Illud non dixissem si fidem inter dona

Spiritus Sancti connumerare studuissem vel scivissem.

Alia est opinio Magistri quod nullum omnino sit meritum prædestinationis et reprobationis quod probat: *Primo* sic: in Epist. ad Romanos dicens de Jacob et Esau, cum, inquit, nondum nati essent, aut aliquid boni vel mali egissent, ex Deo vocante dictum est: major serviet minori. — *Præterea*, Apostolus ponit idem exemplum de figulo qui ex eadem massa facit aliqua vasa in honorem et aliqua in contumeliam; et sic non est aliqua causa ibi, nisi tantum voluntas artificis. — *Præterea*, Augustinus *Lib. de Prædest. Sanctorum*, non quia futuros nos esse tales præscivit eligit, sed ut essemus tales per ipsam electionem.

Objicit autem Magister contra se, dictum Augustini in *Malachiam prophetam* pertractans illud: Jacob dilexi Esau autem odio habui. Cui, inquit, vult miseretur, et quem vult indurat; sed voluntas Dei injusta esse non potest; venit ergo de occultissimis meritis, etc. *Respondetur*, quod hoc dicit Augustinus, sed fuit retractatum in simili, quando retractavit illud in Epist. ad Romanos. *Lib. Retract.*

Alia est opinio modernorum, quod prædestinatio et reprobatio habent causam in universali, sed non est assignanda causa in particulari. Causa autem universalis est duplex. Prima est perfectio universi, quia distincti gradus faciunt ad majorem perfectionem universi. Alia causa est ad manifestandam divinam misericordiam et justitiam, nam

in prædestinatis apparet Dei misericordia, sed in reprobatis apparet Dei justitia. Quod autem non sit assignanda causa *in particulari* patet per ea quæ posita sunt de Apostolo supra pro opinione Magistri, et per Augustinum *in Joan.* noli, inquit, judicare si non vis errare.

Alia opinio dicit quod actus prædestinationis potest considerari vel ut est a Deo agente, vel ut est in subjecto recipiente. Primo modo, prædestinationis nulla est causa nisi voluntas et bonitas sua; secundo autem modo, esset assignare aliquam causam vel rationem prædestinationis, quia in rebus omnino æqualibus non cadit electio; ergo si Deus hunc elegit, illum vero non, oportet quod sit aliqua causa in eis. — *Et præterea*, in omnibus operibus divinæ misericordiæ concurrit justitia; sed non concurreret justitia si essent duo æquales, et unus prædestinaretur, alius vero non; ergo est aliqua inæqualitas in eis. — *Ulterius* dicit quod illa causa prædestinationis est bonus usus liberi arbitrii prævisus a Deo; unde quia Deus prævidit Petrum bene usurum libero arbitrio et Judam male, ideo Petrum prædestinavit, Judam vero reprobavit.

Sed objicitur contra eam per hoc quod bonus usus liberi arbitrii pertinet ad gratiam; ergo pertinet ad effectum prædestinationis; et ita non erit ratio prædestinandi. — *Respondet* quod bonus usus quodammodo non includitur sub prædestinatione, nec sub ejus effectu, licet non sit sine ejus effectu, nisi sit distinctum quod est prædestinationis ab eo quod est liberi arbitrii.

Alia opinio est Scoti quæ stat in duabus Conclusionibus. *Prima* est quod prædestinationis nulla est causa; *secunda*, quod reprobationis est causa aliqua.

Primam Conclusionem probat sic: Ordinate volens finem, et ea qua sunt ad finem, prius vult finem quam ea quæ sunt ad finem; sed Deus ordinate vult finem et ea quæ sunt ad finem; ergo Deus prius vult isti finem quam quæ sunt ad finem. Sed ea quæ sunt ad finem, sunt gratia, fides et meritum et bonus usus liberi arbitrii; ergo prius vult Deus isti finem, quam aliquod prædictorum. — Potest etiam ratio confirmari sic: Deus suo solo beneplacito determinat hunc hominem ad esse; ergo ex solo beneplacito suo determinat hunc ad bene esse, idest ad gratiam et gloriam.

Secunda Conclusio probatur sic: Damnatio enim non videtur bona nisi quia justa, unde Augustinus *super Genes.*: Non prius Deus fit ultor quam aliquis sit peccator; sed reprobatio sive damnatio non esset justa, nisi subesset causa; ergo reprobationis est aliqua causa. — Et ad evidentiam prædictorum notat quod in reprobatione et prædestinatione non est similis ordo, nam in *prædestinatione* Deus primo vidit Petrum, in secundo signo vult sibi vitam æternam, in tertio signo vult sibi ea quæ sunt sibi necessaria ad hoc consequendum sicut gratia et bona opera. In *reprobatione* est alius ordo, quia primo occurrit Judas, in secundo signo videtur mala opera ejus, in tertio signo determinatur ad pœnam æternam.

Si teneatur ista opinio, patet ad *primum principale*, quod Deus est summe liberalis, quia licet prædestinationis non sit aliqua causa, verumtamen reprobationis est aliqua causa, ideo reprobatis non communicat suum summum bonum. — *Ad secundum*, dico quod Deus non est acceptator personarum, quia tunc ponitur acceptio personarum in voluntate nostra, quando propositis duobus bonis æqualibus, voluntas unum acceptat et aliud respuit, et hoc ideo quia bonitas in objectis est causa acceptationis. Sed non est sic in proposito, quia voluntas divina est causa bonitatis in objectis, et non e converso.

Si autem teneatur alia opinio, quod prædestinationis sit aliqua causa, potest responderi *ad primum* et ad dicta Sanctorum, quod Apostolus et Sancti redarguerunt præsumptuosos inquirentes illa quorum non sunt capaces, non autem propter inopiam reddendæ rationis, ad minus in communi, quamvis in particulari nesciatur.



Distinctio XLII.

Nunc de omnipotentia Dei.

In ista Dist. scilicet 42 incipit tractare Magister de Dei potentia, ideo quæritur primo:

QUÆSTIO I.

Utrum Deus habeat potentiam infinitam.

Videtur quod non. 1. Quia si unum contrarium est infinitum non patitur esse aliud, *ex 3. Phys*; ergo si Deus habet potentiam infinitam, cum ipse bonus sit, nullum esset malum in universo.

2. Præterea, sicut dimensio repugnat dimensioni, ita actualitas repugnat actualitati; sed corpus infinitum non compatitur secum aliud corpus; ergo similiter ens infinitum non compatitur secum aliam entitatem, et sic in universo non esset aliquod ens præter Deum.

3. Præterea, quod ita est hic quod non est alibi, est finitum secundum ubi; ergo quod ita est hoc quod non est aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus ita est hoc quod non est illud, quia nec est lapis nec lignum nec aliquid tale; ergo Deus est finitus secundum substantiam, et per consequens secundum potentiam.

4. Præterea, nulla virtus movet in non tempore,

ex 8. Phys.; sed si Deus haberet potentiam infinitam posset movere in non tempore; ergo.

Contra. In *Psalm.* Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM omnes concordant quia omnes ponunt Deum infinitum, sed diversitas est in modo probandi, ideo oportet hic diversorum rationes adducere.

Præterea Philosophus 8. Phys et 12. Metaph. probat eam sic: Quod movet motu infinito habet potentiam infinitam; sed Deus movet motu infinito, quia movet motu æterno; ergo habet potentiam infinitam. — Sed ratio sic accepta non valet, quia *minor* fundata in æternitate motus est falsa et contra fidem cum motus non sit æternus.

Ideo declaratur ratio per viam possibilitatis a quibusdam sic: Quod potest moveri motu infinito, habet potentiam infinitam; sed Deus potest movere motu infinito; ergo habet potentiam infinitam. — Sed nec ista declaratio valet, quia assumit *minorem* dubiam, et forte falsam, quia ut patebit *Lib. 2. q. 2.*, mundus non potuit produci ab æterno. — Præterea, propter majorem durationem non habetur infinita perfectio secundum viam Philosophi, quia non est majoris perfectionis albedo quæ durat per decem dies quam quæ durat per unam diem ut habetur *1. Ethic.*

Ideo declaratur ratio Philosophi sic: Causa habens in virtute sua activa effectus infinitos possibiles produci per motum, est infinita; sed Deus est hujusmodi; ergo Deus est infinitus. *Minor* proba-

tur, quia Deus habet in virtute sua activa causalitatem omnium causarum secundarum, etc.

Alius Doctor scilicet Thomas *part. 1. q. 7. a. 1.* probat infinitatem Dei sic: Forma non recepta in materia est infinita; sed forma, scilicet essentia Dei, non est recepta in materia; ergo Deus est infinitus. — *Ista ratio* non potest stare cum dictis Doctoris cuius est. Arguo enim sic: Forma non recepta in materia est forma infinita; sed forma Angeli, per te, est forma non recepta in materia; ergo Angelus est infinitus.

