BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt

Band 15

GUILLELMUS DE LA MARE

SCRIPTUM IN PRIMUM LIBRUM SENTENTIARUM

Herausgegeben

von

Hans Kraml

MÜNCHEN 1989

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

In Kommission bei der C.H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt

Band XV

GUILLELMUS DE LA MARE

SCRIPTUM IN PRIMUM LIBRUM SENTENTIARUM

Herausgegeben
von
Hans Kraml

MÜNCHEN 1989
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI DER C.H. BECK'SCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG MÜNCHEN

Gedruckt mit Unterstützung des Bundesministeriums für Forschung und Technologie

ISBN 3 7696 9015 X

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München 1989
Satz: Studio Karin Geiss, Tutzing
Druck und Bindung: C.H. Beck'sche Buchdruckerei Nördlingen
Printed in Germany

Vorwort

Die Edition des Sentenzenkommentars von Wilhelm de la Mare möchte einen Beitrag leisten zur Erschließung der Quellen mittelalterlichen Denkens und zur Erforschung der kontroversiellen Entwicklungen des Spätmittelalters.

Herrn Professor Dr. Leo Scheffczyk möchte ich ganz besonders danken für die Aufnahme dieser Edition unter die Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Herrn Dozenten Dr. Gerhard Leibold danke ich herzlich für seine Bemühungen um die technische Durchführung der Veröffentlichung. Meinem Lehrer, Professor Dr. Vladimir Richter, danke ich für seine langjährige freundschaftliche Unterstützung. Frau Karin Geiss, Satzstudio Tutzing, verdient besondere Anerkennung für die sorgfältige Ausführung des komplizierten Satzes.

Innsbruck, im Mai 1989 H. Kraml

Inhaltsverzeichnis

Quellen und Literatur

1. Quellen 9*
   1.1 Wilhelm de la Mare 9*
   1.2 Sonstige Quellen 9*
      1.2.1 Handschriftliche Quellen 9*
      1.2.2 Gedruckte Quellen 9*
2. Literatur 10*

Einleitung

1. Leben und Werk 13*
2. Die Bedeutung Wilhelms de la Mare 15*
3. Quellen des Sentenzenkommentars 16*
4. Der Text des Sentenzenkommentars 17*
   4.1 Die Handschriften 18*
   4.2 Stemma 19*
5. Die Gestaltung des kritischen Apparats 26*
   5.1 Abkürzungsverzeichnis 27*
   5.2 Anmerkungsapparat 27*
6. Textgestaltung 27*

Die theologische Wissenschaftstheorie Wilhelms de la Mare 29*

Scriptum in primum librum 3

Index 1: Quaestiones 577

Index 2: Auctores et Scripta 589

Quellen und Literatur

1. Quellen

1. Wilhelm de la Mare

Scriptum in primum librum Sententiarum:
Todi, Bibl. Com. 59.
Florenz, Bibl. Naz. conv. soppr. A 2.727.
Florenz, Bibl. Naz. conv. soppr. F 4.729.
Toulouse, Bibl. mun. 252.
Avignon, ms. 316

2. Sonstige Quellen

2.1 Handschriftliche Quellen

Johannes Peckham, Commentum in primum librum Sententiarum, Florenz, Bibl. Naz. conv. soppr. G 4.854.
Walter von Brügge, Commentum in primum librum Sententiarum, Todi, Bibl. com. 42.

2.2 Gedruckte Quellen

Die folgende Liste enthält nur jene Werke, auf die in den Anmerkungen durch „ed.cit." verwiesen wird. Für die gesamte Quellenlage sei auf den Index: Auctores et Scripta verwiesen.

Alexander Aphrodisiensis, In Aristotelis Metaphysica Commentaria, ed. M. Hayduck, Berlin 1891 (Commentaria in Aristotelem graeca, ed. Academiae Litterarum Regiae Borussicae, vol. 1).
Algazel (Ghazzâli), Logica et Philosophia, Venedig 1505 (Nachdruck ed. Ch. Lohr, Frankfurt a.M. 1969).
Alhazen, Perspectiva, Opticae thesaurus libri 7, ed. F. Risner, Basel 1575.
Anselmus Cantuariensis, Opera omnia, ed. F.S. Schmitt O.S.B., Seckau, Rom, Edinburgh 1938–1961 (Nachdruck Stuttgart 1968).
Averroes, Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis, Venetiis apud Junctas 1562–1574 (Nachdruck Frankfurt a.M. 1962).
Avicenna, Opera, ed. Cecilius Fabrianensis, 1508 (Nachdruck Frankfurt a.M. 1961).
–, Avicenna Latinus, Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina I–IV, ed. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1977.
–, V–X, ed. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1980.
–, Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus I–III, ed. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1972.
–, IV–V, ed. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1968.
Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, ed. R. Weber, Stuttgart 1975.

Decretales Gregorii IX., ed. Aem. Friedberg, Lipsiae 1881.
Euclid, Die Elemente, übers. und hrsg. von C. Thaer, Darmstadt ^{2}1962.
Glossa ordinaria et interlinearis: Biblia cum glossa ordinaria et expositione Lyrae, Basel 1498.
Guillelmus Altissiodorensis (Auxerre), Summa aurea I, ed. J. Ribaillier, Grottaferrata 1980.
Guillelmus Alvernus (Auvergne, Parisiensis), Opera Omnia, Paris 1674 (Nachdruck Frankfurt a.M. 1963).
Isaac Israeli, De definitionibus, ed. J.T. Muckle, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge 11 (1938) 299–340.
Johannes Damascenus, Dialectica, ed. O.A. Colligan O.F.M., St. Bonaventure, N.Y. 1953.
–, De fide Orthodoxa, ed. E.M. Buytaert O.F.M., St. Bonaventure, N.Y. 1955.
Josephus Flavius, Antiquitates Judaicae. Opera, ed. B. Niese, vol. 1–7, Berlin ^{2}1955.
Liber de causis: Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis, ed. O. Bardenhewer, Freiburg i.Br. 1882 (Nachdruck Frankfurt a.M. o.J.).
Moses Maimonides, Dux perplexorum, übers. v. A. Weiss, Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, Leipzig 1923.
Petrus Heliae, Summa super Priscianum, extr. L.M. De Rijk, Logica Modernorum, vol. 2, p. 1, Assen 1967, 229–234.
Odo Rigaldi, Quaestio de scientia theologiae (= Disputatio) di Odo Rigaldi e altri testi inediti, ed. L. Sileo, Teoria della Scienza teologica, p. 2: Textus, Roma 1984.
Otto Frisingensis, Gesta Friderici I Imperatoris, MGH SS 20.
Petrus Lombardus, Sententiae in IV libris distinctae, ed. Collegii S. Bonaventurae, tom. I, Grottaferrata 1971, tom. II, Grottaferrata 1981.
Porphyrius, Isagoge, ed. A. Busse, Berlin 1887 (Commentaria in Aristotelem graeca, ed. Academiae Litterarum Regiae Borussicae, vol. 4).
Priscianus, Institutionum grammaticarum libri XVIII, Grammatici latini 2, 3, ed. H. Keil, Leipzig 1855.
Robertus Grosseteste, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln, ed. L. Baur, Münster 1912 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 9).
Robertus de Meleduno (Melun), Sententiae, vol. I, ed. R.M. Martin O.P., Louvain 1947 (Œuvres de Robert de Melun, t. III).
Roger Bacon, Opus Maius, ed. J.H. Bridges, London (Edinburgh) 1897 (Nachdruck Frankfurt a.M. 1964).
Simon Tornacensis (Tournai), Summa, ed. M. Schmaus, Rech. Théol. Anc. Méd. 4 (1932).
–, Disputationes, ed. J. Warichez, Louvain 1932.
Themistius, Libri Paraphraseos, interpr. Hermolao Barbaro, Venetiis 1499 (Nachdruck ed. Ch. Lohr, Frankfurt a.M. 1978).

2. Literatur

Berger, S., Quam notitiam linguae hebraicae habuerint christiani Medii Aevi temporibus in Gallia, Paris 1893.
Catalogue Général des manuscrits des Bibliothèques publiques des départements, t. VII: Toulouse-Nîmes, Paris 1885.
Denifle, H., Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 4 (1888) 263–311, 471–601.

Ehrle, F., Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod, in: ZKTh 37 (1913) 266–318.
Fussenegger, G., Definitiones Capituli Generalis Argentinae celebrati anno 1282, in: Arch. Franc. Hist. 26 (1933) 127–140.
Glorieux, P., Les premières polémiques thomistes: Le correctorium corruptorii „Quare", Le Saulchoir 1927 (Bibliothèque thomiste IX).
–, Non in marginibus positis, in: Rech. Théol. Anc. Méd. 15 (1948) 182–184.
von Krizovljan, H., Primordia scholae Franciscanae et Thomismus, in: Coll. Franc. 31 (1961) 133–175.
Labande, L.-H., Catalogue Général des manuscrits des Bibliothèques publiques de France. Départements, t. XXVII: Avignon, Paris 1894.
Longpré, E., Maîtres franciscains de Paris. Guillaume de la Mare O.F.M., in: La France Franciscaine 4 (1921) 288–302; 5 (1922) 289–306.
–, Art. La Mare, Guillaume de, in: Dictionnaire de Théologie Catholique 8, Paris 1924, 2467–70.
Maas, P., Textkritik, Leipzig ^{4}1960.
Pelster, F., Das Ur-Correctorium Wilhelms de la Mare. Eine theologische Zensur zu Lehren des hl. Thomas, in: Gregorianum 28 (1947) 220–235.
–, Rez. Zur Korrektorienforschung, in: Scholastik 25 (1950) 429–432.
Rashdall, H., The Universities of Europe in the Middle Ages, ed. F.M. Powicke, A.B. Emden, London 1964.
Sbaralea, J.H., Supplementum et Castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci, p. I, Roma 1908.
Schneider, Th., Die Einheit des Menschen, Münster 1973 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Neue Folge 8).
Smalley, B., The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford 1952.
Stadter, E., Die Seele als „minor mundus" und als „regnum". Ein Beitrag zur Psychologie der mittleren Franziskanerschule, in: Universalismus und Partikularismus im Mittelalter, Berlin 1968 (Miscellanea Mediaevalia 5) 56–72.
–, Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus, München 1971.
Stegmüller, F., Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi, t. 1, Würzburg 1947.
Van Ortroy, F., Analecta Bollandiana 18 (1899) 292.
Wadding, L., Scriptores Ordinis Minorum, Roma 1904.

Einleitung

1. Leben und Werk

Schon im Jahre 1921 hat Ephrem Longpré auf die Bedeutung des Sentenzenkommentars von Wilhelm de la Mare aufmerksam gemacht.[1] Nach Longprés Auffassung gehört Wilhelm de la Mare zu den bedeutenden Theologen des 13. Jahrhunderts.

Bekannt ist er durch seine Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin in dem umstrittenen „Correctorium Fratris Thomae", das von den Anhängern des Aquinaten anscheinend von Anfang an als „Corruptorium" tituliert wurde.[2]

Über die Person Wilhelms ist im übrigen relativ wenig bekannt. Ein Fixpunkt seines Lebens dürfte das Schuljahr 1274–5 sein, wo er nach weitgehend übereinstimmender Auskunft Magister Regens in Paris war.[3] Seine englische Herkunft ist unbestritten[4] und handschriftlich bezeugt.[5] Ein weiteres sicheres Datum ergibt sich aus dem Generalkapitel des Franziskanerordens in Straßburg von 1282, in dem der Generalminister Bonagratia für die Franziskanertheologen vorschreibt, die Schriften des Thomas von Aquin nicht ohne die kritischen Bemerkungen des Wilhelm de la Mare zu lesen.[6] Dabei ist unklar, ob es sich um das genannte Correctorium handelt oder um eine Vorform desselben, wie Pelster[7] annimmt. Unbeschadet der Argumente Pelsters für seine Annahme halte ich es für wahrscheinlich, daß es sich um das eigentliche Correctorium handelt. Die Argumente von Glorieux[8] dürften doch stark genug sein.

---

[1] E. Longpré, Maîtres franciscains de Paris. Guillaume de la Mare O.F.M., in: La France Franciscaine 4 (1921) 302.

Ders., Art. La Mare, Guillaume de, in: Dictionnaire de Théologie Catholique 8, Paris 1924, 2467.

[2] Vgl. Les premières polémiques thomistes: Le correctorium corruptorii „Quare", ed. P. Glorieux, Le Saulchoir 1927 (Bibliothèque thomiste IX).

[3] E. Longpré, Art. La Mare, s. Anm. 1.

[4] L. Wadding, Scriptores Ordinis Minorum, Roma 1904, 105.

[5] U.a. Todi, Bibl. Com. 141, f. 1. Siehe F. Ehrle, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod, in: ZKTh 37 (1913) 271.

[6] F. Van Ortroy, in: Analecta Bollandiana 18 (1899) 292.

G. Fussenegger, Definitiones Capituli Generalis Argentinae celebrati anno 1282, in: Arch. Franc. Hist. 26 (1933) 139.

[7] F. Pelster, Das Ur-Correctorium Wilhelms de la Mare. Eine theologische Zensur zu Lehren des hl. Thomas, in: Greg. 28 (1947) 220–235.

Ders., Rez. Zur Korrektorienforschung, in: Scholastik 25 (1950) 430 f.

[8] P. Glorieux, Non in marginibus positis, in: Rech. Théol. Anc. Méd. 15 (1948) 182–184.

Ansonsten ist über die bei Sbaralea[9] zu lesenden Angaben hinaus nur wahrscheinlich, daß Wilhelm de la Mare zu denen gehört hat, die sich im 13. Jahrhundert mit einer kritischen Ausgabe der biblischen Texte beschäftigt haben. Nach Denifle[10] hat er ein Correctorium Biblicum verfaßt, das als das gelehrteste des 13. Jahrhunderts – neben dem Gerhards von Huy – gelten kann. Die Zuschreibung des betreffenden Bibelkorrektoriums an Wilhelm de la Mare ist handschriftlich bezeugt.[11] Sicher ist, daß de la Mare in enger Verbindung mit Roger Bacon gestanden ist.[12] Roger Bacon hat nachdrücklich auf die Bedeutung des Studiums der hl. Schrift in ihrer Urform und auf die Notwendigkeit einer Verbesserung der gängigen Texte hingewiesen. Es ist recht passend, daß jemand, der sich die wissenschaftstheoretischen Auffassungen Bacons so zu eigen gemacht hat wie Wilhelm, auch für die theologische Arbeit im engeren Sinn dessen Rat beherzigt hat und sich dem Text der hl. Schrift intensiver gewidmet hat.