Respondet ad illud *part. 1. q. 1. a. 2.* quod licet Angelus sit finitus quoad superius, est tamen infinitus quoad inferius; Deus autem utroque modo est infinitus. — *Contra*, formalitas infinitatis debet accipi per intrinsecum essentiae et non per extrinsecum, et sic non est in respectu ad causam per cuius comparisonem dicunt Angelum infinitum. — *Præterea*, aut *major* tua est *simpliciter* vera, et sic arguam de Angelo sicut tu de Deo; aut *particulariter*; et tunc non valet ad concludendum Deum esse simpliciter infinitum, quia non est maioris ambitus conclusio quam præmissæ *ex 1. Prior.*

Alii probant Dei infinitatem sic: Deus creat; ergo habet potentiam infinitam. Probatur *consequentia*, quia Deus habet potentiam qua transit super extrema distantia in infinitum sicut ens et nihil. — *Sed ista ratio* deficit; *primo* in antecedente, quia est tantum creditum; *secundo* deficit in probatione consequentiae, quia ens creatum et nihil non distant in infinitum, quod *probo* sic: Quando inter aliqua

extrema non est distantia media sed ipsa seipsis distinguuntur, tota distantia debet accipi per comparisonem ad perfectius extremum. *Exemplum* hujus de Deo et creatura, ubi accipitur ratio distantiae per comparisonem ad Deum. Unde quia Deus est infinitus, ideo dicimus inter Deum et creaturam esse distantiam infinitam. Sed inter ens creatum et nihil non est distantia media, immo ipsa seipsis distinguuntur; ergo tota distantia debet accipi per comparisonem ad perfectius extremum idest ad ens creatum; sed ens creatum est finitum, ideo inter ens et nihil non est distantia infinita.

Ideo adducuntur ad probandum Dei infinitatem aliæ rationes. Nam intelligibilia sunt infinita; ergo intellectus simul intelligens illa erit infinitus. Sed intellectus Dei est hujusmodi; ergo Deus habet intellectum infinitum, et per consequens essentiam et potentiam infinitam. Probatio *antecedentis*: quaecunque sunt infinita accipiendo alterum post alterum, illa si sunt simul sunt infinita; sed intelligibilia sunt infinita in accipiendo alterum post alterum; ergo. Probatio *consequentiae*; quidquid potest in aliqua plura quorum quodlibet ponit aliquam perfectionem, si potest in infinita talia habet infinitam perfectionem, sicut si posse portare decem lapides requirit tantam virtutem; ergo portare infinitos lapides requirit infinitam virtutem. Sed intelligere hoc intelligibile requirit tantum perfectionem, et hoc tantam, et sic de omnibus aliis intelligibilibus; ergo intellectus ista intelligens habet infinitam perfectionem.

Præterea; eminentissimo esse aliquod majus esse, est impossibile; sed Deus est ens eminentissimum; ergo impossibile est intelligi aliquod majus Deo. Sed si Deus non esset infinitus posset intelligi majus esse aliquod Deo; ergo Deus est infinitus.

Ultimo sic: Nihil terminat ultimate actum voluntatis nostræ, nisi sit formaliter infinitum, quia quocunque finito dato, voluntas potest ulterius appetere; sed quod terminat ultimate actum voluntatis nostræ est Deus; ergo Deus est infinitus.

AD PRIMUM PRINCIPALE, dico uno modo, quod prima propositio est vera de his quæ contrariantur formaliter, non autem de his quæ contrariantur virtualiter; Deo autem nihil est contrarium formaliter. Hoc autem non valet, quia *major* etiam est vera de his quæ contrariantur virtualiter; si enim sol haberet caliditatem infinitam virtualiter destrueret simpliciter frigus. — Ideo dicitur aliter, quod propositio est vera quando illud quod habet potentiam infinitam agit de necessitate naturæ; Deus autem nihil ad extra se agit de necessitate naturæ, ideo non valet.

Ad secundum nego *majorem*, non enim est similis repugnantia ex parte dimensionum in loco, et ex parte essentiarum in universo.

Ad tertium dicitur quod *major* non est vera nisi quando illud quod determinatur in antecedente sit finitum. *Exemplum*: nam philosophi posuerunt tempus et motum infinitum, et tamen non esset bona consequentia: iste motus ita est in hoc

tempore quod non in alio; ergo est finitus secundum tempus, quia quod præsupponitur in antecedente est infinitum ex parte temporis, et ita dico quod ex parte Dei, quia quod supponitur in antecedente est infinitum. — Aliter potest dici quod licet Deus non sit hoc vel illud formaliter, continet tamen ea virtualiter, et esse virtualiter tale est perfectius quam esse formaliter tale.

Ad ultimum, quando dicitur quod nulla virtus movet in non tempore, dico quod Philosophus illud intelligit de virtute extensa ad extensionem magnitudinis, et isto modo non ponitur potentia Dei extensa, ut patet ibi per Philosophum.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum Deum esse omnipotentem possit probari ratione natural.

Videtur quod sic. 1. Richard. 1. *de Trin.*: Ad omnia quæ fide tenemus non deficit ratio necessaria; sed Deum esse omnipotentem tenemus fide; ergo circa hoc non deficit ratio necessaria.

2. Præterea, infinita potentia est omnipotentia; sed infinita potentia potest probari de Deo ratione naturali sicut probat Philosophus 8. *Phys.*; ergo omnipotentia Dei potest probari ratione naturali de Deo.

Contra. Philosophi sequentes rationem naturalem non ponunt Deum omnipotentem eo modo quo ponunt Theologi, ut scilicet possit immediate in omne possibile.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM, est una distinctio præmittenda de omnipotentia, et deinde solvetur quæstio.

Quantum ad primum dico quod omnipotentia accipitur dupliciter. Uno modo accipitur omnipotentia *mediate*, inquantum per omnipotentiam agens potest in omne possibile mediantibus causis secundis; alio modo accipitur omnipotentia *immediate*, scilicet quod quando agens ex se circumscripta quacunque causa secunda potest in omne possibile. De omnipotentia primo loquuntur philosophi, sed de omnipotentia secundo modo loquuntur Theologi.

Ad propositum dico duas Conclusiones ad Quæstionem.

Prima quod omnipotentia Dei *primo modo* dicta potest demonstrari de Deo ratione naturali, et hoc si Dei infinitas est naturaliter demonstrabilis. Nam philosophi sicut concedunt Deum infinitum, ita concedunt omnipotentem, quia potest in omne possibile mediantibus causis secundis. *Secundo modo* autem infinitas Dei probatur ex Quæst. præced.

Secunda Conclusio est quod Deum esse omnipotentem omnipotentia *immediate* sumpta sicut intelligunt eam Theologi non potest pro statu isto demonstrari ratione naturali, tum quia est articulus fidei, tum quia si probaretur hoc, probaretur quod Deus contineret causalitatem causarum secundarum. Sed hoc non valet apud philosophos, quia si Sol

contineret causalitatem bovis, non propter hoc concederent philosophi quod Sol posset producere bovem immediate; tum quia philosophi non potuerunt concludere ratione naturali Deum posse contingenter causare; ergo non potuerunt concludere naturaliter Deum posse immediate in omnem effectum sive in quodcunque in quod potest mediantibus causis secundis.

AD PRIMUM PRINCIPALE, concedo quod ad ostendendam Dei omnipotentiam non deficiunt necesse rationes in se, verumtamen istæ non sunt in nobis naturaliter evidentes pro statu isto.

Ad secundum patet quomodo infinitas aliter sumitur pro omnipotentia apud philosophos, et aliter apud theologos; unde philosophi non ponerent infinitatem esse illam omnipotentiam quam ponunt theologi.



Distinctio XLIII.

Quidam tamen de suo.

Circa istam Distinctionem 43. quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum Deus possit facere infinitum in actu.

Videtur quod sic. 1. Quia plus potest Deus facere quam homo cogitare; sed homo potest cogitare esse aliquid infinitum in actu; ergo.

2. Præterea, imaginatio non decipitur; sed imaginatio dicit extra cœlum esse spatium infinitum; ergo est infinitum in actu.

3. Præterea, universum aut est finitum aut infinitum. Si est infinitum, habetur propositum; si non est infinitum, ergo clauditur aliquo, et quæram de illo quo clauditur sicut de priori, et sic in infinitum, quia aut est finitum aut infinitum; si infinitum, habetur propositum, etc., et illa fuit ratio antiquorum Philosophorum ad probandum infinitum esse, ut patet 3. *Phys.*

In contrarium est Philosophus 3. *Phys.* et in 1. *de cælo et mundo*, ubi probat multipliciter quod impossibile est esse aliquod infinitum.

AD EVIDENTIAM HUIUS QUÆSTIONIS, præmitto unum quod præmittit Philosophus 3. *Phys.*, scilicet

quod infinitum dicitur tripliciter. *Uno modo* dicitur infinitum, quod non est de genere transibilem, sicut vox dicitur invisibilis, quia non est de genere visibilem, et isto modo punctus dicitur infinitus. *Secundo modo* dicitur infinitum, quod est de genere transibilem, et habet transitum inconsummabilem, idest difficilem sicut profunditas maris. *Tertio modo* dicitur infinitum, quod est de genere transibilem, verumtamen habet transitum inconsummabilem, quia simpliciter caret fine. Et de infinito isto modo sumpto quæritur hic. — His præmissis dico quod sunt hic duo videnda. *Primo*, si Deus potest facere infinitum secundum magnitudinem. *Secundo*, si potest facere infinitum secundum multitudinem.

Quantum ad primum dicit *una opinio* quod sic, quia Deus potest facere quidquid non implicat contradictionem; sed esse infinitum secundum magnitudinem non implicat contradictionem; ergo hoc est Deo factibile. Probatio *minoris*: quando aliquid est indifferens ad plura, non implicat contradictionem si ponitur sub altero illorum; sed quantitas est indifferens ad infinitum et ad finitum, per Philosophum 1. et 3. *Phys*; ergo non implicat contradictionem si ponitur sub aliquo illorum, scilicet sub esse infinito. — *Præterea*, probatur eadem *minor*, sic: non implicat contradictionem quando subiectum ponitur sub propria passione; sed infinitas est propria passio quantitatis; ergo.