Nach dem Bibelkorrektorium zu urteilen, muß de la Mare zu den gründlichen Kennern des Griechischen und Hebräischen im 13. Jahrhundert gehört haben.[13] Dafür findet sich im Sentenzenkommentar und in den Quaestionen kaum ein Nachweis. Es gibt zwar Hinweise auf griechischen und hebräischen Wortgebrauch, aber keine, die auf eine gründlichere Kenntnis über das hinaus, was man etwa aus den Werken des Hieronymus kennen konnte, hindeuteten. Überhaupt habe ich den Verdacht, daß die Kenntnis des Griechischen und Hebräischen im 13. Jahrhundert nicht ganz so im argen lag, wie das immer wieder dargestellt wird. Man konnte vielleicht keine selbständigen Übersetzungen anfertigen, aber es scheint, daß der Wert und Charakter von Übersetzungen durchaus beurteilt werden konnte, jedenfalls in einem höheren Maße, als das ein heutiger Absolvent des Theologiestudiums kann. Es ist natürlich trotzdem auffällig, daß die Forderung des Konzils von Vienne (1312), an allen Universitäten Lehrstühle für Griechisch, Hebräisch und Chaldäisch einzurichten, aus Mangel an geeigneten Fachleuten nicht durchgesetzt werden konnte. Das Konzil hat sich, nebenbei bemerkt, hier offensichtlich die Forderungen Roger Bacons zu eigen gemacht.[14]

---

[9] J.H. Sbaralea, Supplementum et Castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci, Roma 1908, 340 f.

[10] H. Denifle, Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 4 (1888) 545.599.

Vgl. B. Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford 1952, 335.

[11] Einsiedeln, Bibl. mon. ms. 28 (1279).

[12] E. Longpré, s. Anm. 1. H. Denifle, s. Anm. 10.

[13] Vgl. H. Denifle, s. Anm. 10, 599. S. Berger, Quam notitiam linguae hebraicae habuerint christiani Medii Aevi temporibus in Gallia, Paris 1893, 32–45.

[14] H. Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages, ed. F.M. Powicke, A.B. Emden, vol. 1, London 1964, 566 n.; vol. 3, 161 f.

Roger Bacon, Opus Maius, ed. J.H. Bridges, vol. 1, London 1897 (repr. Frankfurt a.M. 1964) liv f.

2. Die Bedeutung Wilhelms de la Mare

Die Urteile über die Bedeutung des Wilhelm de la Mare gehen weit auseinander. Die zeitgenössischen Urteile reichen vom Vertrauensbeweis der Franziskaner auf dem Generalkapitel von Straßburg[15] bis zum Vorwurf, „corruptor veritatis" zu sein in den Correctoria corruptorii.[16] Das Urteil neuerer Forscher reicht von E. Longprés Betonung der Bedeutung des Franziskaners und der hohen Meinung, die S. Berger, H. Denifle und B. Smalley dem Bibelkorrektor de la Mare entgegenbringen, bis zur der Bemerkung eines Autors der Gegenwart, demzufolge „man bei Wilhelm den Eindruck (gewinnt), daß sich hier ein kleiner Geist an einen spekulativen Riesen heranmacht und ihm zwar überall am Zeug flickt, aber nicht in der Lage ist, auf gleicher spekulativer Ebene einen Dialog oder eine Auseinandersetzung auszutragen."[17]

Hadrian von Krizovljan[18] und im Anschluß an ihn Theodor Schneider[19] werden wohl am ehesten gerecht urteilen, wenn sie in Wilhelm de la Mare einen gründlichen, kenntnisreichen Mann sehen, der „in echter Sorge um das traditionelle Glaubenswissen sich einer Entwicklung entgegenstellte, die aufs Ganze gesehen seine Kapazität überstieg und über seinen zunächst scheinbar sehr einflußreichen Einspruch hinwegging."[20]

Außer den Urteilen von Longpré, Berger, Denifle und Smalley sind alle diese Einschätzungen ausschließlich von der Kenntnis des Correctorium Fratris Thomae bestimmt. Nun ist dieses, wie die Bemerkung des Generalkapitels von Straßburg 1282 vermuten läßt, vielleicht eher als eine franziskanerinterne Sammlung von Bedenken gegenüber dem Werk des Aquinaten zu verstehen denn als ein direkter, offizieller Angriff. Die Forderung, das Correctorium nicht durch „saeculares" vervielfältigen zu lassen, scheint mir das anzudeuten.[21] Ein offizieller Streit sollte vermieden werden, zugleich sollten die Mitbrüder aufmerksam sein, daß es nicht in allen Punkten ganz einfach ist, Thomas mit der gängigen Tradition in Einklang zu bringen. Wenn es auch de la Mare um eine Sammlung der Bedenken zu diesem Zweck gegangen sein sollte, so wäre es zu einfach, ihn auf-

---

[15] S. Anm. 6.

[16] S. Anm. 2.

[17] E. Stadter, Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus, München 1971, 244. Vgl. den ganz ähnlichen Wortlaut in: Ders., Die Seele als „minor mundus" und als „regnum". Ein Beitrag zur Psychologie der mittleren Franziskanerschule, in: Universalismus und Partikularismus im Mittelalter, Berlin 1968 (Miscellanea Mediaevalia 5) 70.

[18] H. von Krizovljan, Primordia scholae Franciscanae et Thomismus, in: Coll. Franc. 31 (1961) 162.

[19] Th. Schneider, Die Einheit des Menschen, Münster 1973 (BGPhThM NF 8) 106.

[20] Ebd.

[21] S. Anm. 6.

grund der ins Detail gehenden, auf Einzelheiten bezogenen Kritik einen kleinen Geist zu nennen. Aus seinem Sentenzenkommentar und aus der Tatsache, daß er sich mit Bibelkorrektorien beschäftigt hat, geht allerdings hervor, daß sein Hauptanliegen zweifellos nicht auf spekulativem Gebiet zu suchen ist. Theologische Probleme behandelt er nicht auf dem Boden eines philosophischen Systems, sondern mit Mitteln der Logik, Grammatik und Sprachtheorie. Dazu bekennt er sich ausdrücklich,[22] wobei er darin von Roger Bacon beeinflußt sein dürfte. Er scheint jene empirisch-analytische Haltung bevorzugt zu haben, die zum Merkmal der Einstellung angelsächsischer Denker geworden ist.

Dazu kommt seine besondere, grundsätzliche Einstellung zur Theologie, in der er von Bonaventura wohl ebenso wie von Roger Bacons Gesamtkonzeption der Wissenschaften und ihres Zusammenhangs beeinflußt ist. Wir können eine einheitliche Auffassung von diesem Zusammenhang sehen, die Robert Kilwardby, Roger Bacon und schließlich die franziskanische Schule insgesamt teilen. Diese besteht in der Art und Weise, wie alles menschliche Wissen dem Handeln, der Ethik, dem Tun des Guten zugeordnet ist.[23] Die Theologie nimmt eine eigene Stellung ein, wird aber in den Bereich der Ethik gerückt.[24] Das bringt es mit sich, daß dem spekulativen Denken ein anderer Stellenwert beigemessen wird. Es wird viel stärker das betont, was der Hinführung zum rechten Handeln dient. Diesbezügliche Überlegungen finden sich eher bei Augustinus als bei Aristoteles. Deswegen sind diese Magistri augustinisch orientiert, nicht so sehr deswegen, weil sie Aristoteles philosophisch ablehnen wollen. Dafür finden sich bei den Franziskanern allgemein, aber auch bei Wilhelm de la Mare im besonderen keine guten Anhaltspunkte außerhalb des Correctoriums, und eben dieses ist für die Einschätzung de la Mares nach dem zuvor Gesagten vielleicht doch nicht so entscheidend. Dagegen ist die positive Benützung des Averroes ein auffälliger Zug bei Wilhelm, der sich in der weiteren franziskanischen Tradition durchhält.

3. Quellen des Sentenzenkommentars

Wilhelm de la Mare stellt ein wichtiges Glied in der Entwicklung der franziskanischen Theologie dar, vor allem, glaube ich, durch die Übermittlung baconschen Gedankengutes. Sicher war er daran nicht allein beteiligt. Eine besondere, vielleicht zu wenig gewürdigte Rolle könnte John Peckham gespielt haben, der vermutlich der unmittelbare Lehrer Wilhelms war. Jedenfalls hat Wilhelm sich in

---

[22] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 8.

[23] Robertus Kilwardby, De ortu scientiarum, c. 63, n. 636 (ed. A.G. Judy, Toronto 1976, 216 f.).

[24] Roger Bacon, Opus Maius p. 7.1 (ed. Bridges, vol. 2, London 1897, 224).

vielem an Peckham orientiert. Die Zusammenhänge gehen aus dem Text des Sentenzenkommentars von Wilhelm de la Mare deutlich hervor.

Allgemein läßt sich sagen, daß Wilhelm seinen Sentenzenkommentar verfaßt hat, indem er den des Bonaventura als Grundmuster gebrauchte (das häufige „sicut in scripto" bezieht sich auf Bonaventuras Sentenzenkommentar), dazu den Kommentar des Thomas von Aquin und des Petrus von Tarantasia, der oft eine gute Abbreviation aus Thomas liefert, heranzog und schließlich die Kommentare des Walter von Brügge und John Peckham unmittelbar benützte.

Die Hauptrolle spielt nach Bonaventura eindeutig John Peckhams Kommentar. Dieser ist wiederum recht offensichtlich von Walter von Brügge, Petrus von Tarantasia, Thomas und Bonaventura bestimmt. Die durchgehenden Abhängigkeiten stehen dabei außer Zweifel, wobei die Textlage gegenwärtig noch immer nicht gestattet, die Traditionsfolge etwaiger Zwischenschritte genau zu bestimmen. Die Entwicklung der Fragestellungen und Problemlösungen ging sicher noch über einige zusätzliche Zwischenglieder.

4. Der Text des Sentenzenkommentars

Das erste Buch von Wilhelm de la Mares Sentenzenkommentar ist vollständig in fünf Handschriften überliefert: Todi, Bibl. com. 59; Florenz, Bibl. Naz. conv. soppr. A 2.727; Florenz, Bibl. Naz. conv. soppr. F 4.729; Toulouse, Bibl. mun. 252; Avignon 316. Teile von Texten finden sich noch in der Handschrift des Sentenzenkommentars von Bonaventura, Todi, Bibl. com. 39, und in der Handschrift des Sentenzenkommentars von Walter von Brügge, Todi, Bibl. com. 42. Diese Textteile sind allerdings wegen ihrer Verwandtschaft mit den vorliegenden Texten für die Herstellung des Textes kaum von Bedeutung. Eine weitere Handschrift soll sich in der Bibliotheca St.i Francisci in Bologna befunden haben,[25] andere in der Bibliotheca Medicaeo-Laurentiana in Florenz,[26] doch scheint von diesen nichts mehr bekannt zu sein. Zum zweiten Buch sind übrigens noch zwei weitere Handschriften erhalten.[27]

Die in den Handschriften Florenz A 2.727 und Toulouse 252 erhaltenen Teile des 3. und 4. Buches eines Sentenzenkommentars dürften trotz E. Longprés gegenteiliger Annahme[28] von Wilhelm de la Mare stammen. Die Begründung dafür ergibt sich aus der HS Danzig, Marienbibl. F 273 zum 2. Buch, ich kann dem aber hier nicht weiter nachgehen.

---

[25] Sbaralea, s. Anm. 9, 341.

[26] F. Stegmüller, Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi, t. 1, Würzburg 1947, 132.

[27] Danzig, Marienbibliothek F 273; Graz, Univ. 295.

[28] E. Longpré, Maîtres franciscains de Paris, s. Anm. 1, 295 n.

4.11 Todi, Bibl. com. 59 (B). – Ausgehendes 13. Jh., Pergament, 210 x 275 mm, 2 Kolumnen, von zwei Händen unbekannter Herkunft geschrieben,[29] enthält das 1. und 2. Buch. Die Handschrift stammt aus dem Franziskanerkonvent von S. Fortunat in Todi. Sie wird bereits im ersten Katalog der Bibliothek aus dem ausgehenden 13. Jh. erwähnt: „primus et secundus fratris Guillelmi de Mara et postilla fratris Johannis de Peccano super canticum in uno volumine."[30] Eine Folienzählung fehlt ursprünglich, wurde aber in neuerer Zeit nachgetragen. Auf f. 2v steht folgende Eintragung: „Iste liber est deputatus ad usum fratris Munaldi de Tuderto lectoris; quicumque eum alienaverit sine eius licentia vel furatus fuerit anathema sit. In hoc volumine continentur hii libri: primus fratris Guilgelmi de Mara super sententias, secundus eiusdem et postilla super librum canticorum fratris Johannis de Peccano."

Diese Angaben stimmen mit dem Inhalt genau überein.

Der Kommentar beginnt f. 3r wie üblich mit einem Schriftzitat: „Fecit Beseleel rationale opere polymito . . . Exod. 39.8. Certum est quod sine cognitione causarum non potest haberi perfecta cognitio causatorum ideoque . . ." Der Kommentar im Anschluß an den Prolog folgt der Distinktionen- und Quaestionenordnung des Sentenzenkommentars von Bonaventura im wesentlichen. Auf f. 83r endet der Kommentar zum ersten Buch mit den Worten: „volebant tamen eius passionem inquantum erat destructiva talis personae." Colophon: „Explicit primus Guilgelmi de Mara super sententias." Das Explicit ist von „Guilgelmi" an von anderer, aber alter Hand eingetragen. Eine Quaestionentafel zum ersten Buch fehlt, sollte aber offenbar nachgetragen werden, wie zwei leere Folien nahelegen.

Nebenbei sei bemerkt, daß das zweite Buch von anderer Hand geschrieben ist. Colophon dazu von derselben Hand: „Explicit secundus liber fratris G de Mara super sententias."[31]

4.12 Florenz, Bibl. Naz. conv. soppr. A 2.727 (F). – 14. Jh., Pergament, 2 Kolumnen, Buch 1–4. Auf dem Deckblatt steht von späterer Hand: „liber conventus sanctae crucis de Florentia Ordinis Minorum in quo continentur scripta fratris Guillelmi de Mara super primum secundum et tertium sententiarum." Der Kommentar beginnt auf f. 1r und endet f. 84r. Auf f. 84v findet sich eine Liste

---

[29] Prof. Bernhard Bischoff, München, der mir dankenswerterweise durch Vermittlung von Doz. Dr. Gerhard Leibold, München, in der Frage der Datierung und Herkunftsbestimmung Auskunft gegeben hat, bevor ich Zugang zu E. Longprés Artikel (La France Franciscaine 4) erhielt, mochte sich auf eine Herkunftsbestimmung nicht festlegen. Eine solche wird auch sonst nirgends geboten.

[30] Todi, Bibl. com. 185, f. 18v.

[31] E. Longpré, Maîtres franciscains de Paris, s. Anm. 1, 291 f.

von Lehren des Petrus Lombardus, die im 13. Jh. von den Magistri nicht gehalten wurden.[32] Die Handschrift ist von mehreren Händen italienischer Herkunft geschrieben. Einige Quaestionen, die in den anderen HSS nicht enthalten sind, sind am Rand mit g.p., einige mit n., eine mit d.d. gekennzeichnet. Welche Autoren sich hinter diesen Abkürzungen verbergen, konnte ich nicht feststellen. An den Rändern finden sich zahlreiche Notizen aus anderen Sentenzenkommentaren, von denen ich Petrus von Tarantasia mehrmals identifizieren konnte. Colophon: „Explicit liber primus."

4.13 Florenz, Bibl. Naz. conv. soppr. F 4.729 (F4). – 14. Jh., Pergament, 2 Kolumnen, Buch 1 und 2. Am Schluß des ersten Buches sind jene Quaestionen angefügt, die in Todi 59 nicht enthalten sind, wohl aber in F. Auf dem Deckblatt steht von derselben Hand wie in F dieselbe Angabe. Die Handschrift ist von einer Hand italienischer Herkunft geschrieben. Die Ränder sind gefüllt mit Notizen aus anderen Sentenzenkommentaren, besonders von Petrus von Tarantasia. Am Ende des 2. Buches steht: „Frater Petrus . . . auleta (??) studuit in isto libro" von fremder Hand. Colophon: „Explicit primus liber."[33]

4.14 Toulouse, Bibl. mun. 252 (T). – 14. Jh., Pergament, 285 mm Höhe, 2 Kolumnen von einer Hand, Buch 1–4. Die Handschrift stammt aus dem Augustinerkonvent. Ff. 1–156 enthalten den Sentenzenkommentar anonym, französische (?) Herkunft. Fol. 56 fehlt, muß aber um die Jahrhundertwende noch vorhanden gewesen sein. Der zweite Teil der HS, f. 157–235, enthält einen Kommentar zu den Sonntagslesungen des Odo von Shirton. Colophon: „Explicit primus."[34]

4.15 Avignon 316 (A). – 14. Jh., Pergament, 314 x 216 mm, 113 Folien zu 2 Kolumnen, stammt von den Dominikanern von Avignon. Die HS enthält eine Reihe von Randnotizen mit Hinweisen auf andere Autoren, Herkunft Frankreich. Colophon: „Explicit primus liber."[35]

4.2 Stemma

Das Stemma der überlieferten Handschriften ist von zwei Merkmalen gekennzeichnet. Zunächst scheiden zwei der Handschriften für die Rekonstruktion des Textes im allgemeinen aus, da sie von vorliegenden Handschriften unmittelbar abhängig sind.

---

[32] Ebd. 292.

[33] Eigene Feststellungen.

[34] Catalogue Général des manuscrits des Bibliothèques publiques des départements, t. VII: Toulouse – Nîmes, Paris 1885, 159 f.

[35] L.-H. Labande, Catalogue Général des manuscrits des Bibliothèques publiques de France. Départements, t. XXVII: Avignon, Paris 1894, 230.

4.2111 Die Handschrift Florenz F 4.729 ist eine wohl direkte Abschrift von Todi 59. Dies ist schon aus der Form der Handschrift deutlich und durch die gemeinsamen Fehler offenkundig. Gewißheit über die Abhängigkeit entsteht durch zwei Fehler, die nur durch die Vorlage Todi 59 erklärlich sind. Auf f. 7va, 4. Z. v.u. der HS Florenz, F 4.729 steht „ei commensura circuitus" innerhalb eines Zitates aus Ambrosius.[36] Dieses lautet: „Terram legimus, terram intelligimus fructiferam. Quid mihi quaerere quae sit eius mensura circuitus quam geometrae centum octoginta milibus stadiorum esse existimaverunt . . ." In Todi 59 findet sich die korrekte Version des Zitates, jedoch mit folgender paläographischer Eigentümlichkeit: Todi schreibt: „ei^{9}mēsura". Sieht man genau hin, so erkennt man, daß das Kürzel „$_{9}$" hochgestellt sein sollte, auch wenn es fast auf die Zeile hinuntergerutscht ist. Es ist ungewöhnlich groß ausgefallen, so daß man es tatsächlich auf den ersten Blick als Kürzel für „com-" lesen wird. Abgesehen von den sonstigen gemeinsamen Fehlern, die über die Abhängigkeitsverhältnisse ohnehin Klarheit ergeben würden, gibt es noch einen zweiten, ganz ähnlichen Fall, der jeden Zweifel zu beseitigen geeignet ist.

Auf f. 10vb von F 4.729 steht folgendes: „Respondeo: Usus est eorum quae sunt ad finem. Sed eorum quae sunt ad finem quaedam includunt *Christum* et contingunt et non repugnant perfectioni finis, sicut dispositiones materiae manent cum forma substantiali . . ." Das „Christum" ist offensichtlich unsinnig in diesem Zusammenhang. Tatsächlich haben alle HSS „ipsum", gemeint ist „ipsum finem", und gerade das, nämlich daß in manchen Fällen Mittel und Ziel zusammenfallen können, soll gesagt werden. Die Lesart „Christum" ergibt sich wieder aus Todi 59 durch einen paläographischen Zufall. „Ipsum" und „finis" stehen so untereinander, daß sich folgender Fall ergibt: / / $\begin{matrix} \text{ip̄m} \\ \text{finis} \end{matrix}$. Der i-Strich der zweiten Silbe von „finis" läuft so durch das „i" von ipsum, wobei dessen i-Strich durch den Troncatur-Strich über „ipsum" verdeckt wird, daß man fast unweigerlich „xp̄m" liest, was natürlich „Christum" bedeutet. Wenn man aufmerksam geworden ist und genau hinsieht, besteht kein Zweifel, daß bei Todi „ipsum" zu lesen ist.

Zusammen mit den übrigen Beobachtungen ist völlig klar, daß hier eine direkte Abhängigkeit vorliegt. Ich meine sogar, daß die Annahme wohlbegründet ist, Todi sei die unmittelbare Vorlage von F 4.729. Jedenfalls scheidet diese Handschrift somit als Textzeuge aus.

4.2112 Derselbe Fall liegt bei der HS Avignon 316 vor. Diese ist abhängig von Toulouse 252. Das ergibt sich daraus, daß Avignon sämtliche Fehler von Toulouse, insbesondere Homoioteleuta, hat, wobei Avignon zum Teil sehr sorgfältig geschrieben ist und manchmal, vor allem bei Zitaten, aber auch bei offen-

[36] Ambrosius, In Hexaemeron 6, c. 2, n. 6–7 (PL 14,244).

kundigen Fehlern von Toulouse, richtig korrigiert und konjiziert. Trotzdem hat Avignon eine Reihe zusätzlicher Eigenfehler, die eine umgekehrte Abhängigkeit ausschließen, wobei Abhängigkeit auf jeden Fall vorliegt. Das wird dadurch bewiesen, daß Avignon eine ganze Seite, nämlich f. 6v von Toulouse ausgelassen hat. Fol. 6rb schließt bei Toulouse mit den Worten: „. . . quod dicit Ambrosius", f. 7ra beginnt mit „. . . ad intelligentiam scripturae . . ." Bei Avignon, 5vb, steht: „. . . quod dicit Ambrosius ad intelligentiam scripturae . . ." mitten in der Zeile. Der ganze Abschluß von Quaestio 7 des Prologs und der Beginn von Quaestio 8 fällt dadurch aus, der Text von Avignon ist völlig unverständlich, was diesmal dem Schreiber einfach entgangen zu sein scheint. Es ist jedenfalls klar, daß Avignon von Toulouse abhängig ist. Wahrscheinlich war auch hier Toulouse die direkte Vorlage von Avignon.

Somit bleiben für die Rekonstruktion des Textes drei Zeugen übrig. Zunächst ist die Frage zu klären, ob diese Zeugen auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehen. Die positive Antwort fällt nicht schwer, denn alle drei bieten denselben Text, abgesehen von den Zusätzen bei F, die aus anderen Quellen in die HS eingeflossen sind. Jener Text, der bei allen drei Zeugen gemeinsam ist, hat zweifellos einen gemeinsamen Ursprung, wie die nicht unbeträchtliche Zahl gemeinsamer Fehler aller drei Zeugen zeigt.

4.212 Die gemeinsamen Fehler der Textüberlieferung

Prol. Prooem. l. 231 virtus *corr.*, nitus BFT
q. 2, l. 13 gratia *corr.*, generis BFT
q. 3, a. 1, l. 121–2 attribuitur *corr.*, attribuuntur BFT
l. 155 efficientis *corr.*, efficiens BFT
a. 2, l. 374 credere *corr.*, credibile BFT
q. 4, l. 8 nervorum *corr.*, minorum BT, meritorum F
q. 8, l. 15 nervorum *corr.*, numerorum BFT
l. 23–4 potentiaeque numerorum *corr.*, possibileque numerorum BF, possibile quia minorum T
l. 31 grammaticarum: *sic* BFT, *sed cf.* Roger Bacon, Opus maius p. 2, c. 3 (ed. cit. suppl. 41): grammaticorum.
q. 9, l. 9 consequentia *corr.*, omnia BF, communia T
l. 22 praeponis *corr.*, praepositionis BFT
l. 35 tam *corr.*, tamen BFT
l. 103 quod *om.* BFT
D. 1, q. 1, l. 25 dicentem *corr.*, dicentis BFT
D. 2, q. 3, l. 6 Richardus *corr.* (*sec.* A), respondetur BFT
D. 3, q. 4, l. 9 paternum intellectum *corr.*, primum intellectum B, pretium intellectui F, praemium intellectum T
q. 5, l. 38 grossior *corr.*, grossus B, grossius FT

		l. 55	distinguente: ad *add.* BFT
	q. 7,	l. 61	substantialis *corr.* (*sec.* A), accidentalis BT, actualis F
D. 6,	q. 2,	l. 27	dividitur *corr.* (*sec.* A), dicitur BF, dici debet T
D. 8,	p. 1,		
	q. 3,	l. 19	de *om.* BFT
	q. 4,	l. 51	natura *corr.* (*sec.* A), nata BFT
	p. 2,		
	q. 3,	l. 8	hoc *corr.*, haec BFT
	q. 4,	l. 100	praeterea *corr.* (*sec.* A), prima BFT
D. 10,	q. 2,	l. 29	confirmari *corr.*, confirmatur BFT
D. 14,	q. 1,	l. 25	aeternum *corr.*, externum BF, *om.* T
	q. 3,	l. 9	est *corr.*, sunt BFT
		l. 15	sancti *corr.*, sanctus BFT
D. 15,	q. 5,	l. 34	quid *corr.*, quod BFT
D. 16,	q. 1,	l. 40	corporum *corr.*, coram BFT
D. 17,	q. 2,	l. 25	non *om.* BFT
	q. 3,	l. 26	acquisita *corr.* (*sec.* F4), acquisito BFT
D. 18,	q. 3,	l. 24	Sed . . . noster[2] *coni., om. (forte hom.)* BFT
D. 19,	p. 2,		
	q. 5,	l. 87	intellectum[2] *corr.*, intelligens BT, intellectus F
D. 22,	q. 3,	l. 5	quid *corr.*, quod BFT
	q. 5,	l. 48	sententia *corr.*, sapientia BFT
D. 24,	q. 1,	l. 40	modum: in *add.* BFT
	q. 2,	l. 51	non *om.* BFT
	q. 7,	l. 8	nomina *corr.*, non BFT
D. 27,	q. 2,	l. 58	non *corr.*, vel B, nihil FT
	q. 8,	l. 5	quid *corr.*, quod BFT
D. 29,	q. 1,	l. 15	Metaphysicae *om.* FT, *spatium* B
	q. 2,	l. 7	essentialiter *corr.*, aeternaliter BFT
D. 30,	q. 1,	l. 43	relativa *corr.*, relative BFT
D. 31,	q. 7,	l. 145	unitas[3] *corr.*, veritas BFT
D. 33,	q. 1,	l. 47	Praepositino *corr.*, proposito B, propositino FT
D. 34,	q. 4,	l. 32	alii *corr.*, aliae BFT
D. 35,	q. 1,	l. 27	auctoritate *corr.*, auctoritati BFT
	q. 2,	l. 23	imitabilitatis *corr.*, immutabilitatis BFT, imitatis *mg.* F
D. 37,	q. 9,	l. 18	metaphorice *corr.*, metaphysice BFT
		l. 20	metaphorica *corr.*, metaphysica BFT
D. 38,	q. 4,	l. 44	si *om.* BFT
	q. 5,	l. 16	mutabilis *corr.*, immutabilis BFT
D. 39	q. 1,	l. 8	produceret *corr.*, perduceret BFT
D. 41,	q. 2,	l. 49	illud: quod *add.* T, *add. et exl.* B, quaerere *add.* F

	q. 6,	l. 8	scientia[2] *corr.*, essentia FT, *om.* B
D. 42,	q. 2,	l. 36	volibile *corr.* (*sec.* F4), voluntate F, volubile BT
D. 44,	q. 2,	l. 30	quoniam *corr.*, quam BFT
	q. 3,	l. 13	potest[2]: aliquid *add.* F, *add. et exp.* BT
D. 45,	q. 1,	l. 9	amittendum *corr.*, admittendum BFT
		l. 10	amittit *corr.*, admittit BT, armittit (?) F
D. 46,	q. 1,	l. 13	multi *corr.*, multo BFT
	q. 4,	l. 40	non[1] *om.* BFT
D. 48,	q. 1,	l. 40	opinionis *corr.*, oppositionis BFT

Diese Fehler zeigen jedenfalls, daß es für den Text des Sentenzenkommentars einen gemeinsamen Ausgangspunkt gibt. Nachdem das geklärt ist, stellt sich die Frage, ob es Anhaltspunkte für die Verwandtschaft der Textzeugen gibt.