Alia opinio est ad oppositum, scilicet quod infinitum non sit factibile, quia quod implicat con-

tradictionem non est factibile; sed esse magnitudinem infinitam extra Deum implicat contradictionem; ergo non potest fieri. Probatio *minoris*: omne infinitum, ut sic, est independens; omne autem factum est dependens; ergo si Deus faceret magnitudinem infinitam esset independens et dependens, quæ sunt contradictoria.

Præterea, illud quod est minus infinito, necessario est finitum *ex 8. Phys.*; sed omne aliud a Deo, necessario est minus infinito, scilicet Deo; ergo nihil aliud a Deo potest esse infinitum.

Præterea, ad idem arguitur rationibus Philosophi in *3. Phys.*: nullum terminatum superficie est infinitum *ex 8. Phys.*: sed omnis magnitudo est terminata superficie; ergo nulla magnitudo est infinita.

Præterea, omnis magnitudo est mobilis, quia est in loco; sed magnitudo infinita non potest moveri; ergo non potest esse aliqua magnitudo infinita. Probatio *minoris*: illa magnitudo aut movetur *motu recto* et hoc non, quia jam non esset infinita, quia haberet aliquem locum extra se ad quem posset moveri. Aut movetur *motu circulari*, et hoc non, quia supponitur quod in motu ejus quod movetur circulariter imaginaretur unum centrum; tunc ducantur lineæ a centro usque ad circumferentiam, lineæ erunt distantes in infinitum, quia distantia quæ interjacet est infinita; sed infinita distantia non potest pertransiri; ergo.

Præterea, illa magnitudo aut est *naturalis* aut *mathematica*. Si est naturalis, ergo est finita, quia

omnium natura constantium certus et determinatus est terminus magnitudinis et augmenti, *2. de Anima*, Si autem est mathematica, ergo habet habitudinem ad magnitudinem naturalem; sed magnitudo naturalis est finita; ergo ista magnitudo mathematica est finita.

Ultimo sic: Quod impossibile est intelligi, impossibile est fieri; sed impossibile est intelligere lineam infinitam in actu per Commentatorem *5. Metaph.*; ergo. — Puto quod ista ratio habeat fundamentum falsum, quamvis conclusio sit vera, quia si virtus rationis valeret, sequeretur quod esset possibile infinitum in actu, quia intellectus divinus potest hoc intelligere.

Ad argumentum præcedentis opinionis dico per interemptionem *minoris*. — *Ad probationem primam*, quando dicitur quod quantitas est indifferens ad finitum et infinitum, dico quod infinitum est duplex, ut patet *3. Phys.*, quia est infinitum in *actu perfecto* et est infinitum in *actu permixto* potentiae cujus esse est in fieri, ita quod acceptum semper est finitum, quamvis in accipiendo procedas in infinitum. *Exemplum* Philosophi ibidem est de diebus agonistarum, et sic *concedo* quod quantitas est indifferens ad infinitum isto secundo modo sumptum. Eodem modo dico ad *secundam probationem* de propria passione.

De secundo Articulo fuit error Avicennæ et Algazelis, ut patet in *1. Metaph.*, quod multi-

tudo infinita est possibilis. Sed hoc communiter non tenetur, quia nullum numeratum vel numerabile est infinitum; sed omnis multitudo est numerata vel numerabilis; ergo nulla multitudo potest esse infinita. — *Præterea*, nullum mensuratum est infinitum; sed omnis multitudo est mensurata unitate; ergo nulla multitudo est infinita. — *Præterea*, omnis species eo ipso quo species est, est terminata et finita; sed omnis multitudo est in aliqua specie; ergo omnis multitudo est terminata et finita.

AD PRIMUM PRINCIPALE, dico quod homo non potest intelligere magnitudinem vel multitudinem infinitam in actu, sed successive tantum in accipiendo alterum post alterum, tamen acceptum semper est finitum.

Ad secundum respondet Philosophus *in fine 3. Phys.* quod imaginationi non est credendum, ubi ait Commentator: imaginatio sequitur ens, et non ens imaginationem.

Ad tertium respondet Philosophus *ibidem*, quod aliud est claudi sive terminari, aliud est finiri, nam quod clauditur aliquo clauditur, sed quod finitur potest seipso finiri. Quando ergo quæris quod universum aut est finitum aut infinitum, dico quod est finitum: et cum infers: ergo aliquo clauditur, *nego*, sed concedo quod finitur in se.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur :

Utrum inter quaslibet species universi Deus possit facere aliam speciem mediam.

Videtur quod non, quia inter immediata non cadit aliquod medium; sed species universi sunt immediatae, sicut patet de specie elementi et eliminati; ergo.

In contrarium arguitur, quia aliter Deus non esset omnipotens.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM sunt tres opiniones, duæ extremæ et una media.

Una dicit quod non, et arguit sic: Species se habent ut numeri, *ex 8. Metaph.*; sed inter duos numeros immediatos non cadit alius numerus medius, sicut patet in binario et ternario; ergo inter duas species non potest fieri alia species media.

Præterea, natura plus abhorret vacuum specierum quam vacuum corporum; sed natura non patitur vacuum corporum; ergo nec vacuum specierum. Sed si fieri posset species media inter duas species, poneretur ibi vacuum; ergo.

Alia opinio tenet oppositum, scilicet quod inter quascunque duas species Deus potest facere speciem mediam. Cujus ratio est quia distinctio specierum sumitur penes distinctionem, et penes diversos gradus imitabilitatis; sed inter quoscunque duos gradus imitabilitatis est accipere alium gradum imi-

tabilitatis in infinitum; ergo inter quascunque duas species Deus potest facere aliam speciem mediam. *Minor* probatur, quia sicut inter quælibet duo puncta in linea possunt assignari puncta infinita, ita inter duos gradus imitabilitatis possunt accipi infiniti alii.

Tertia opinio mediat, quia quædam sunt species immediatæ, quædam autem mediatæ, et hoc supposito quod species non consistant in indivisibili sed habeant inter se latitudinem quamdam. Inter species autem immediatas non potest fieri species media, quia hoc repugnat, scilicet quod sint species immediatæ, et quod possit inter eas fieri species media. Et ponit exemplum de specie elementi et elementati, sive corporis simplicis et mixti, ubi nullo modo cadit species media; loquendo autem secundo modo, sic conceditur quod inter duas species Deus potest facere aliam speciem.

Si teneatur ista opinio respondetur ad *primum argumentum* primæ opinionis, quod illa similitudo non est simpliciter vera. Species enim numeri constituuntur per unitatem indivisibilem. Species autem rerum constituuntur per formas habentes latitudinem. — *Ad secundum* conceditur totus primus syllogismus, sed negetur *minor* prosyllogismi, quia Deus posset extra illum mundum creare alium mundum, et tamen propter hoc non poneretur vacuum specierum ibi.

Ad primum autem secundæ opinionis, dicitur quod duæ species immediatæ sic se habent quod

inter eas non cadunt alii gradus imitabilitatis. Et cum *probatur* per simile de punctis in linea, dicitur quod non est simile, quia puncta dicunt privationem, gradus autem imitabilitatis non.

Ex dictis patet ad *argumenta principalia*, quia primum argumentum probat de speciebus immediatis, de quibus conceditur quod inter eas non cadit species media.



Distinctio LXIV.

Nunc restat discutiendum.

Circa Distinctionem 44. quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum Deus potuerit facere mundum meliorem quam fecit.

Videtur quod non. 1. Quia si Deus potuerit facere mundum meliorem quam fecit, ergo fuit invidus; sed in Deo non cadit invidia; ergo Deus non potuit facere mundum meliorem. *Confirmatur* ista ratio per Augustinum *Lib. contra Maxim.* quia si Deus non genuit Filium sibi æqualem et potuit, ergo fuit invidus; ergo a simili arguitur hic in proposito sicut deducit Magister in litera.

2. Præterea, Augustinus 3. *De libero arbitrio*, quidquid occurrit melius in rebus, cogita Deum fecisse.

In contrarium est Magister in litera. Et Augustinus *super Genesim ad literam*, potuit, inquit, Deus facere hominem meliorem qui non peccaret nec peccare potuisset.

AD EVIDENTIAM HUIUS QUÆSTIONIS, præmitto istam distinctionem, quod mundus potest considerari vel quantum ad naturas creatas secundum se,

vel quantum ad ordinem creaturarum. Et iste ordo est duplex, ut patet *12 Metaph.*, quia creaturæ habent unum ordinem ad Deum tamquam ad principem, et alium ordinem inter se. Ideo circa istam quæstionem, *primo*, oportet videre si Deus potuit facere mundum meliorem quantum ad naturas creaturarum, *secundo*, si Deus potuit facere mundum meliorem quantum ad ordinem.

De primo dicitur quod non, maxime quantum ad esse substantiale creaturarum, quia esse substantiale cujuslibet consistit in indivisibili, et sic non recipit magis aut minus.

Alia opinio dicit quod Deus potest facere mundum meliorem quantum ad esse substantiale, et quantum ad esse accidentale creaturarum, quia ponit quod esse cujuslibet creaturæ habeat latitudinem, et non consistit in indivisibili. Et *confirmatur* hoc, quia totum universum fuit melius in statu innocentiae, similiter erit melius post diem iudicii. Et similiter omnes animæ sunt ejusdem speciei, et tamen una anima est melior altera. Dicere enim quod anima Christi non sit melior animæ Judæ est erro-
neum, ut patet per articulum excommunicatum.

De secundo Articulo dicitur quod Deus non potest facere mundum meliorem, nec quantum ad ordinem creaturarum ad Deum, nec quantum ad ordinem creaturarum inter se, quia quilibet ordo est optimus, optimum autem non potest meliorari. *Exemplum* ponitur de cithara, in qua quando

chordæ sunt bene ordinatæ, non potest illa ordinatio meliorari.

Contra hoc objicitur quod primus ordo possit meliorari, nam ordo creaturarum ad Deum non est nisi quædam tendentia creaturarum in ipsum; sed ista tendentia potest meliorari, et de facto melioratur, sicut patet de animabus, quæ diversis temporibus melius tendunt in Deum; ergo. — *Præterea*, videtur quod ordo creaturarum inter se possit meliorari, quia accipiendo omnes creaturas ut ordinantur ad hominem, iste ordo potest meliorari, quia iste ordo est subjectio creaturarum ad hominem; sed ista subjectio potest meliorari, ut patet, quia fuit melior in statu innocentiae ista subjectio quam sit modo; ergo videtur quod universum quantum ad istum duplicem ordinem, possit meliorari. — Ideo dico quod Deus potuit et potest facere mundum meliorem tam quantum ad esse substantiale, quam quantum ad esse accidentale creaturarum, et tam in ordine creaturarum ad Deum, quam in ordine creaturarum inter se.

AD PRIMUM PRINCIPALE, nego *consequentiam*; cujus ratio est quia invidia opponitur charitati. Ideo ubi ex charitate teneor velle bonum alicui, si nolo est invidia; Deus autem non tenetur, nec obligatur ex charitate velle bonum creaturæ, ideo si non facit creaturam meliorem, non est ibi invidia. — *Ad aliud* autem quod adducit pro confirmatione, de Filio Dei, dico quod non est simile quia Pater tenetur velle Filio æqualitatem ex cha-

ritate, quia communicat sibi essentiam quæ est fundamentum omnis bonitatis.

Ad secundum dico quod illa auctoritas Augustini non plus dicit nisi quod nihil occurrit melius in creatura quam esse volitum a Deo, quia eo est bonum in creatura quo volitum a Deo. Et sic est tantum dicere ac si diceretur: quæcunque voluit fecit, et hoc est verum, sed non est contra Conclusionem nostram.



Distinctio XLV.

Nunc de voluntate Dei.

Circa istam Distinctionem scilicet 45. quæritur primo:

QUÆSTIO I.

Utrum Deus vult aliud a se.

Videtur quod non. 1. Quia in Deo idem est esse et velle; sed Deus non est aliud a se: ergo Deus non vult aliud a se.

2. Præterea, quod vult aliud a se est imperfectum, quia appetit aliquid aliud quam se; sed Deus non est imperfectus; ergo non vult aliud a se.

Contra. Apostolus 1. *Epist. Thess. c. 4.*: Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM duo sunt videnda. *Primo*, si in Deo est voluntas; *secundo*, si vult aliud a se.

Veritas primi Articuli patet ex dictis supra Dist. 35.

De secundo Articulo dico quod Deus vult alia a se. Sed dubium est de modo quo vult alia a se. Et ideo est notandum quod creaturæ habent

duplex esse, unum inquantum sunt objecta cognita a Deo ab æterno; aliud esse habent extra inquantum sunt productæ. Et sic dico duas Conclusiones.

Prima quod Deus necessario et ab æterno vult creaturas inquantum sunt objecta cognita. Cujus ratio est, quia eadem necessitate vult Deus creaturas ut objectum cognitum, qua necessitate vult se perfecte intelligere; sed Deus ab æterno vult se perfecte intelligere omne intelligibile; ergo ab æterno vult creaturas in esse cognito. — Sed dubium est hic de malo, quomodo Deus malum cognoscit ut ponitur objectum cognitum. Et est dicendum quod in Deo ponitur duplex notitia, una simplicis *apprehensionis*, alia *approbationis*; Deus autem non cognoscit malum notitia approbationis, sed notitia simplicis apprehensionis.

Secunda Conclusio est quod Deus vult creaturas ut sunt extra contingenter tantum et non necessario. Cujus ratio est, quia sic Deus vult alia a se ut habent esse extra, et quomodo producit ea; sed producit ea contingenter; ergo vult ea contingenter et non necessario.

AD PRIMUM PRINCIPALE, dico quod sicut velle et esse sint idem in Deo realiter, non tamen sunt idem formaliter. Vel secundum alios, distinguuntur secundum rationem, quia unum connotat objectum, et alterum non.

Ad secundum dicendum quod *major* est vera in agentibus creatis, est autem falsa in Deo; Deus enim vult alia a se ut communicet eis suam per-

fectionem, et non ut recipiat perfectionem ab eis.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum Deus velit mala fieri.

Et videtur quod sic, quia Deus vult quidquid pertinet ad decentiam universi. Sed malum esse pertinet ad decentiam universi; secundum Dionysium *cap. 4. de Divinis nominibus*.

In contrarium est Magister in litera.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM, est *primo* una distinctio præmittenda, *secundo* est quæstio solvenda.

Quantum ad primum dico quod malum est triplex, scilicet malum *naturæ*, scilicet ut quis nascatur cæcus, secundo est malum *pænæ* quo aliquis punitur, tertio est malum *culpæ* quo quis reprobat.

De secundo Articulo dico tres Conclusiones:

Prima quod Deus non potest velle malum absolute loquendo de ratione mali, quia illud non potest esse volitum quod est extra formalem rationem objecti voluntatis; sed malum sub ratione mali est extra formalem rationem objecti voluntatis; ergo.

Secunda Conclusio est quod malum *naturæ* et malum *pænæ* potest Deus velle per accidens, quia illud potest esse volitum a Deo per accidens unde provenit universo majus bonum; sed ex malo

naturæ et ex malo pœnæ potest universo evenire majus bonum; ergo. *Minor* probatur quantum ad malum *naturæ*, quia ex corruptione unius sequitur generatio alterius in universo. Similiter probatur de malo *pœnæ*, quia provenit universo manifestatio divinæ bonitatis.

Tertia Conclusio est si malum culpæ potest Deus velle fieri. Et hæc est *opinio* Hugonis, quod malum culpæ potest esse volitum a Deo per accidens, quia malum pertinet ad decentiam universi.

Alia est opinio Magistri, quod non, quia illud non potest esse volitum a Deo nec per se nec per accidens, quod non potest habere bonum recompensans; sed malum culpæ non potest habere bonum recompensans; ergo.

Præterea, voluntas volens malum culpæ sive per se sive per accidens est obliqua et torta; sed voluntas divina nullatenus est torta vel obliqua; ergo voluntas Dei non potest velle malum culpæ nec per se nec per accidens.

Tertia opinio aliquorum modernorum dicit quod Deus non vult malum culpæ voluntate *efficaci*, sed vult illud voluntate *permissiva*, quia permittit illud; ergo.

Si teneatur opinio Magistri potest dici ad argumentum principale, quia malum culpæ non facit decentiam universi. Et quando probatur per Dionysium, dico quod loquitur de malo pœnæ et non de malo culpæ.

Distinctio XLVI.

Hic oritur Quæstio

Circa istam Distinctionem 46. quæritur :

QUÆSTIO I.

Utrum voluntas Dei sit mutabilis.

Videtur quod sic. 1. Quia dictum est Ezechiae per Isaiam prophetam; dispone domui tuæ quia morieris et non vives; sed tunc non fuit mortuus Ezechias, immo addidit ei 15 annos vitæ; ergo.

2. Præterea, aliquis peccator existens in mortali peccato Deus vult eum damnari, cum autem convertitur non vult quod damnetur; ergo voluntas divina mutatur.

In contrarium est Magister in litera.

CIRCA ISTAM QUÆSTIONEM, *primo* præmittitur una distinctio, *secundo* solvetur quæstio.

Quantum ad primum dico cum Magistro quod voluntas Dei accipitur a sanctis dupliciter, scilicet pro voluntate *beneplaciti*, de qua ait Apostolus: Ut probetis quæ sit voluntas Dei *beneplacens* et perfecta. Secundo accipitur pro voluntate *signi*. — Loquendo autem de voluntate *beneplaciti* adhuc distinguitur in voluntatem *antecedentem* et

voluntatem *consequentem*. Vocatur autem voluntas *antecedens* voluntas conditionata, sicut loquitur Apostolus: Deus vult omnes homines salvos fieri, hoc enim est intelligendum de voluntate antecedente, quæ est conditionata, ut patebit *in Quæst. seq.* Voluntas autem *consequens* est voluntas determinata de isto salvando. Et dicitur consequens, quia se habet per additionem ad primam. — Vel aliter secundum alios voluntas antecedens est ista quæ respicit naturam absolute; voluntas consequens dicitur quæ respicit personam et actus personales; et hoc dictum sit quantum ad voluntatem beneplaciti.

De voluntate autem *signi* est distinguendum sicut distinguit Magister in litera. Nam secundum eum distinguitur in *præceptum*, *prohibitionem*, *consilium*, *permissionem* et *operationem*. Cujus ratio est quia Deus per voluntatem suam ordinavit hominem ad vitam æternam. — In ista autem ordinatione sunt aliqua *promoventia*, aliqua *impedientia*, aliqua *indifferentia*. Respectu promoventium est *præceptum*; respectu impedientium est *prohibitio*; sed respectu indifferentium est *consilium*. Verum, quia ad salutem concurrat liberum arbitrium, et liberum arbitrium est indifferens ad bonum et ad malum, ideo quando convertit se ad malum est *permissio* quando autem convertit se ad bonum est *operatio* sive *promotio*.