4.22 Bindefehler der Textüberlieferung

Eine ganze Reihe gemeinsamer Fehler zeigt das zweite Merkmal der Textüberlieferung an. Es liegt der klassische Fall einer doppelten Hauptspaltung vor. Ich gebe im folgenden eine Liste dieser Fehler an.

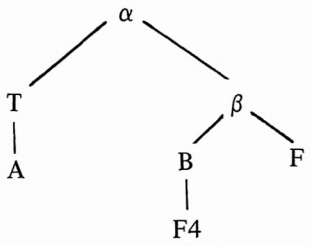
Prol. Prooem.		l. 59	vobis: verbis BF
		l. 99	Quomodo: quando BF
		l. 128	tibi: te BF
		l. 130	qui: quod BF
			tibi: te BF
		l. 158	denominari: denotari BF
	q. 7,	l. 52	animal: alius BF
D. 4,	q. 2,	l. 53	sicut: sic BF
	q. 3,	l. 11	corruptibili: corporali BF
			incorruptibili: incorporali BF
		l. 12	incorruptibilis: incorporalis BF
D. 6,	q. 3,	l. 16	dicunt: dividunt BF
	q. 4,	l. 25	impossibilitate: impotestate BF
D. 8,	p. 1,		
	q. 2,	l. 38	dico *om.* BF
	p. 2,		
	q. 1,	l. 9	omnibus: pluribus BF
		l. 14	dividitur: dicitur BF
		l. 45	unitate: unione BF
	q. 2,	l. 44	defectus: deficiens BF
	q. 3,	l. 46	est[2]: est *add. (ditt.)* BF
		l. 105	et speciei: sed species BF
	q. 4,	l. 116	nec: cum BF

l. 133 multiplicantur: multiplicatur BF
l. 136 solis: solum BF
q. 5, l. 17 Si^2: sed BF
l. 86 plus: prius BF
D. 9, q. 2, l. 29 Arrius: Arrianus BF
l. 55 quod *om.* BF
l. 57 cuius: est BF
l. 65 quia *om.* BF
D. 10, q. 2, ll. 1–24 *om.* BF
D. 11, q. 1, l. 11 si *om.* BF
q. 3, l. 36 sint: sunt BF
D. 12, q. 2, l. 15 inseparabilibus: separabilibus BF
D. 13, q. 3, l. 52 Ait: aut BF
D. 14, q. 4, l. 17 inhabitantis: inhaerentis BF (*cf.* John Pekcham, In Sent. 1, d. 14, q. 3 (47va)).
D. 15, q. 5, l. 14 nomen *om.* BF
D. 16, q. 2, l. 24 quem: quae BF
D. 17, q. 1, l. 66 a: et BF
l. 118 tantum: unum BF
q. 4, l. 20 propria: praeterea BF
l. 44 habeant: habet BF
l. 46–7 pertineant: pertineat BF
l. 51 res . . . speciebus *om. (hom.)* BF
q. 5, l. 29 corruptibile: corporale BF
l. 32 radicationem: radiationem BF
l. 41 quae: quam BF
l. 73 quod^2: quando BF
q. 8, l. 34 praeparat: separat BF
q. 9, l. 18 iterum: item BF
l. 60 magis: magne BF
D. 19, p. 1,
q. 1, l. 55 conterminatio: continuatio BF
l. 56 paenultimam: plenam BF
p. 2,
q. 5, l. 36 pictus: non *add.* BF
D. 21, q. 2, l. 25 non: vel BF
D. 22, q. 1, l. 59 secundum: scilicet BF
q. 5, l. 73 sit: sicut BF
D. 24, q. 2, l. 6 positive: privative BF
l. 29 virtutem: veritatem BF
q. 4, l. 14 Quid: qui BF

q. 5, l. 34 ut *om.* BF
D. 25, q. 3, l. 13 nominis: et rationis *add.* BF
D. 27, q. 3, l. 36 cuius: cuiusmodi BF
D. 28, q. 1, l. 10 Augustinum: dicitur *add.* BF
q. 2, l. 36 et: ex BF
D. 29, q. 4, l. 37 praedicentur: praedicatur BF
D. 30, q. 3, l. 94 creationem: creationi BF
q. 4, l. 71–2 Praedicamentis: praedictis BF
D. 31, q. 1, l. 12 conterminatum: continuatum BF
q. 7, l. 139 illud *om.* BF
D. 32, q. 2, l. 48 essentiale: notionale BF (vel essentiale *mg.* B)
l. 51 potest: pater BF
q. 3, l. 31 sicut: sic BF
D. 33, q. 4, l. 46 imaginemur: imaginemus BF
D. 35, q. 3, l. 30 divini: divinum BF
l. 31 ab ente: habente B, habens F
l. 46 simpliciter: similiter BF
q. 6, l. 22 cognoscuntur: cognoscitur BF
D. 36, q. 3, l. 29 quare: quia BF
D. 37, q. 7, l. 8 quod[1]: quid BF
q. 9, l. 112 inclinationem: inchoationem BF
l. 149 electionem: affectionem BF
l. 161 motus: motum BF
D. 38, q. 5, l. 47 futura: finita BF
D. 39, q. 3, l. 68 veritate: unitate BF
l. 72 veritate: unitate BF
q. 6, l. 30 quod: quoniam BF
D. 41, q. 2, l. 34 hoc: haec BF
q. 5, l. 9 convenit: commune BF
D. 42, q. 1, l. 18 qui: quia BF
q. 5, l. 42 potentiam: positionem BF
D. 44, q. 3, l. 40 magis: magister BF
D. 45, q. 2, l. 48 indigentem: indigens BF

Auch wenn jeder einzelne dieser Bindefehler nicht viel zu sagen vermöchte, ergibt doch die Summe eine ausreichende Begründung für die Annahme, daß B und F eine gemeinsame Vorlage haben, von der T unabhängig ist. Die wenigen Fehler, die F und T bzw. B und T gemeinsam haben, sind wohl als Fehler des Archetyps zu betrachten, die jeweils von der Handschrift, welche die richtige Lesart bietet, korrigiert worden sind. Die gemeinsame Vorlage für alle drei Handschriften, den Archetyp, nenne ich α, die gemeinsame Vorlage von F und B, den

Hyparchetyp, nenne ich β. Damit ergibt sich folgende Beziehung zwischen den Handschriften:



Unter dieser Annahme, nämlich daß T von den beiden anderen Textzeugen unabhängig ist, während diese eine gemeinsame Vorlage, eben den Hyparchetyp β besitzen, sind sämtliche Varianten von T, auch die Fehler, in den kritischen Apparat aufgenommen worden, ebenso wie jene Varianten und Fehler, die F und B gemeinsam sind. Ausgeschieden wurden Sonderlesarten und Eigenfehler von F und B, wenn jeweils B oder F mit T den Text gemeinsam haben.[37] Wenn B und F eine Lesart besitzen, die von T abweicht, dieser aber gleichwertig ist, wurde die Lesart von B und F in den Text aufgenommen. Das ist eine Konzession an das Mehrheitsprinzip, bedeutet aber zugleich den Anschluß an die älteste erhaltene Handschrift B. Jedes andere Auswahlkriterium wäre mindestens ebenso willkürlich und könnte zu einer Kontamination führen, die jedenfalls nicht im Sinn textkritischer Arbeit sein kann. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß Wilhelm de la Mare selbst zu anderen Lösungen geneigt haben hätte können. Das zu beurteilen übersteigt die Möglichkeiten textkritischer Arbeit.

5. Die Gestaltung des kritischen Apparats

Der kritische Apparat ist grundsätzlich negativ gestaltet, jedoch positiv zu lesen. Wo eine Variante angegeben ist, ist die Lesart des Lemmas jene der nicht genannten Textzeugen. Für die Erstellung des Apparates habe ich mich an die Form gehalten, die in den meisten gegenwärtigen Editionen bevorzugt wird.

Als Eigenheit ist zu beachten, daß ich das Transpositionszeichen zwar gewöhnlich hinter das Lemma gestellt habe, was bedeutet, daß der im Apparat angegebene Textzeuge die im Lemma enthaltene Wortfolge umstellt, in manchen Fällen habe ich aber das Transpositionszeichen vorangestellt. In diesen Fällen ist die im Apparat angegebene Wortfolge jene des Textzeugen. Dies erleichtert und verkürzt in manchen Fällen die Gestaltung des Apparats. Mißverständnisse sind kaum zu befürchten.

---

[37] P. Maas, Textkritik, Leipzig [4] 1960 (8. c. 2.), 7.

Das Ende eines Lemmas ist außer im Fall von Transpositio und Omissio durch einen Doppelpunkt angegeben.

5.1 Abkürzungsverzeichnis

abbr.	Abbreviatio
add.	Additio
cf.	Confer
cod.	Codex
codd.	Codices
coni.	Coniectura
corr.	Correxi
exl.	Exlineavit
exp.	Expunxit
lin. (= *l.*)	Linea
ll.	Lineae
mg.	In margine
om.	Omissio
p.	Post
praem.	Praemittit
tr. (= *trp.*)	Transpositio
v. (= *vid.*)	Vide
F^c	Versio secundum correctionem in codice F
F*	Versio ante correctionem in codice F

5.2 Anmerkungsapparat

Der Anmerkungsapparat ist so kurz und einfach wie möglich gehalten. Die Editionen, auf die in den Anmerkungen durch „ed. cit." verwiesen ist, werden im Quellenverzeichnis angegeben. Im allgemeinen habe ich mich an die Gepflogenheiten gehalten, die bei derzeitigen Editionen, etwa im Franciscan Institute of St. Bonaventure, N.Y., üblich sind. Auf Bandangaben habe ich bei mehrbändigen Editionen verzichtet, wenn die zitierte Stelle aufgrund des Titels oder der sonstigen Angaben ohnehin auf jeden Fall auffindbar ist.

6. Textgestaltung

Der Text ist, soweit dies irgendwie möglich war, ohne Eingriffe aus den Handschriften übernommen. Manche Sätze sind deswegen elliptisch geblieben, wenn

nur der Sinn klar ist. Auch Abweichungen gegenüber dem klassischen Latein, die dort als Fehler gelten, habe ich nicht korrigiert, wenn sie eine regelmäßig auftretende Erscheinung darstellen. Vom Standpunkt der Philologie des mittelalterlichen Latein gilt dies, wie ich unterrichtet wurde, als erwünscht.

Wo es unbedingt nötig war, ein Wort einzufügen, das in keinem Textzeugen aufscheint, habe ich dieses in einfache Klammern gesetzt, einmal ist ein ganzer Teilsatz auf diese Weise hinzugefügt worden, weil ohne diesen der Text unsinnig wäre. Diese Hinzufügung ist durch Rückgriff auf den korrespondierenden Text bei Bonaventura abgesichert.

Die Zeichensetzung, vor allem bei den Beistrichen, ist sehr sparsam gehandhabt. Wo es grammatikalisch möglich und sinnvoll ist, habe ich Punkte gesetzt. Vor satzeinleitenden Konjunktionen habe ich gewöhnlich auf Beistriche verzichtet. Vielleicht ist im Gegensatz zu manchen anderen Editionen hier des Guten zu wenig geschehen, ich glaube aber, daß die grammatikalische Eigenart des Latein Interpunktionen ohnehin kaum erforderlich macht.

Sämtliche Überschriften sind vom Herausgeber hinzugefügt.

Die theologische Wissenschaftstheorie Wilhelms de la Mare

1. Einleitung

Liest man den ganzen Sentenzenkommentar des Wilhelm de la Mare, so wäre es offensichtlich eine Übertreibung, wenn man die Auffassung verträte, de la Mare sei ein besonders origineller und eigenständiger Theologe gewesen. Die Untersuchungen zu den Quellen seines Kommentars zeigen ausreichend deutlich, daß er seine Sentenzenvorlesungen als Information für Studierende konzipiert hatte, durch die ein Überblick über die wichtigsten theologischen Themen seiner Zeit gewährleistet werden sollte. Vermutlich dürfte das auch der eigentliche Zweck der ganzen Unternehmung der Kommentierung der Sentenzen des Petrus Lombardus gewesen sein. Ein Student sollte durch die Sentenzenvorlesung einen Überblick über die theologischen Problemstellungen seiner Zeit erhalten und die wesentlichen Informationen über das, was den Inhalt des katholisch-christlichen Glaubens ausmacht, entnehmen können. Der Sentenzenkommentar mag somit nicht das Gebiet gewesen sein, auf dem sich die eigenständige theoretische Leistung eines Theologen am besten zeigen konnte.