De secundo Articulo dico *duo*: quod voluntas *signi* est mutabilis, quod patet per multa in Veteri Testamento, quæ fuerunt sub præcepto quæ

hodie non sunt sub præcepto, ut sacrificia arietum, etc. — *Secundo* dico quod voluntas beneplaciti in Deo est immutabilis, quia quidquid est in Deo intrinsecum, est immutabile; sed voluntas beneplaciti est Deo intrinseca, voluntas autem signi non, quia signum est in aliquo effectu extra; ergo voluntas beneplaciti est omnino immutabilis in se, tamen in quantum connotat volitum extra potest dici mutabilis secundum rationem. Et sic dicimus, Deus vult aliquem salvare pro uno nunc in quo est in gratia, et pro alio non, in quo est in peccato, licet sit una et eadem voluntas.

Et per ista patet ad argumenta principalia.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum in Deo voluntas beneplaciti semper impleatur.

Videtur quod non quia Apostolus dicit *ad Tim.*: Deus vult omnes salvos fieri; sed certum est quod non omnes homines salvi fiunt; ergo voluntas Dei non semper impletur.

Contra. In *Psal.* dicitur, omnia quæcunque voluit Dominus fecit.

AD ISTAM QUÆSTIONEM breviter dico quod voluntas Dei semper impletur. Cujus ratio est quia ista voluntas, cui nihil resistere potest si est efficax semper impletur. Sed voluntas Dei est hujusmodi juxta illud Apostoli: Voluntati ejus quis resistet? Ergo in Deo voluntas beneplaciti semper impletur.

AD PRIMUM IN CONTRARIUM dicitur multipliciter. *Primo* secundum expositionem Augustini, quia exponit Apostolum sic: Deus vult omnes homines salvos fieri, idest qui salvi fient, ita quod omnis qui salvus fit, voluntate Dei salvus fit. — *Alio modo* exponitur sic quod auctoritas est vera pro generibus singulorum, et non intendit eam dicere veram esse pro singulis generum. Ita ut sit distributio accommodata sub isto sensu, videlicet, vult omnes homines salvos fieri, idest aliquos de omni statu sive parvo sive magno, vult salvos fieri. — *Tertio modo* exponitur: Vult omnes homines etc. voluntate antecedente quæ est conditionata, non autem voluntate consequente quæ est determinata, et est talis sensus: Deus vult omnes salvos fieri sub ista conditione, si non ponunt obicem mortaliter peccando.



Distinctio XLVII.

Voluntas quippe Dei.

Circa istam Distinctionem 47. quæritur primo.

QUÆSTIO I.

Utrum aliquid eveniat in universo præter voluntatem Dei.

Et loquitur hic de voluntate beneplaciti.

Videtur quod non. 1 Quia Deus est omnipotens; sed si aliquid eveniret præter ejus voluntatem, non esset omnipotens; ergo.

2. Præterea, idem est in Deo scientia et voluntas beneplaciti; sed nihil evenit in universo præter Dei scientiam; ergo nihil evenit in universo præter ejus voluntatem.

3. Præterea, nihil evenit in entibus præter principium effectivum omnium entium; sed voluntas Dei est principium effectivum omnium entium; ergo nihil evenit in entibus præter Dei voluntatem.

In contrarium est Magister in litera.

CIRCA ISTAM QUAESTIONEM sunt duo videnda. *Primo*, si aliquod bonum evenit in universo præter Dei voluntatem; *secundo*, si omne malum culpæ evenit in universo præter Dei voluntatem.

Quantum ad primum dico quod nullum bonum evenit in universo præter Dei voluntatem, quod probatur sic: In essentialiter ordinatis, quod est per se agens respectu prioris, est per se agens respectu posterioris. Sed ista bona inferiora habent ordinem essentialem ad bona superiora, quæ sunt intelligentiæ, cælum et animæ rationales; cum ergo Deus sit per se agens respectu istorum bonorum superiorum, sequitur quod sit per se agens respectu omnium bonorum inferiorum, et per consequens nullum bonum evenit in universo præter Dei voluntatem. Quod autem Deus sit per se agens respectu omnium bonorum superiorum, patet, quia bonitas participata est ab alio effective; sed bonitas illorum est participata; ergo oportet quod sit ab aliqua causa effective. Illa autem causa vel est Deus, et habetur propositum, vel aliqua alia, et quaeretur de illa sicut de prima, quia cum illa causa non sit Deus, habebit bonitatem participatam. —

Præterea, ad quæcunque extendit se objectum alicujus potentiæ, ad eadem extendit se virtus illius potentiæ; sed objectum voluntatis divinæ est bonum simpliciter, et illud extendit se ad omnia bona; ergo virtus divina extendit se ad omne bonum, et sic nullum bonum evenit præter Dei voluntatem.

De secundo Articulo dico quod malum culpæ evenit præter Dei voluntatem, quia sicut est in ordine agentium naturalium, ita suo modo est in ordine agentium per voluntatem. Sed in agen-

tibus naturalibus defectus qui eveniunt in particularebus, non reducuntur in causam universalem sed in casum particularem. *Exemplum*, patet in corporibus monstruosis, in quibus defectus non reducuntur in cœlum, quod est causa universalis, sed in agens particulare. Ergo similiter malum sive defectus culpæ non reducitur in Dei voluntatem, quæ est causa universalis. *Præterea*, illud ad quod voluntas neutraliter se habet, si evenit, non evenit secundum voluntatem illam; sed voluntas divina neutraliter se habet ad malum culpæ; ergo. *Præterea*, justus iudex non iudicat aliquem de illo quod evenit secundum voluntatem iudicis; sed Deus iudicat hominem de malo culpæ; ergo malum culpæ non evenit secundum voluntatem Dei.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod aliud est evenire *præter* voluntatem Dei, et aliud est evenire *contra* voluntatem Dei; nam si eveniret aliquid contra voluntatem Dei, non esset omnipotens, sed cum aliquid evenit præter Dei voluntatem, non impeditur ejus omnipotentia.

Ad secundum dico sicut pluries dictum est in superioribus, quod voluntas et scientia non sunt formaliter idem; vel secundum alios, non sunt idem secundum rationem intelligentiæ.

Ad tertium dicendum quod aliter loquendum est de *effectione*, et aliter de *defectione*, nam peccare non est efficere sed deficere. *Major* autem argumenti est vera de effectione, non autem de defectione.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum Deus possit præcipere malum.

Videtur quod sic. 1. Furtum est malum; sed Deus præcepit filiis Israel furtum, ut patet *Exodi*, cum præcepit filiis Israel ut acciperent ab *Ægyptiis* vasa aurea, etc.; ergo Deus præcepit malum.

2. Præterea, fornicari est malum; sed Deus præcepit Oseæ quod acciperet uxorem fornicariam et faceret filios fornicationum; ergo.

Contra. Qui præcipit malum actor est mali; sed Deus non est actor mali; ergo non potest præcipere malum.

AD EVIDENTIAM HUIUS QUÆSTIONIS, præmitto quod malum potest accipi dupliciter. Uno modo *formaliter*, ut dicit rationem defectivam. Alio modo quasi *materialiter*, scilicet quando talis actus esset malus, nisi fieret ex præcepto divino. His præmissis dico ad quæstionem duas Conclusiones.

Prima, quod Deus non potest præcipere malum formaliter, quæ est ratio defectiva, quia Deus nihil præcipit nisi quod cadit sub objecto suæ voluntatis quod est bonum; sed ratio defectiva excludit rationem boni; ergo. — *Præterea*, si Deus posset præcipere malum sub ratione mali vel defectiva, tunc idem actus factus ab homine posset esse meritorius et demeritorius. Meritorius quidem inquantum præcipitur a Deo, demeritorius

autem propter deformitatem et rationem defectivam.

Secunda Conclusio est opinio aliquorum, quod Deus potest præcipere malum materialiter, quando scilicet esset malum nisi fieret ex præcepto Dei, quia Deus potest præcipere illud unde sequitur bonum; sed multa mala sunt quæ videntur mala, et ex eis sequitur magnum bonum, sicut verbi gratia: Si Deus præcipit quod aliquod alienum sit meum proprium, si accipio hoc proprium jam non est malum sed bonum.

Et per hoc patet ad primum principale, nam præcepit filiis Israel ut acciperent ab Ægyptiis vasa, etc. quia Ægyptii gravaverant filios Israel et damnificaverant eos in bonis corporalibus. Ideo justo judicio ea quæ erant Ægyptiorum data sunt filiis Israel a Deo.

Ad secundum dicendum secundum aliquos, quod ista fornicatio intelligitur spiritualiter et non carnaliter; et mulier ista quam Deus præcepit ei accipere fuerit gentilis, et sic fuerat fornicata a Deo per idololatriam. Si autem intelligatur carnaliter potest dici quod prius fuerat fornicata, sed quando accepit eam, accepit illam in uxorem propriam.



Distinctio XLVIII.

Credendum quoque est

Circa Dist. illam ultimam quæritur breviter:

QUÆSTIO I.

Utrum voluntas creata conformis voluntati divinæ semper sit recta.

Videtur quod sic, quia sicut intellectus creatus ad intellectum increatum in veritate, ita voluntas creata ad increatam in bonitate. Sed intellectus creatus conformis intellectui increato semper est verus. Ergo voluntas creata conformis voluntati increatæ semper est bona sive recta.

Contra. Deus voluit pati Christum, et Judæi sive crucifixoires voluerunt pati Christum, et voluntas Judæorum fuit perversa.