Andererseits hatte ein Theologe in diesen Sentenzenvorlesungen die Aufgabe zu zeigen, daß er die aktuellen Fragestellungen seiner Zeit zu meistern imstande war. Es kam ganz sicher nicht darauf an, besondere spekulative Fähigkeiten unter Beweis zu stellen. Vielmehr sollte ein Sentenzenkommentar zeigen, daß der Vorlesende das Glaubensgut den Anforderungen entsprechend darstellen konnte. Es ist heute noch ein Rätsel, und es mag ein Rätsel bleiben, weshalb ausgerechnet der „Liber Sententiarum" des Petrus Lombardus als Grundlage für diese Aufgabe dienen sollte. Die sehr zufällige Rolle des Alexander von Hales ist in diesem Zusammenhang weitgehend bekannt. Der Zufall wollte es – wenn man eine derart unsinnige Formulierung einmal hinnimmt –, daß seine „Glossa" zu Petrus Lombardus eine ganze Reihe von Nachahmern fand und schließlich zur Standardliteratur wurde.

Der Arbeit von Leonardo Sileo[1] ist es zu verdanken, daß die Entwicklung der Sentenzenkommentierung deutlicher als bisher aufgehellt wurde. Wenn ich recht sehe, ist die eigentliche Leistung eben bei dem von Sileo behandelten Odo Rigaldi zu suchen. Er hat nicht nur einen Sentenzenkommentar verfaßt, sondern sich mit der Problematik der theologischen Wissenschaftstheorie in einer Weise be-

[1] L. Sileo, Teoria della scienza teologica. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230–1250), 2 vol., Roma 1984.

faßt, die für die spätere hochmittelalterliche Theoriebildung richtungweisend werden sollte.

Es ist nun eine vertraute Tatsache, daß nicht immer derjenige, der eine wissenschaftliche Methode ausgezeichnet zu handhaben versteht, auch schon derjenige sein muß, der über diese Methode am besten Auskunft zu geben imstande ist. So können wir beobachten, daß die Theologen des 13. Jh. weitgehend eine gemeinsame theologische Methode besaßen. Gleichzeitig läßt sich unschwer feststellen, daß die Auffassungen über den Charakter dieser Methode keinesfalls gleichförmig sind. Die tatsächliche Vorgangsweise bei Johannes Bonaventura und Thomas von Aquin ist sehr ähnlich, trotzdem gilt es als ausgemacht, daß man die beiden herausragenden Theologen des 13. Jh. sehr verschieden charakterisieren kann.

Dem Fall einer namentlichen Auseinandersetzung mit einem Zeitgenossen begegnet man bis in die 70er Jahre des 13. Jh. fast nicht. Thomas von Aquin verwendet in seinem Sentenzenkommentar offensichtlich manches aus Bonaventura. Doch obwohl er nicht mit allem einverstanden ist, was Bonaventura vertritt, wird dieser praktisch nirgends angegriffen, schon gar nicht namentlich. Es werden ältere Positionen herangezogen und abgelehnt, Zeitgenossen scheinen jedoch nicht zu den identifizierbaren Gegnern zu gehören. Diese Haltung läßt sich auch bei Wilhelm de la Mare feststellen. Wilhelm ist bereit, sowohl die Auffassungen des Bonaventura wie solche von Thomas oder Petrus von Tarantasia abzulehnen, ich finde aber keinen Fall einer namentlichen Auseinandersetzung mit diesen, noch weniger mit seinen unmittelbaren Zeitgenossen John Peckham oder Walter von Brügge. Da diese Ordensmitbrüder sind, ist das vielleicht ohnehin nicht zu erwarten. Aber es lassen sich auch keine Anhaltspunkte für polemische Auseinandersetzungen mit zeitgenössischen Dominikanern oder Weltgeistlichen finden. Der Ton des Sentenzenkommentars ist völlig friedlich, was mir überhaupt ein Charakterzug de la Mares zu sein scheint. Zur Stellung des „Correctorium fratris Thomae" ist gerade unter dieser Rücksicht zu sagen, daß man nicht vergessen darf, daß dieses Correctorium eine franziskanerinterne Sammlung von Bedenken sein sollte, die sich auf die „Summa Theologiae" und einige weitere Werke sowie neun Stellen aus dem Sentenzenkommentar des Thomas von Aquin beziehen.[2]

Wenngleich de la Mare mithin vermutlich nicht übermäßige Originalität für sich beanspruchen kann, ist doch seine theologische Einleitungslehre ein Kapitel für sich.

---

[2] F. Ehrle, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod, in: ZKTh 37 (1913) 272.

G. Fussenegger, Definitiones Capituli Generalis Argentinae celebrati anno 1282, in: Arch. Franc. Hist. 26 (1933) 139.

F. Pelster, Declarationes Magistri Guilelmi de la Mare O.F.M. de variis sententiis S. Thomae Aquinatis. Op. et Text. Ser. Schol. 21, Münster 1956, 7.

Solange die Quellenlage nicht besser offengelegt ist, kann man der Auffassung sein, daß de la Mare eine sehr eigenständige Ansicht über den wissenschaftlichen Charakter der Theologie vertreten hat.[3] In diesem Zusammenhang scheint es mir möglich zu zeigen, daß um die Zeit, in der de la Mare seinen Sentenzenkommentar verfaßte, ein echtes Methodenbewußtsein in der Theologie auftritt. Mangels Quellen ist es mir nicht möglich, in irgendwelche Prioritätsdebatten einzutreten. Die Frage aber, welche Philosophie – gemeint im Sinn von Einzelwissenschaft[4] – mehr der Erläuterung der heiligen Schrift diene, und ihre Beantwortung lassen ein Bewußtsein um die formale Methodik der Theologie erkennen, das nicht selbstverständlich war.

2. Der Wissenschaftscharakter der Theologie

In der ersten Hälfte des 13. Jh. wird nach aristotelischem Muster der Wissenschaftscharakter der Theologie nach den vier Ursachen, wie sie Aristoteles als vier Fragerichtungen eingeführt hatte, behandelt. Dieses Schema findet sich bei Bonaventura als direkter Vorlage für Wilhelm, es findet sich etwa gleichzeitig mit Bonaventura in Oxford bei Richard Fishacre und Robert Kilwardby[5], seine Struktur läßt sich aber auch noch bei Zeitgenossen Wilhelms finden[6], und Wilhelm selbst verwendet es mindestens in seinem Prooemium zum Prolog des Sentenzenkommentars ganz explizit.[7]

De la Mare macht in der Durchführung mit der Causa efficiens kurzen Prozeß. Urheber der Sentenzensammlung ist Petrus Lombardus.[8] In den wissenschaftstheoretischen Überlegungen taucht dieses Problem nicht mehr auf. Zu diesem Thema gibt es auch in allen übrigen Sentenzenkommentaren nur sehr oberflächliche Betrachtungen, so daß es hier übergangen werden kann.[9] Das bedeutet natürlich nicht, daß die Problematik nicht weiter bedeutsam wäre. Es spielen hier die Probleme der Schriftinspiration und des kirchlichen Lehramtes eine Rolle, aber diese Themen sind theologischer Natur und können vom Philosophen mit Fug und Recht an die zuständige Adresse weitergegeben werden.

Die erste Frage, die gewöhnlich gestellt wird, wenn ein Sentenzenkommentar begonnen wird, lautet, ob die Theologie überhaupt eine Wissenschaft sei. Bonaventura – als Hauptquelle Wilhelms – stellt diese Frage nicht. Sie wird je-

[3] U. Köpf, Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert, Tübingen 1974, 112.

[4] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 8, S. 43–5. Vgl. Köpf, Anm. 3, 40.

[5] Robert Kilwardby, De natura Theologiae, 7. Richard Fishacre, ebd.

[6] John Peckham, In Sent. 1, Prol. prooem. Vgl. Water von Brügge, In Sent. 1, Prol.

[7] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. prooem., S. 3, ll 8–18.

[8] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. prooem., S. 3 f., ll 19–44.

[9] Vgl. aber Petrus de Trabibus, ed. cit.

doch von Petrus von Tarantasia gestellt, sie findet sich in der Summa Halensis und bei Odo Rigaldi, und zwar immer zu Beginn der theologischen Einleitungslehre,[10] und bei Thomas[11].

Die Fragestellung selbst ist ihrer Form nach bei den Theologen des 13. Jahrhunderts weitgehend ähnlich. Es tauchen immer wieder die gleichen Pro- und Contra-Argumente zum wissenschaftlichen Charakter der Theologie auf. Gegen ihre Wissenschaftlichkeit spricht, daß sie nicht, wie Aristoteles es fordert,[12] vom Allgemeinen handelt, sondern von einzelnen Ereignissen und Handlungen von Menschen. Außerdem sind ihre Grundlagen nicht voll einsichtig, sondern müssen geglaubt werden. Die Theologie will auch nicht in erster Linie einen Habitus des Wissens erzeugen, sondern Glauben.

Für die Wissenschaftlichkeit der Theologie spricht, daß das, was von Gott geoffenbart ist, sicherer gewußt wird als das, was durch menschliche Forschung erkannt wird. Die Theologie vermittelt ein Wissen um das, wodurch der Glaube hervorgerufen, gestärkt und verteidigt wird.[13] In diesem Sinn ist sie wiederum Wissenschaft.

2.1 Wissen und Wissenschaft

Auffällig ist in allen mittelalterlichen Abhandlungen zur Wissenschaft, daß durch die zufällige Gleichheit des Wortes ‚scientia' für ‚Wissen' und ‚Wissenschaft' leicht Unklarheiten auftreten. Diese Unklarheiten werden noch dadurch verstärkt, daß nicht immer deutlich unterschieden wird zwischen der Theologie, wie sie an der Universität gelehrt wird mit ihrer spezifischen Vorgangsweise, und dem, was in der Heiligen Schrift steht. Beides, die Heilige Schrift und die Tätigkeit des Magisters der Theologie, wird als Theologie bezeichnet. Nun ist aber das, was in der Heiligen Schrift steht, sicher nicht Theologie im strengen Sinn, auch wenn man natürlich verschiedene Theologien bei einzelnen Redaktoren innerhalb der Heiligen Schrift unterscheiden kann und muß. Jedenfalls handelt es sich nicht um Wissenschaft. Es wird jedoch innerhalb theologischer Überlegungen kaum bestritten werden, daß aus der Heiligen Schrift Wissen erworben werden kann, insbesondere Wissen um das, was Gott von sich geoffenbart hat.

Allerdings ist das nicht gerade das, was im philosophischen Sinn als Wissen erwartet wird. In diesem Sinn wird seit dem Mittelalter unterschieden zwischen Wissen im engeren Sinn, scientia „secundum quod proprie accipitur, sic est nomen habitus habentis certitudinem, in quam potest ipsa ratio sive intellectus

---

[10] Alexander de Hales, Summa theologica, Tr. intr. q. 1, c. 1. Odo Rigaldi, ed. cit. 5. Petrus von Tarantasia, In Sent. 1, Prol. q. 1, a. 1.

[11] Thomas von Aquin, In Sent. 1, Prol. q. 1, a. 3, qca. 2.

[12] Aristoteles, Anal. Post. 1, c. 31 (87b38). Eth. Nic. 6, c. 6 (1140b31). Anal. Post. 2, c. 19 (100a9).

[13] Augustinus, De trin. 14, c. 1, n. 3 (PL 42,1037).

noster de se, et sic est nomen habitus acquisiti. Hoc modo dicta ‚scientia', dico quod theologia non est scientia,"[14] und Wissen im weiteren Sinn, das „communiter omnis intellectiva cognitio certa"[15] ist. Wissen im ersten Sinn wird durch die dem menschlichen Verstand eigenen Möglichkeiten erworben, von Wissen im zweiten Sinn läßt sich auch dort sprechen, wo eine sichere Erkenntnis aus Quellen erworben wird, die nicht unmittelbar mit dem menschlichen Verstand gegeben sind, also etwa durch Autorität, im besonderen Fall eben durch die Autorität Gottes.

Der Hintergrund dieses Verständnisses von Wissen stammt natürlich von Aristoteles, nach dessen Auffassung ein Wissen entweder in der Einsicht in offenkundige Zusammenhänge oder in Sätzen, die aus solchen deduktiv gewonnen sind, besteht.[16] Aristoteles macht die Zusatzforderung, daß ein Sachverhalt, der auf diese Weise behauptet wird, nur dann als gewußt betrachtet werden kann, wenn er auch tatsächlich besteht.[17] An diesen zweiten Punkt – der übrigens auch von der modernen epistemischen Logik hervorgehoben wird[18] – schließt sich die theologische Argumentation an. Dabei wird davon ausgegangen, daß das, was Gott von sich mitteilt, insofern es Mitteilung Gottes ist, eo ipso wahr ist.

Natürlich entsteht hier notgedrungen die Frage, woher man wissen könne, daß etwaige Äußerungen vor allem der Bibel tatsächlich Mitteilungen Gottes sind. Ich bitte jedoch jeden, der hier Bedenken hat, das „insofern" zu beachten. Es kann in diesem Moment die Aufgabe suspendiert werden zu begründen, daß die Auskünfte der Bibel tatsächlich Offenbarungen Gottes sind. Es muß auch beiseitegelassen werden anzugeben, was das genau bedeutet. Hier genügt folgende Feststellung: Wenn jemand etwas ehrlicherweise über sich äußert, wenn man annehmen kann, daß der sich Äußernde sich nicht über sich selbst täuscht – eine Annahme, die man im Fall Gottes machen kann, ohne sich auf erkenntnistheoretische Probleme zu versteifen, da es nicht auf das Wort „Gott" ankommt, weil man auch von mir vorübergehend annehmen könnte, daß ich mich nicht über mich selbst täusche – und wenn man zugesteht, richtig verstanden zu haben, was der sich Äußernde sagt, dann kann man in der Tat wissen, wie es um den sich Äußernden in der relevanten Hinsicht steht. Viel mehr kann ein Philosoph, der solche Themen zu untersuchen sich vorgenommen hat, zunächst nicht leisten. Freilich wird die Frage der Geltung solcher Annahmen eigens zu stellen sein. Ohne die Problemstellung verstanden zu haben, ist aber eine solche Auseinandersetzung nicht zielführend.

---

[14] Odo Rigaldi, ed. cit. 11.
[15] Ebd.
[16] Aristoteles, Anal. Post. 1, c. 2 (71b26–9).
[17] Ebd. (71b25).
[18] Vgl. W. Lenzen, Glauben, Wissen und Wahrscheinlichkeit, Wien 1980, 52.

Wissenschaft hat demgegenüber mit einem methodischen Vorgehen zur Gewinnung von Wissen zu tun. Methodisch kann ein Vorgehen dann heißen, wenn es schrittweise (darauf kommt es allerdings theoretisch nicht so sehr an) lehr- und lernbar (das ist theoretisch sehr wohl wesentlich) ist in einer Weise, die eine Überprüfung der Resultate des Lernprozesses jederzeit gestattet. Diese Überprüfungsmöglichkeit ist der Vorteil der empirischen Wissenschaften. Geisteswissenschaften im geläufigen Sinn mögen hier im Nachteil sein, was jedoch dem Grundgedanken einer Einheitlichkeit der Wissenschaft keinen Abbruch tun muß.

Die aristotelische und damit die mittelalterliche Auffassung vom Wissen geht davon aus, daß es methodisch gewinnbares Wissen nur gibt, wenn man von wahren Sätzen ausgeht. Eine formalistische Wissenschaftsauffassung, wie sie Hilbert in die Geometrie eingeführt hat, wäre für Aristoteles einfach abwegig, eben deshalb, weil alles auf Sand gebaut wäre, wenn nicht die Ausgangsannahmen wenigstens als wahr betrachtet werden könnten. Deduktive Verfahren garantieren ja nur den Wahrheitstransfer, wenn die Ausgangssätze wahr sind.

Das gilt genauso auch für die Theologie. Dabei ist im Mittelalter nicht immer klar, was mit Theologie gemeint ist. Für den durchschnittlichen Theologen des 13. Jahrhunderts ist hier eine Unterscheidung zwischen der heiligen Schrift und seiner eigenen Tätigkeit nicht als eigenes Problem erkannt. Es wird behauptet, die Theologie sei Wissen oder Wissenschaft, weil sie Wissen vermittle über das, was für den Menschen wesentlich ist, weil sie ihm sage, was er zu tun habe und wie er als Mensch gut werden könne.[19] Es bleibt aber offen, inwiefern sich diese Fragestellungen methodisch als eine Wissenschaft vertreten lassen, ja es gibt auch dort, wo von Weisheit gesprochen wird – und das ist fast überall der Fall –, keine Antwort, wie diese Weisheit genauer zu verstehen ist. Natürlich bietet sich hier Aristoteles an, der in der Nikomachischen Ethik von der Weisheit spricht, die erforderlich ist, das Leben recht zu meistern.[20] Doch bleibt gerade bei den Autoren, die sich diese Überlegung zunutze machen, offen, was diese Weisheit eigentlich bedeutet und inwiefern sie methodisch gewonnen werden kann.[21]

2.2 Theologie als Gesetz

Der Vorteil von Wilhelm de la Mares Auffassung ist, daß sie dieses Problem direkt angeht und eine klare und einheitliche Lösung des wissenschaftstheoretischen Problems der Theologie gibt. Das heißt natürlich nicht, daß seine Lösung frei von verschiedenen Bedenken wäre, sie ist aber jedenfalls konsequent und eindeutig.

Gegenüber Bedenken, die gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie vor-

---

[19] „ut boni fiamus", Bonaventura, In Sent. 1, Prooem. q. 3, resp. (Op 1,13).

[20] Aristoteles, Nik. Ethik 6, c. 7 (1141b2f); 10, c. 7 (1177a32–4).

[21] Alexander de Hales, Summa Theologica 1, Tr. intr. q. 1, c. 1, sol. (Op 1,2).

getragen werden, gesteht Wilhelm zu, daß die Theologie strenggenommen gar keine Wissenschaft ist. Selbstverständlich ist mit „Theologie" hier zunächst die Heilige Schrift und das, was sie vermittelt, gemeint. Diese stellt nun in einem ganz einfachen Sinn keine Wissenschaft dar und will auch gar nicht in erster Linie Wissen vermitteln, da sie als Gesetz (lex) zu verstehen ist. Diese Auffassung hat natürlich auch Vorgänger, wenngleich diese nicht mit der Konsequenz Wilhelms ihre Position vorgetragen haben. Es handelt sich um eine anonyme „Quaestio de divina scientia", die in zwei nahe verwandten Versionen erhalten ist, und zwar in Cod. Praha, Univ. IV. D. 13, fol. 79rb–80vb, und in Cod. Vat. lat. 782, fol. 123ra–124rb, ediert von Leonardo Sileo.[22] In Sileos Edition wird auf S. 137 und 156 jeweils eine alternative Lösung der Frage, ob die Theologie Wissenschaft sei, angeboten. Diese geht von der Unterscheidung zwischen lex, ars und scientia aus.

Charakteristisch für eine lex ist, daß sie durch Autorität erzeugt und bekräftigt wird, eine ars stützt sich auf Regeln und leitet die Tätigkeit des Menschen, eine scientia verlangt Gründe und Beweise. Unter dieser Rücksicht kann man sagen, daß die ganze Theologie Gesetz und als solches zu glauben ist. Im strengen Sinn ist sie somit nicht Wissenschaft, sondern ein Wissen, das sich grundsätzlich auf göttliche Autorität stützt, nicht auf Gründe und bloße Vernunft. Sofern sie allerdings der Handlungsleitung dient, ist sie an manchen Stellen ars, wo sie durch Gründe zur Wahrheit zu gelangen sucht, ist sie auch Wissenschaft, scientia. Von menschlichen Gesetzen unterscheidet sie sich dadurch, daß sie nicht nur das äußere Verhalten regelt, sondern auch die innere Haltung, weil die göttliche Autorität sich über Leib und Seele erstreckt, nicht nur über den Leib wie menschliche Autorität. Hier kann also ein Hinweis auf Quellen für die Auffassung Wilhelms gefunden werden. An sich liegt dieses Verständnis von Theologie gar nicht so fern. Immerhin beginnt ja die erste Distinctio des Liber Sententiarum: „Veteris ac novae legis continentiam . . .".[23] Zudem ist die Heilige Schrift als vetus et nova lex gemeinhin eingeführt. Es erscheint damit eigentlich eher verwunderlich, daß man nicht allgemeiner auf dieses Verständnis von Theologie gekommen ist. Für die Auffassung der Theologie als lex läßt sich neben den angegebenen Quaestionen über den Wissenschaftscharakter der Theologie, die aus der Umgebung des Odo Rigaldi stammen könnten, noch eine ältere Quelle angeben. Es ist dies die Quaestio „De materia sacrae scripturae et studio eius" des Robert von Melun.[24] Hier geht es vor allem um die Frage, weshalb das Buch Genesis zur lex gezählt wird, obwohl in diesem Buch gar keine direkten Gebote vorkommen. Der Grund liegt eben darin, daß oft die ganze Heilige Schrift als

---

[22] L. Sileo, Teoria della Scienza Teologica, 2: Textus: 131–164.

[23] Petrus Lombardus, Sententiae in IV libris distinctae, L. 1, d. 1, c. 1, 1. (ed. cit. 55).

[24] Robert von Melun, Sententiae 1, p. 1, q. 8 (ed. cit. 181–5, bes. 184).

lex verstanden wird,[25] auch wenn dieses Wort sonst in engeren Bedeutungen gebraucht wird, etwa für den Dekalog allein.

Es wird wohl so sein, da de la Mare durch die allgemeine Kenntnis solcher Überlegungen veranlaßt wurde, seine spezielle Auffassung vom Wissenschaftscharakter der Theologie zu entwickeln. Es erscheint mir nicht möglich, seine tatsächlichen Quellen für diese Auffassung zu identifizieren. Es wird jedoch weiter unten bei der Erörterung seiner Beziehung zu Roger Bacon noch etwas dazu zu sagen sein.

Die Begründung, die Wilhelm für seine Entscheidung liefert, liegt auch etwas anders als die in den möglichen Quellen vorfindbaren Argumentationen. De la Mare geht nämlich bei seiner Unterscheidung von den Sprechakten aus, durch die verschiedene Bereiche von sprachlich bestimmten Unternehmungen des Menschen charakterisiert werden können. Für die Wissenschaft wesentlich ist, daß sie eine Sammlung von Wahrheiten darstellt, wenn man sie von ihrem Charakter als Lehre ausgehend betrachtet.[26] Unter allen Sprechakten (modi locutionum) kann aber nur die Aussage wahr oder falsch sein. Wissenschaft ist daher ein System von Aussagen. Sprechakte, die den Charakter von Vorschriften und dergleichen haben, sind nicht wahr oder falsch. So kann auch ein Gesetz nicht wahr oder falsch sein, sondern gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht, einzuhalten oder nicht einzuhalten. Darum vor allem geht es bei dem, was in den Heiligen Schriften überliefert ist, nämlich um das rechte Leben nach dem Gesetz Gottes.[27] So kann man auch sagen, daß die Theologie streng genommen nicht Wissenschaft ist, sondern eben Gesetz. Wie alle übrigen Theologen gesteht aber auch de la Mare zu, daß man in einem weiteren Sinn bei der Theologie, auch wenn die Heilige Schrift gemeint ist, von Wissen sprechen kann. Zur Begründung führt er zwei Gesichtspunkte an: Zunächst verwechseln die Kirchenväter und Lehrer (sancti doctores) die beiden Wörter „Wissen" und „Gesetz" im Zusammenhang mit der Theologie, zum anderen wird aus dem Gesetz gewußt, was zu tun und zu lassen ist.[28] In diesem Zusammenhang wird auch im Gesetz manches in Form von Aussagen vorgetragen, insbesondere was sich auf die Annahme und Beobachtung des Gesetzes bezieht. So kann die Theologie Wissen vermitteln und als Wissenschaft betrachtet werden. Von den anderen Wissenschaften unterscheidet sie sich dadurch, daß sie als Gesetz zunächst den Glauben hervorrufen will, der wie die anderen Tugenden zur eigentlichen Materie dieses Gesetzes gehört. Ist der Glaube einmal im Leben wirksam, so verschafft er dem Menschen auch Einsicht, weil sich ein Leben aus dem Glauben nach dem Gesetz bewährt. Für die Wissenschaf-

---

[25] Ebd. 184.

[26] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 1, S. 12, ll 27 f.

[27] Ebd. S. 13, ll. 30–8.

[28] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 1, S. 13, ll 33–5.

ten im eigentlichen Sinn ist umgekehrt charakteristisch, daß sie bei der Einsicht beginnen.[29]

Im engeren Sinn wissenschaftlich, nämlich durch argumentatives Vorgehen bestimmt ist die Theologie in jener Form, in der sie im Sentenzenbuch und in den Kommentaren betrieben wird. In diesen Werken wird das, was in der Heiligen Schrift steht, kommentiert und erläutert.[30] Sie handeln also vom Gesetz auf die Weise der Wissenschaft. Durch diesen Wissenschaftscharakter entsteht allerdings kein neues Wissen. Die Theologie vermittelt als Gesetz ein Wissen vom rechten Handeln. In wissenschaftlicher Form betrieben erklärt sie das Gesetz und löst schwierige Fragen, die damit im Zusammenhang stehen.[31] Man wird sagen können, daß sie gerade auch die rechte Anwendung des überlieferten Gesetzes im konkreten Leben unterstützen soll. Dazu, wie die Theologie zur Erfüllung dieser Aufgabe vorgehen soll und welche Hilfsmittel ihr zur Verfügung stehen, wird noch einiges zu sagen sein, da Wilhelm dieser Thematik besondere Aufmerksamkeit widmet.

2.3 Theologie als praktische Wissenschaft

Aus der Auffassung vom besonderen Charakter des Wissens, das die Theologie vermittelt, und von der Art ihres wissenschaftlichen Vorgehens wird man ohne größere Überraschung entnehmen können, daß de la Mare die Theologie als praktische Wissenschaft verstehen muß. Da Theologie prinzipiell Gesetz ist und jedes Gesetz sich auf das Handeln bezieht, ist Theologie natürlich praktisch. Das heißt nicht, daß die Theologie etwas anderes als gesprochene oder geschriebene Sätze erzeugen könnte. Eines der häufigsten Mißverständnisse, die in diesem Zusammenhang auftauchen, bezieht sich auf diesen Punkt. Man kann ja sagen, daß „praktisch" auch als Prädikator für einen Menschen gelten könne, dem es gelingt, Probleme zu lösen, die man durch Arbeit lösen kann. Wir sind geneigt, einen Menschen dann „praktisch begabt" oder einfach „praktisch" zu nennen, wenn es ihm gelingt, etwa einen Mixer, einen Rasierapparat oder ein Auto zu reparieren. Im Mittelalter mag das jemand gewesen sein, der den Bremsklotz eines Wagens oder das Hufeisen eines lahmenden Pferdes durch geeignete Maßnahmen zu ersetzen vermochte. Fähigkeiten dieser Art werden durch ars, Kunstfertigkeit aufgrund von Übung, erworben. Daß die Theologie nicht mit solchen „artistischen" Fähigkeiten vordringlich beschäftigt ist, kann als offenkundig gelten. Dennoch gibt es Theologen, die den praktischen Charakter der Theologie einschränken, indem sie darauf hinweisen, daß es nicht alleinige Aufgabe der Theologie ist, sich mit solchen Dingen zu beschäftigen. „Practicae scientiae sunt quae

---

[29] Ebd. S. 14, ll 65–71.
[30] Ebd. q. 3, a. 2, S. 27, ll 351–4.
[31] Ebd.

sunt ab opere nostro", lautet ein allgemein geläufiger Einwand. Gott, der in der Tat ganz offensichtlich in der Theologie eine Rolle spielt, ist sicher nicht „ab opere nostro", jedenfalls für die Überzeugung der Theologen. Besonders in der Kontroverse zwischen Bonaventura und seinen Schülern einerseits und Thomas und seinen Anhängern andererseits wird dieser Einwand ständig gebracht, etwa bei Aegidius Romanus, später sogar von Wilhelm von Ockham.[32] Es wird aus diesem Grund üblich, der Theologie den Status einer Wissenschaft zuzusprechen, demgemäß sie sowohl als praktisch als auch als spekulativ zu gelten hat. Genaueres Zusehen zeigt, daß es keine einhellige Unterscheidung zwischen spekulativer und praktischer Wissenschaft gibt. So ist der Hinweis, daß die Theologie sowohl praktisch als auch spekulativ sei, sicher keine „pulchra evasio". Das macht es erforderlich, die Frage nach der Rolle von Praxis und Spekulation zu stellen. Für de la Mare ist klar, daß die heilige Schrift mit dem rechten Handeln und Leben des Menschen zu tun hat, die Sentenzen des Lombarden andererseits das, was die heilige Schrift fordert, erklären und dem Menschen verständlich machen wollen. Die Tätigkeit des Erklärens stellt ihrerseits eine praktische Wissenschaft dar, weil sie ja das tatsächliche Handeln des Menschen beeinflussen will. Ihr Resultat ist jedoch klarerweise Wissenschaft in Reinform, da es Feststellung des Inhalts des Gesetzes und eventuell der Bedingungen seiner Konkretisierung ist.