AD EVIDENTIAM HUIUS QUÆSTIONIS est sciendum quod voluntatem creatam esse conformem voluntati increatæ potest intelligi dupliciter, quia vel quoad volitum, vel quoad hoc quod est regula volendi per modum præcepti. His præmissis dico quod si quæris:

Utrum voluntas creata sit recta si est conformis divinæ voluntati in volito, dico quod non ex hoc quod voluntas divina est causa bonitatis in obje-

cto sive in volito; nam ex hoc quod Deus vult aliquid, illud est bonum, voluntas autem creata e converso, quia voluntas creata non est causa bonitatis in objecto, sed e converso, quia objectum est bonum ideo voluntas illud vult.

Si autem quærat: *Utrum voluntas creata conformis divinæ voluntati per imitationem, inquantum est regula volendi per modum præcepti, sit bona*, dico quod sic, quia necesse est devenire ad aliquam volitionem et ad aliquam voluntatem omnino inobliquabilem; sed hæc non potest esse nisi voluntas Dei; ergo si nostra voluntas ipsi conformetur non per similitudinem tantum, sed per imitationem, ex eo quod sequitur ipsam per modum præcepti, ut est regula, est bona sive recta.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE, dico quod *major* est falsa, quia veritas intellectus dependet ab objecto tantum; sed rectitudo in voluntate dependet ex objecto, et cum hoc ex circumstantiis debitis; sed nobilissima circumstantiarum est circumstantia finis. Et quia voluntas nostra non est perfectissime alligata ultimo fini dum sumus in via; ideo requiruntur multa ad conformitatem illius finis qui est Alpha et Omega, principium et finis, ipsi laus et gloria in sempiterna sæcula. Amen.

Explicit Liber primus.

INDEX QUÆSTIONUM

Commentarii Fr. Petri de Aquila Ord. Min.

COGNOMENTO SCOTELLI

B. JOANNIS DUNS SCOTI DISCIPULI

In primum Librum Sententiarum

- QUEST. PROÆMIALIS. Utrum præter philosophicas disciplinas sit simpliciter necessarium homini aliquam doctrinam supernaturaliter inspirari. 1

Prologus.

- QUEST. I. Utrum Theologia sit de Deo ut de subjecto . . . 11
·QUEST. II. Utrum Theologia sit scientia 20
·QUEST. III. Utrum Theologia sit scientia practica vel speculativa. 28

Distinctio I.

- QUEST. I. Utrum fruitio sit actus voluntatis quæ est dilectio, aut sit passio recepta in voluntate, ut puta delectatio 41
·QUEST. II. Utrum aliquid aliud a fine ultimo sit objectum per se fruitionis. 47
·QUEST. III. Utrum fine clare viso necesse sit voluntatem frui eo. 51

Distinctio II.

- QUEST. I. Utrum Deum esse sit per se notum. 52
QUEST. II. Utrum cum unitate essentiæ stet Trinitas personarum. 58

Distinctio III.

- QUEST. I. Utrum ens in sua communitate acceptum dicatur univoce de Deo et creatura. 60

QUEST. II. Utrum quidditas rei materialis sit primum ob- jectum intellectus nostri ex natura potentiae.	95
QUEST. III. Utrum Deus sit a nobis naturaliter cognoscibilis.	95
QUEST. IV. Utrum in parte intellectiva proprie sumpta sit me- moriam habens speciem intelligibilem.	103
QUEST. V. Utrum in mente sit imago Trinitatis.	112

Distinctio IV.

QUEST. I. Utrum hæc sit vera: Deus genuit alium Deum.	115
---	-----

Distinctio V.

QUEST. I. Utrum divina essentia generet vel generetur.	122
QUEST. II. Utrum Filius generetur de substantia Patris.	125

Distinctio VI.

QUEST. I. Utrum Deus Pater genuerit Filium voluntate.	135
---	-----

Distinctio VII.

QUEST. I. Utrum potentia generandi in Patre sit aliquid ab- solutum vel proprietas personalis.	142
QUEST. II. Utrum generatio divina sit æquivoca vel univoca.	150

Distinctio VIII.

QUEST. I. Utrum veritas sit principalius in re vel in intellec- tu.	154
QUEST. II. Utrum Deus sit immutabilis.	156
QUEST. III. Utrum Deus sit simplex per carentiam omnis com- positionis.	160
QUEST. IV. Utrum cum simplicitate divina stet aliqua distinc- tio ex natura rei perfectionum attributalium.	165

Distinctio IX.

QUEST. I. Utrum generatio Filii sit æterna.	177
---	-----

Distinctio X.

QUEST. I. Utrum Spiritus Sanctus producat per actum vo- luntatis.	181
--	-----

Distinctio XI.

QUEST. I. Utrum Spiritus Sanctus procedat a Filio.	193
QUEST. II. Utrum distingueretur realiter ab eo.	195

Distinctio XII.

- QUEST. I.** Utrum Pater et Filius spirent Spiritum Sanctum inquantum sunt unum, vel inquantum sunt distincti 199
- QUEST. II.** Utrum generatio Filii præcedat productionem Spiritus Sancti 211

Distinctio XIII.

- QUEST. I.** Utrum generatio Filii distinguatur a productione Spiritus Sancti 205
- QUEST. II.** Utrum generare et spirare in Patre sint idem realiter. 219

Distinctio XIV, XV et XVI.

- QUEST. I.** Utrum in divinis sit aliqua processio. 213
- QUEST. II.** Utrum aliqua persona divina mittat seipsam 216
- QUEST. III.** Utrum Spiritus Sanctus aliquando fuerit visibiliter missus 219

Distinctio XVII.

- QUEST. I.** Utrum charitas sit aliquid creatum in anima, vel sit ipse Spiritus Sanctus. 222
- QUEST. II.** Utrum charitas vel quicunque habitus sit principium activum respectu actus 228

Distinctio XVIII.

- QUEST. I.** Utrum charitas, quæ est donum creatum, augeatur 233

Distinctio XIX.

- QUEST. I.** Utrum personæ divinæ sint æquales secundum magnitudinem 243
- QUEST. II.** Utrum una persona sit in alia per circumincessionem 247

Distinctio XX.

- QUEST. I.** Utrum tres personæ sint æquales 251
- QUEST. II.** Utrum potentia generandi cadat sub omnipotentia 259

Distinctio XXL

·QUEST. I.	Utrum illa propositio sit vera: Solus Pater est Deus	264
------------	--	-----

Distinctio XXII.

·QUEST. I.	Utrum Deus sit nominabilis a nobis	271
------------	--	-----

Distinctio XXIII.

·QUEST. I.	Utrum nomen personæ sit nomen primæ vel secundæ intentionis	275
·QUEST. II.	Utrum esse et unum dicant eandem rem	276

Distinctio XXIV et XXV.

·QUEST. I.	Utrum in divinis sit proprie numerus	284
·QUEST. II.	Utrum persona in divinis dicat substantiam vel relationem	286

Distinctio XXVI.

·QUEST. I.	Utrum personæ divinæ constituentur in essentia personali per relationes originis.	291
------------	---	-----

Distinctio XXVII.

·QUEST. I.	Utrum verbum mentis creatæ sit intellectio actualis	300
·QUEST. II.	Utrum Verbum divinum sit proprium personæ genitæ; <i>vel per alia verba</i> : Utrum Verbum divinum dicat quid essenziale vel personale	305

Distinctio XXVIII et XXIX.

·QUEST. I.	Utrum ingenitum sit proprietas Patris	309
·QUEST. II.	Utrum innascibilitas sit proprietas constitutiva Patris.	312
·QUEST. III.	Utrum in divinis sit ratio principii	318

Distinctio XXX.

·QUEST. I.	Utrum Deus referatur relatione reali ad creaturas. <i>Vel sic</i> : Utrum Dei ad creaturas sit relatio realis	320
·QUEST. II.	Utrum nova relatio creaturæ ad Deum, exigat novam relationem Dei ad creaturam.	325

Distinctio XXXI.

QUEST. I.	Utrum æqualitas sit relatio realis	820
-----------	--	-----

Distinctio XXXII.

QUEST. I.	Utrum Pater sit sapiens sapientia genita . . .	886
QUEST. II.	Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto	889

Distinctio XXXIII et XXXIV.

QUEST. I.	Utrum proprietas relativa in divinis sit totaliter i- dem quod essentia	848
QUEST. II.	Utrum persona sit idem cum essentia	851

Distinctio XXXV.

QUEST. I.	Utrum Deus cognoscat aliud a se.	858
-----------	--	-----

Distinctio XXXVI.

QUEST. I.	Utrum idem sint ponendæ.	862
QUEST. II.	Utrum omnia cognita a Deo habeant ideam in ip- so	867
QUEST. III.	Utrum creaturæ inquantum cognitæ a Deo ab æter- no habeant aliquod esse reale	871

Distinctio XXXVII.

QUEST. I.	Utrum Deus sit ubique.	874
-----------	--------------------------------	-----

Distinctio XXXVIII.

QUEST. I.	Utrum scientia Dei sit causa rerum	880
QUEST. II.	Utrum Deus habeat scientiam futurorum contin- gentium.	888

Distinctio XXXIX.

QUEST. I.	Utrum in universo eveniant contingenter aliqua	890
QUEST. II.	Utrum Deus habeat scientiam necessariam de futu- ris contingentibus	894

Distinctio XL et XLI.

QUEST. I.	Utrum prædestinatus possit damnari	896
QUEST. II.	Utrum sit aliquod meritum prædestinationis . .	400

Distinctio XLII.

- QUEST. I. Utrum Deus habeat potentiam infinitam . . . 416
·QUEST. II. Utrum Deum esse omnipotentem possit probari ratione naturali . . . 411

Distinctio XLIII.