Diese Bemerkung fordert eine wichtige Feststellung heraus. Es kann kein Zweifel bestehen, daß jede Form von Wissenschaft eine theoretische Tätigkeit ist. Die Wissenschaft von Plato und davor, über Aristoteles, das Mittelalter, Galilei, Newton, Einstein, aber auch von Descartes, Kant, Hegel und wen immer man hier gerne genannt sähe, war und ist theoretische Tätigkeit. Das Resultat dieser Tätigkeit kann aber immer als praktisches oder theoretisches oder sonstiges Wissen angesehen werden. Es ist deswegen günstig, einige Bemerkungen zum Sprachgebrauch zu machen, dessen Bedeutung man unterschätzen kann, wenn man bestimmte philosophische Interessen verfolgt, den man aber nicht unterschätzen sollte, wenn man sich über einige Problemstellungen etwas größere Klarheit verschaffen will.

Die mittelalterliche Fragestellung bezog sich darauf, ob in der Theologie ein Wissen um seiner selbst willen – mithin ein Wissen als Wissen – gewonnen werden solle oder ob ein Wissen gesucht werden solle, das die affektive Haltung des Menschen beeinflußt, oder ob schlichte Regeln für das Verhalten und Handeln des Menschen erhalten werden sollten. Bonaventuras Lösung[33] schließt alle drei Aspekte ein. Dies scheint auch mehr oder weniger die allgemeine Lösung gewesen zu sein. Bonaventura betont besonders das Gewicht der affektiven Haltung.

---

[32] Thomas von Aquin, STh 1, q. 1, a. 4, contra.
Aegidius Romanus, In Sent. 1, Prol. p. 4, q. 1, resp. (ed. cit. 8ra B).
Wilhelm von Ockham, In Sent. 1, Prol. q. 12 (OTh 1, 328).

[33] Bonaventura, In Sent. 1, Prooem. q. 3, resp. (Op 1,13).

Für ihn ist die Theologie hauptsächlich dafür da, daß wir gut werden: „ut boni fiamus".[34] Seine Lösung geht konform mit jener des Alexander von Hales, genauer der nicht von Alexander allein stammenden Summa Halensis,[35] und des Odo Rigaldi,[36] im übrigen spricht sie die allgemeine Überzeugung der meisten, ja sogar aller mir bekannten Sentenzenkommentare bis zu Thomas von Aquin aus. Thomas nimmt den Gedanken des Bonaventura auf, demzufolge der intellectus in se spekulativ ist und contemplationis gratia vollendet wird,[37] indem er als Ziel des Menschen die „contemplatio primae veritatis in patria"[38] angibt, wobei er vorausschickt, daß jede Wissenschaft vom Ziel her zu charakterisieren sei, und zwar von ihrem letzten Ziel her.[39]

Diese Auffassung überzeugt Wilhelm de la Mare aus mehreren Gründen nicht. Zunächst natürlich deswegen, weil seine Auffassung vom Wissenschaftscharakter der Theologie den präskriptiven Charakter der Heiligen Schrift in den Vordergrund stellt und insofern von vornherein ein Verständnis der Theologie als praktischer Wissenschaft begünstigt.[40] Dann aber, und hier ist die Auseinandersetzung ganz offenkundig auf Thomas bezogen, der auch wörtlich zitiert wird,[41] weil die „contemplatio primae veritatis in patria"[42] nach theologischer Auffassung das Ziel des Menschen überhaupt und somit auch Ziel jeder menschlichen Tätigkeit ist, wodurch dieses Ziel als „finis remotus"[43] nicht mehr geeignet ist, eine bestimmte Wissenschaft zu kennzeichnen. Jede menschliche Tätigkeit ist nämlich letzten Endes, also unter der Rücksicht des „finis ultimus" und damit „finis remotus", auf die beseligende Schau Gottes ausgerichtet. Aufgabe der Theologie ist es nach de la Mare, den Menschen auf diese Schau Gottes vorzubereiten und zu ihr hinzuführen. Deswegen besteht der Zweck der Theologie auch nicht in irgendeinem Wissen, sondern im Handeln. Was immer die Theologie an Wissen vermitteln könnte, kann nur ein Wissen sein, das dem Handeln des Menschen dient. Selbst wenn man nämlich zugibt, daß die Theologie die Schau Gottes (contemplatio) lehre oder auf sie vorbereite, so ist es doch nicht ihre eigentliche Aufgabe, das Wissen darum zu vermitteln, sondern diese Kontemplation zu lehren.[44] Wenn also die Theologie, was nicht bestritten wird, eine Wissenschaft ist und ein Wissen vermittelt, so ist sie gerade darin darauf ausgerich-

---

[34] Ebd.
[35] Alexander de Hales, Summa Theologica 1, Tr. intr. q. 1, c. 1, sol. (Op 1,2).
[36] Odo Rigaldi, Disputatio q. 6, 118 (ed. Sileo 51).
[37] Bonaventura, In Sent. 1, Prooem. q. 3, resp. (Op 1,13).
[38] Thomas von Aquin, In Sent. 1, Prol. q. 1, a. 3, qca. 1, sol. 1.
[39] Ebd.
[40] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 2, S. 15, ll 25–8.
[41] Ebd. ll 21 f.
[42] Thomas von Aquin, In Sent. 1, Prol. q. 1, a. 3, qca. 1, sol. 1.
[43] Wilhelm de la Mare, loc cit. l. 23.
[44] Ebd. S. 16, ll 48–51.

tet, ein für das Handeln leitendes, normierendes Wissen zu vermitteln. Ein solches Wissen würde de la Mare definitionsgemäß ein praktisches Wissen nennen.

2.4 Einwände aus der Wirkungsgeschichte

Soweit die derzeitige Quellenlage mir bekannt ist, gibt es gegen genau diese Auffassung zwei bedeutsame Bemerkungen. Ob der tatsächliche Bezugspunkt dieser Bemerkungen nun Wilhelm de la Mare ist oder nicht, wäre genaugenommen ausschließlich von historischem Interesse. Ich kenne nur die von mir genannten Quellen zu de la Mare. Ein Theologe nach de la Mare konnte sich auf diese Quellen oder eben auf de la Mare selbst beziehen. Der erste der Einwände stammt aus keinem geringeren Werk als aus der Summa Theologiae des Thomas von Aquin, welche de la Mare bei der Abfassung des ersten Buches des Sentenzenkommentars noch nicht gekannt zu haben scheint.[45] Im ersten Teil der Summa in der 1. Quaestio[46] heißt es: „Praeterea sacra doctrina dividitur per legem veterem et novam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quae est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica." Die Antwort des Thomas wiederholt jene aus dem Sentenzenkommentar, nach der die „sacra doctrina" beide Aspekte der Wissenschaft beinhaltet, jedoch eher spekulativ ist, weil sie mehr von den göttlichen Dingen handelt als vom Handeln des Menschen. Die Handlungen des Menschen werden nämlich untersucht, sofern sie zur vollkommenen Erkenntnis Gottes (perfecta Dei cognitio) beitragen, in der die ewige Glückseligkeit besteht.[47] In dieser Antwort ist gegenüber dem Sentenzenkommentar die Rede von der „contemplatio primae veritatis in patria" ersetzt durch die „perfecta Dei cognitio, in qua aeterna beatitudo consistit".

Ist das eine Reaktion auf de la Mares Einwand gegen den spekulativen Charakter der contemplatio? Sicher nicht notwendigerweise. Ein Beweis läßt sich so nicht führen. Wilhelms Einwand war, daß die Theologie, wenn sie die Kontemplation Gottes lehrt, noch nicht als spekulativ betrachtet werden kann, da sie nicht ein Wissen um die Kontemplation vermitteln will, sondern die Kontemplation selbst oder das Tun der Kontemplation. Deswegen ist die Theologie auch so gesehen nicht um des Wissens willen da, sondern um des Tuns willen.

Es mag durchaus sein, daß Thomas den – mindestens konnotativen – Tätigkeitscharakter im Wort „contemplatio" eingesehen hat und, um seine Position beizubehalten, dieses Wort durch „cognitio" ersetzt hat. Diese Erkenntnis Gottes bringt Thomas unmittelbar mit der Seligkeit (beatitudo) in Verbindung. Nun

---

[45] Die Untersuchung des Sentenzenkommentars von Wilhelm de la Mare hat die Benützung des Sentenzenkommentars des Aquinaten erwiesen, aber keinen Hinweis auf die Summa erbracht, es wäre denn, ich hätte etwas übersehen.

[46] Thomas von Aquin, STh 1, q. 1, a. 4, 2.

[47] Ebd. resp.

hätte niemand im Mittelalter bestritten, daß das letzte Ziel des Menschen die „aeterna beatitudo" ist. Das liegt zu sehr im Interesse des Menschen und läßt sich ja auch durch Aristoteles untermauern.[48] Durch den Relativsatz in der Antwort des Thomas kann aber der Eindruck entstehen, daß „cognitio Dei" und „aeterna beatitudo" sozusagen definitorisch gleichgesetzt werden. Dann ist klarerweise die Theologie nicht als spekulativ zu betrachten, da sie nicht die „aeterna beatitudo" ist (das wäre sehr traurig!), sondern diese höchstens vor Augen führt und zu ihr hinführen will. Sie wäre dann auch nicht „cognitio Dei", da zwischen dem, was dem Menschen auf dieser Welt zugänglich ist und der vollen Gotteserkenntnis, die dann durchaus die menschliche Glückseligkeit darstellen könnte, immer noch ein beträchtlicher Unterschied feststellbar ist, der auch von Thomas nicht bestritten würde. Ist die Theologie als Anleitung auf dem Weg zur Erkenntnis Gottes und zur Glückseligkeit zu verstehen, so ist sie natürlich – auch im Sinne des Thomas – praktisch.

Kann man Thomas hier einen Widerspruch anlasten? So einfach sicher nicht. Die Unklarheit bleibt aber bestehen. Sie liegt an seinem Wissenschaftsverständnis und an seinem Interesse, die Theologie im Sinn des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes auf ein Wissenschaftsverständnis festzulegen. Die positiven und negativen Aspekte dieses Versuchs sind unter verschiedenen Rücksichten zu untersuchen. Unter philosophischer Rücksicht will ich nicht behaupten, daß hier etwa ein Fehler vorliege. Ein Urteil kann nur unter Heranziehung der verschiedenen Voraussetzungen und Folgen dieses Versuchs gefällt werden. Unter theologischer Rücksicht könnte es einem lieber sein, die Entwicklung wäre anders gelaufen. Aber das ist ein Kapitel, das in diesem Zusammenhang ausgeklammert werden muß.

Für Thomas ist charakteristisch, daß er die Wissenschaftlichkeit der Theologie nicht vom Menschen und dessen Interesse an Wissen und Wissenschaft allgemein her bestimmt, sondern vom Wissen Gottes um sich selbst und dem Wissen der Seligen aus der „visio beatifica" her. Diese Bestimmung der Wissenschaftlichkeit der Theologie kann gar nicht ohne Folgen für das Theologieverständnis sein.[49] Für Thomas ist es Aufgabe der Theologie als Wissenschaft, das zu untersuchen und darzulegen, was Gott aus seinem Wissen um sich selbst, an dem die Seligen auf ihre Weise Anteil haben, dem Menschen offenbart. Daher erklärt sich auch die Bestimmung, daß es der Theologie um das „revelabile" geht, um das, was als Selbstmitteilung Gottes zu verstehen ist.[50] Das, was unter der einen formalen Rücksicht des Gegenstandes des Wissens in der Theologie zusammengefaßt wird, ist das, was von Gott geoffenbart werden kann (divinitus revelabilia). Daraus

[48] Aristoteles, Nik. Ethik 1, c. 2 (1095a18).

[49] Thomas von Aquin, STh 1, q. 1, a. 2, resp. Ders., In Boethii de Trinitate, Prooem. q. 2, a. 2, resp.

[50] Thomas von Aquin, STh 1, q. 1, a. 3, resp.

ergibt sich für Thomas die Einheit der Theologie. Das Wissen Gottes um sich selbst, das schlichtweg sicher ist wie jenes Wissen, das Descartes an den Anfang seines Denkens stellen wird – sicher nicht unbeeinflußt von Vorstellungen dieser Art –, erfüllt zugleich die Bedingungen, die Aristoteles an die Ausgangsannahmen jeder Wissenschaft stellt. Der Vergleich mit Descartes legt sich aus der Selbstbewußtseinsproblematik nahe. Unbestreitbar gewiß ist ja jenes Wissen, das in der Selbstreflexion gerade als Ausgangsanlaß der Reflexion vorhanden ist. Dieses Wissen ist unbezweifelbar, weil der Zweifel daran eben den Anlaß zur Reflexion beseitigen würde und damit den Zweifel selbst zum Wissen machen müßte oder den Zweifel aufheben würde.