- QUEST. I. Utrum Deus possit facere infinitum in actu . 414
QUEST. II. Utrum inter quaslibet species universi Deus possit facere aliam speciem mediam . . . 419

Distinctio XLIV.

- QUEST. I. Utrum Deus potuerit facere mundum meliorem quam fecit . . . 422

Distinctio XLV.

- QUEST. I. Utrum Deus velit aliud a se . . . 425
·QUEST. II. Utrum Deus velit mala fieri . . . 425

Distinctio XLVI.

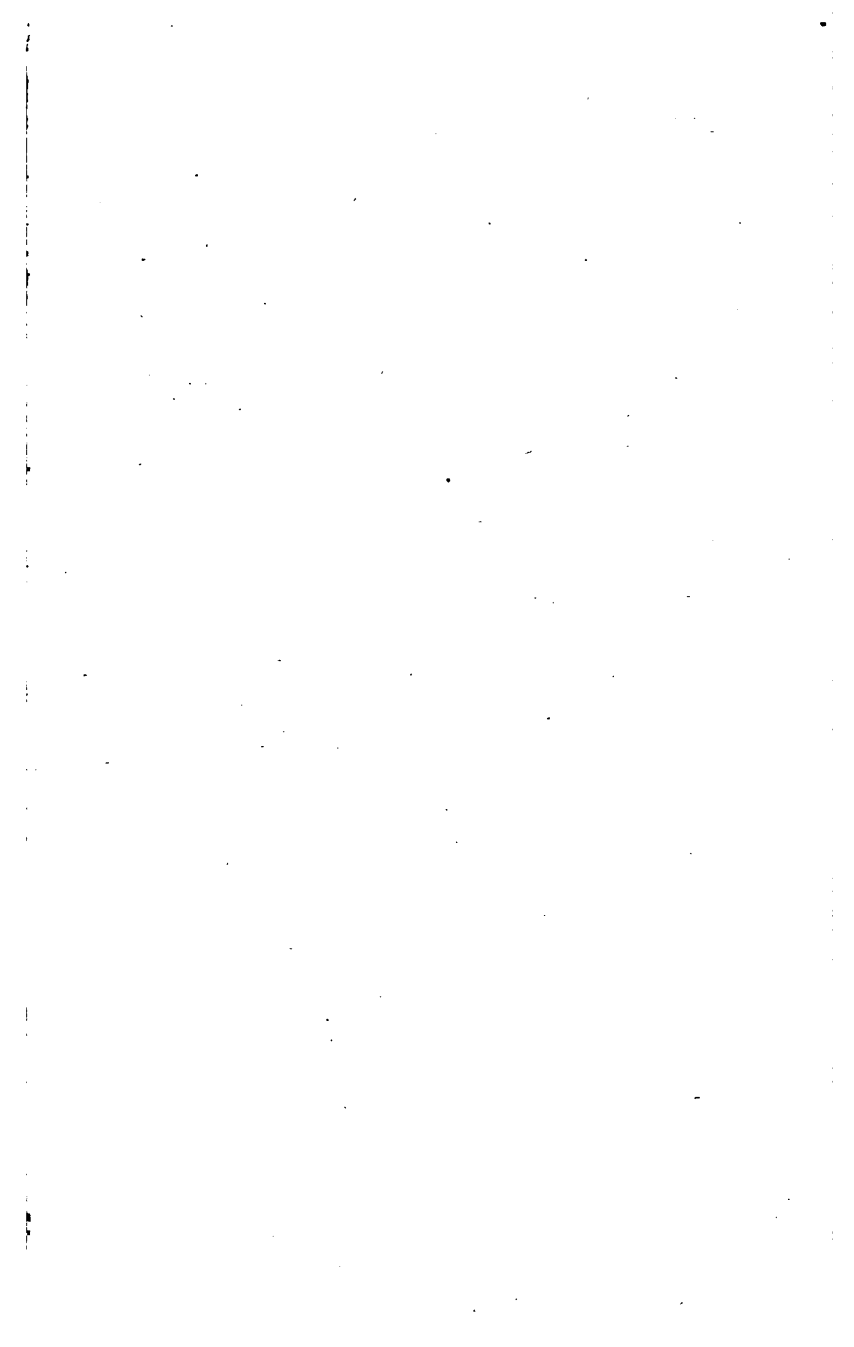
- QUEST. I. Utrum voluntas Dei sit mutabilis . . . 430
QUEST. II. Utrum in Deo voluntas beneplaciti semper impleatur . . . 432

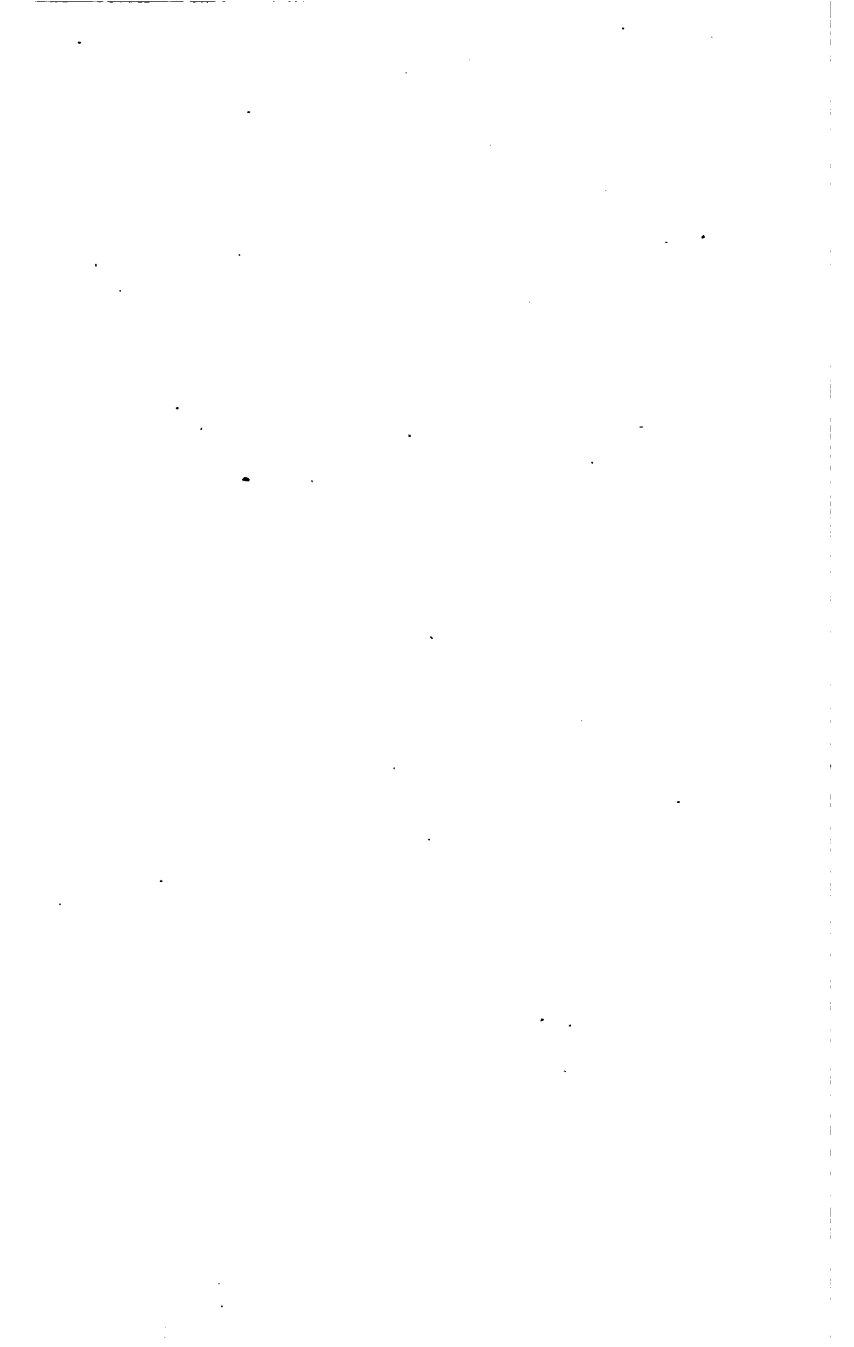
Distinctio XLVII.

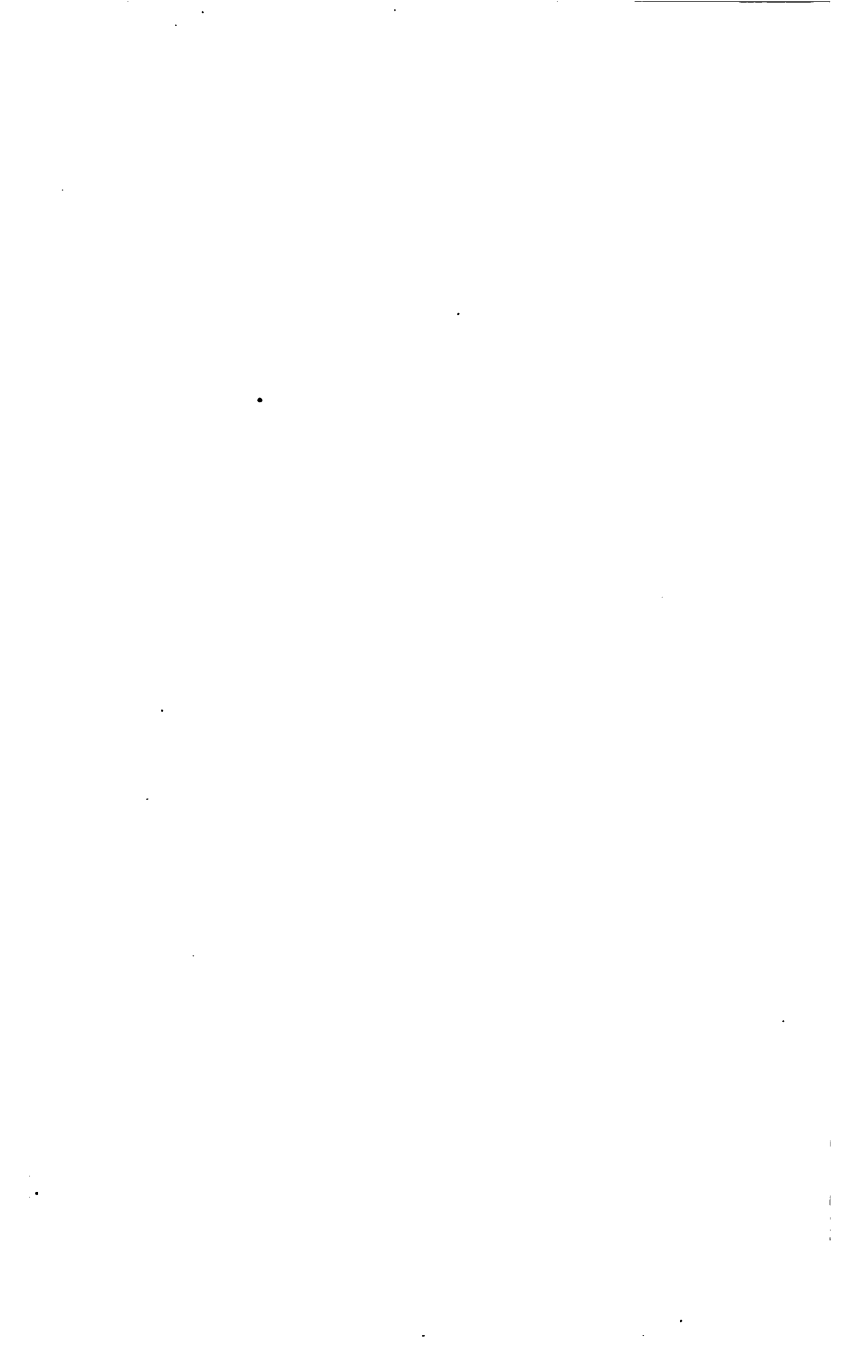
- QUEST. I. Utrum aliquid eveniat in universo præter Dei voluntatem . . . 434
QUEST. II. Utrum Deus possit præcipere malum . . . 437

Distinctio XLVIII.

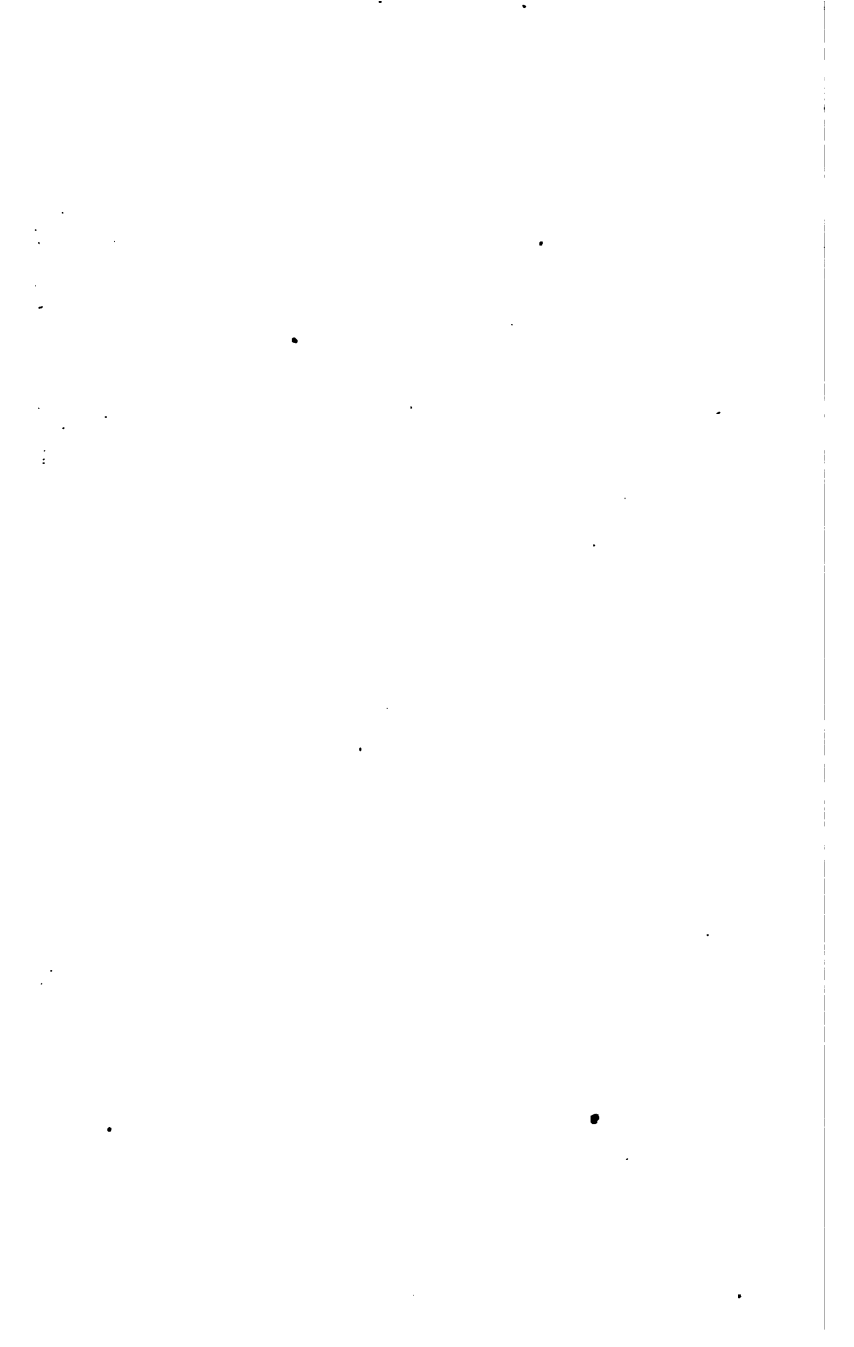
- QUEST. I. Utrum voluntas creati conformis voluntati divinæ semper sit recta . . . 439







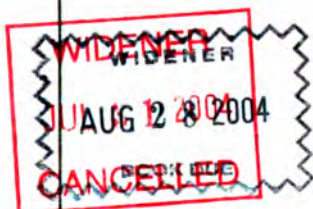




The borrower must return this item on or before the last date stamped below. If another user places a recall for this item, the borrower will be notified of the need for an earlier return.

*Non-receipt of overdue notices does **not** exempt the borrower from overdue fines.*

Harvard College Widener Library
Cambridge, MA 02138 617-495-2413



Please handle with care.
Thank you for helping to preserve
library collections at Harvard.

the 1990s, the number of people with a diagnosis of schizophrenia has increased in the United Kingdom (Meltzer 1996). The prevalence of schizophrenia in the United Kingdom is estimated to be 1.2% (Meltzer 1996).

There is a growing awareness of the need to improve the lives of people with schizophrenia. The United Kingdom has a number of national strategies for mental health care, including the 1998 *Mental Health Act* (MHA) and the 1999 *Mental Health Review Board* (MHRB) (MHA 1998, MHRB 1999). The MHA and MHRB are part of a wider framework of legislation and policy designed to improve the lives of people with mental health problems. The MHA and MHRB are part of a wider framework of legislation and policy designed to improve the lives of people with mental health problems.

The MHA and MHRB are part of a wider framework of legislation and policy designed to improve the lives of people with mental health problems. The MHA and MHRB are part of a wider framework of legislation and policy designed to improve the lives of people with mental health problems. The MHA and MHRB are part of a wider framework of legislation and policy designed to improve the lives of people with mental health problems.

The MHA and MHRB are part of a wider framework of legislation and policy designed to improve the lives of people with mental health problems. The MHA and MHRB are part of a wider framework of legislation and policy designed to improve the lives of people with mental health problems. The MHA and MHRB are part of a wider framework of legislation and policy designed to improve the lives of people with mental health problems. The MHA and MHRB are part of a wider framework of legislation and policy designed to improve the lives of people with mental health problems.

The MHA and MHRB are part of a wider framework of legislation and policy designed to improve the lives of people with mental health problems. The MHA and MHRB are part of a wider framework of legislation and policy designed to improve the lives of people with mental health problems. The MHA and MHRB are part of a wider framework of legislation and policy designed to improve the lives of people with mental health problems. The MHA and MHRB are part of a wider framework of legislation and policy designed to improve the lives of people with mental health problems.

The MHA and MHRB are part of a wider framework of legislation and policy designed to improve the lives of people with mental health problems. The MHA and MHRB are part of a wider framework of legislation and policy designed to improve the lives of people with mental health problems. The MHA and MHRB are part of a wider framework of legislation and policy designed to improve the lives of people with mental health problems. The MHA and MHRB are part of a wider framework of legislation and policy designed to improve the lives of people with mental health problems.

The MHA and MHRB are part of a wider framework of legislation and policy designed to improve the lives of people with mental health problems. The MHA and MHRB are part of a wider framework of legislation and policy designed to improve the lives of people with mental health problems. The MHA and MHRB are part of a wider framework of legislation and policy designed to improve the lives of people with mental health problems.