Der in manchen Formen der gegenwärtigen Philosophie geäußerte Zweifel an dieser Form der Sicherung des Wissens bezieht sich nicht auf die Tatsache, daß an persönlichen Erfahrungen – etwa an Sinneseindrücken oder Schmerzempfindungen – nicht gezweifelt werden kann, sondern auf die Frage, welchen Stellenwert man einer solchen Argumentation zubilligen kann und soll. Natürlich kann nicht bezweifelt werden, daß jemand solche Empfindungen hat, die Frage ist aber, ob solche Empfindungen und mögliche Zweifel daran sich auf etwas beziehen, das dann noch Wissen genannt werden kann. Wo es um die Problematik des Wissens geht, steht ja die Möglichkeit gemeinsamer Orientierung der Menschen zur Debatte, normalerweise aber eben nicht die Frage der Empfindung eines einzelnen. Und wenn es um die Empfindung eines einzelnen geht, so wird die Rede davon gerade als Orientierungshilfe für andere wichtig und kann somit nicht verstanden werden als Rede von etwas, wovon andere trotz der Unbezweifelbarkeit für den Betroffenen keine Kenntnis haben können. Falls die Äußerung eines solchen Wissens als unproblematisch hingenommen werden kann, kann der Adressat angeben, was der Sich-Äußernde weiß, und er kann damit auch wissen, wie dem Sprecher zumute ist. Unter Menschen kommt dies vor, es gibt den anderen Menschen an, was ein anderer empfindet. Solche Empfindungsäußerungen, Äußerungen des Wissens von jemandem um sich selbst, werden gemacht, um ein bestimmtes Handeln der anderen zu veranlassen oder das momentane Handeln zu ändern. Kann es überhaupt den Fall der Selbstäußerung von jemandem geben, der nicht eine Beeinflussung des Handelns der anderen zum Ziel hätte? Äußert unter Menschen jemand, er habe Kopfweh, so mag das durchaus eine Äußerung sein, die nicht unmittelbar als Aufforderung zu betrachten ist. Sie hat aber irgendeinen über bloße Information hinausreichenden Charakter, und selbst als Information gedacht wäre ihre Aufgabe, sich beim Adressaten etwa für ungewohntes und unerwartetes Verhalten zu entschuldigen. Ich halte es für sehr fraglich, ob es überhaupt die Möglichkeit für Menschen gibt, gerade Selbstäußerungen anderer allein so zu verstehen, daß sie nur ein Wissen über den Zustand des anderen vermitteln wollen. Selbstverständlich ist bekannt, daß es eine ganze Fülle von Literatur gibt, die sich darauf kapriziert, auch Fragen und Befehle

und dergleichen als Mitteilungen über (innere) Zustände des Sich-Äußernden zu vertehen. Mir scheint nicht, daß ein solches Vorgehen auch nur den Anschein einer Begründetheit für sich beanspruchen könnte. Es ist zwar mit einer Reihe von Kunstgriffen möglich, alle sprachlichen Äußerungen als Mitteilungen oder Darstellungen von Sachverhalten zu deuten, es wäre aber ganz abgesehen von empirischen Befunden auch möglich, alle tatsächlich reinen Mitteilungen von anderen Sprechakten her zu deuten, etwa als verkappte Befehle, wenn es nur darum ginge, einen Sprechakt als primär auszuzeichnen.

Ganz gleichgültig, welche Überlegungen man hier weiter anstellen könnte – und es gäbe einige recht weitreichende –, bleibt doch klar, daß das von Thomas herangezogene Wissen Gottes um sich selbst und der Seligen um Gott, soweit er sie daran teilnehmen läßt, mit dem endgültigen Zweck oder Ziel menschlichen Daseins zu tun hat. Selbst wenn dieses in der bloßen Erkenntnis (cognitio) Gottes läge[51] und nicht wie bei Bonaventura und dem Großteil der übrigen Tradition mit dem Affekt zu tun hätte, und selbst wenn die eigentliche Theologie im Wissen Gottes um sich selbst bestünde, wie Thomas insinuiert, so hätte doch die Heilige Schrift und noch mehr die Theologie, wie sie in den Sentenzen sich darbietet, mit der Hinführung zu diesem Ziel zu tun.

Dies würde Thomas selbstverständlich nicht bestreiten. Dennoch legt er den Schwerpunkt auf das spekulative Element theologischer Überlegungen, weil er, wie man sagen könnte, den Erkenntniswert am höchsten veranschlagt.

Ich habe den Eindruck, daß durch die grundsätzliche Einstellung des Thomas vor allem in seinem Gefolge aus den Augen verloren werden kann (und wurde, glaube ich), daß sowohl die Heilige Schrift als auch der Liber Sententiarum und alle ähnlichen Werke auf die Situation des Menschen bezogen sind. Der Mensch bedarf allenfalls einer Heiligen Schrift und ihrer Auslegung, und zwar nicht der bereits in der Schau Gottes befindliche Mensch, sondern der vielgenannte „homo in via". Wie alle Theologen des Mittelalters wohl ohne weiteres zugeben, teilt Gott dem Menschen ein Wissen um sich selbst mit, aber wie vermutlich alle Selbstmitteilung ist das nicht ein Wissen um seiner selbst willen – ein solches Wissen scheint überhaupt eine aristotelische oder nacharistotelische Fiktion zu sein –, sondern ein Wissen, das es dem Menschen ermöglichen soll, sich an Gott zu orientieren.

Ein solches Wissen kann sehr gut mit Bonaventura, aber auch mit seinen Vorläufern Alexander von Hales und Odo Rigaldi, als Wissen „ut boni fiamus" gekennzeichnet werden. Wie schon gesagt, würde Thomas zugeben, daß das auch zur Theologie gehört, er legt jedoch so großen Wert auf die aristotelische Form des Wissenschaftsverständnisses, daß er ein Wissen aus Gewißheit an den Anfang der Theologie stellen will. Dieses findet er natürlich nicht in dem, was geoffen-

[51] Thomas von Aquin, STh 1, q. 1, a. 4, resp.

bart ist, weil dieses ja immerhin auch von Verständnisschwierigkeiten auf seiten des Menschen betroffen ist, sondern beim sich offenbarenden Gott selbst.

Es mag zudem eine psychologisch bedingte Bevorzugung der reinen Erkenntnis bei Thomas gegeben haben, die einen manchmal bedauerten Intellektualismus begünstigt. Sicher hat sich dieser Intellektualismus stärker in der Neuscholastik des letzten und dieses Jahrhunderts bemerkbar gemacht, ein Intellektualismus, der die häufig vorgetragene Bemerkung motiviert, man dürfe die Religion nicht zu einer bloßen Ethik machen. Es ist dies eine Bemerkung, die zu verstehen mir äußerst schwer fällt, wenn ich die Ausführungen mittelalterlicher Theologen betrachte, ganz zu schweigen davon, daß ich nicht sehe, mit welchen Äußerungen der Heiligen Schrift solche, doch als Vorwürfe gedachten Äußerungen in Einklang gebracht werden möchten. Vereinfacht und untheologisch gesagt: Mir ist in der Heiligen Schrift keine Stelle bekannt, in der es heißt: „Es kommt darauf an, ‚Herr, Herr' zu sagen, und nicht darauf, den Willen Gottes zu tun."[52]

Aus philosophischer Sicht ist jedoch noch einmal zu betonen: Die Theologie als Wissenschaft im Sinn der Auslegung und Erläuterung der Heiligen Schrift ist nicht Plädoyer für eine Überzeugung oder Weltanschauung. Der Charakter der Sprechakte dieser Art der Theologie ist enuntiativ, behauptend, nicht vorschreibend, drohend, verbietend, anathematisierend. Insofern könnte man sich gerade aus der Position des Thomas einen beweisführenden, ruhig argumentativen Charakter der Theologie erwarten, und wenn Thomas das gewollt hat, was ihm zu unterstellen keineswegs abwegig wäre,[53] so möchte ich dieses Element unterstützen, nicht ohne darauf hinzuweisen, daß es bei aller Unvollkommenheit der Ausführung dem Mittelalter ebenso als Ideal vorschwebte wie der Neuzeit bei der gleichen Unvollkommenheit.

De la Mares Position – wie schon gesagt, nicht beweisbarerweise Wilhelm de la Mare als Person – hat, wie ebenfalls bereits angedeutet, noch eine zweite Reaktion hervorgerufen. Diese läßt sich wiederum anhand eines Zitats eruieren. Sie liegt bei Heinrich von Gent vor. Dieser zitiert, ob in der Person de la Mares oder aus Thomas oder von sonstwo ist mir unbekannt, die Auffassung des de la Mare von der Theologie als lex. Dieses[54] Zitat lautet: „Zweitens: Die heilige Schrift ist nichts anderes als das göttliche Gesetz, daher wird sie gemäß der Unterteilung des göttlichen Gesetzes in Altes und Neues Testament aufgeteilt. Das Gesetz aber gehört zum praktischen Wissen (zur praktischen Wissenschaft), weil es sich auf die Sitten bezieht, also usw." Darauf antwortet Heinrich, nachdem er seine Auffassung von der Theologie als spekulativer Wissenschaft vorgetragen

---

[52] Vgl. Mt 7,21; Lk 6,46.

[53] Zur Haltung des Thomas vgl. John Peckhams Bemerkung in: Denifle – Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis, t. 1, Paris 1889, n. 517, 625.

[54] Heinrich von Gent, Summa Quaestionum ordinariarum a. 8, q. 3 (ed. cit. f. 65r R).

hat. Diese Auffassung besagt, daß „zweifelsfrei von sich aus die Erkenntnis des Wahren besser ist als das Tun des Guten."[55] Da die Theologie sich auf das Beste bezieht, hat sie mit der Erkenntnis des Wahren zu tun und ist somit rein spekulativ. Das Tun des Guten dient der Reinigung des Herzens, damit dieses das Wahre besser erkenne. Wenn also vom Gesetz die Rede ist, so ist es richtig, daß die Theologie Gesetz ist, doch ist dieses spekulativ, da es nicht das rechte Handeln lehrt, sondern durch dieses zur Schau Gottes, zur reinen Spekulation führen will.[56] Heinrich nimmt an, daß die Theologie letzten Endes auf die Erkenntnis Gottes abzielt. Zwar gesteht er zu, daß die heilige Schrift Gesetz ist, sie lehrt aber nicht wie menschliches Gesetz aus Handlungsregeln das, was zu tun ist, sondern aus rein spekulativen Regeln.[57] Die Theologie will letzten Endes die Vereinigung mit dem höchsten Gut, nicht ein weiteres Werk. Es ist ihre eigentliche Aufgabe (ihr finis intra), die Erkenntnis dieses höchsten Gutes zu vermitteln, deswegen ist sie eigentlich spekulativ. Heinrich betont wie Thomas verstärkt den Erkenntnischarakter der Theologie, der es als solcher zunächst darum geht zu wissen, was gut und was wahr ist. Daß dieses Wissen eine Handlungsorientierung leistet und leisten soll, wird als für die Theologie zweitrangig angesehen. Dieser Aspekt wird von denen, die den praktischen Charakter der Theologie hervorheben, betont, besonders eindringlich bei Wilhelm de la Mare und später bei Johannes Duns Scotus, der dabei erstmals, wie es scheint, jenes Prinzip aufstellt, das später durch David Hume und neuerdings seit G.E. Moore als Ablehnung eines „naturalistischen Fehlschlusses" Verbreitung erlangte. Scotus sagt, daß aus rein spekulativen Prinzipien keine praktischen Prinzipien folgen. Wenn man, wie in der Theologie, solche praktischen Prinzipien dennoch gewinnen will, so muß ein praktisches Element bereits in den Prämissen enthalten sein.[58] Eine ganze Reihe von Theologen, unter ihnen auch Wilhelm von Ockham, vertritt die Auffassung, die Theologie sei sowohl spekulativ als auch praktisch.[59]

2.5 Die Frage des richtigen Theologieverständnisses

Will man eine Möglichkeit suchen, sich zu entscheiden, welches Theologieverständnis nun eigentlich angemessener ist, so wird man nicht umhin können, terminologische Vorklärungen zu treffen.

Es ist klar, daß die Theologie als Wissenschaft eine theoretische Betätigung darstellt. Aber welcher Art ist das Wissen, das sie theoretisch zu ermitteln sucht?

---

[55] Heinrich von Gent, Summa Quaestionum ordinariarum a. 8, q. 3 (ed. cit. f. 65v S): „Nunc autem indubitanter constat quod melior est ex se veri cognitio quam boni operatio."

[56] Ebd. S und X.

[57] Ebd. X.

[58] Johannes Duns Scotus, Ordinatio, Prol. p. 5, q. 1–2 (Op 1, n. 277, 187).

[59] Wilhelm von Ockham, In Sent. 1, Prol. q. 12, resp. (OTh 1, 337 f).

Was unterscheidet eine praktische Wissenschaft von einer spekulativen oder theoretischen, wie manchmal auch gesagt wird?

Die Grundlage für die Unterscheidung ist bei Aristoteles zu suchen. Im 2. Buch der Nikomachischen Ethik[60] sagt er, daß im vorliegenden Werk der Zweck der Untersuchung nicht ist, zu wissen, was die Tugend ist, sondern gut zu werden. Dieser Satz wird immer wieder zitiert.[61] Eine praktische Wissenschaft ist dadurch gekennzeichnet, daß sie nicht ein Wissen erzeugt, mit dessen bloßem Besitz man sich zufrieden geben könnte, sondern ein Wissen, das über sich hinausweist und das gerade seinen Inhalt in der Anleitung zu rechtem Handeln hat. Demgegenüber ist der Inhalt einer spekulativen Wissenschaft ein Wissen um seiner selbst willen, ein Wissen, in dem gerade nicht Anweisungen zum Handeln, wenn auch noch so allgemeiner Art, vorkommen.[62]

Die Metaphysik etwa, auch wenn sie Theologie genannt wird, betrachtet die letzten Ursachen und darunter auch das letzte Ziel von allem, aber nicht als Ziel, sofern es anzustreben wäre und somit dem Handeln des Menschen Richtung gibt, sondern unter der Rücksicht der Wahrheit.[63] Die Metaphysik will sozusagen angeben, wie dieses letzte Ziel aussieht, wie es beschaffen ist, die Theologie aufgrund der Heiligen Schrift will angeben, wie der Mensch zu diesem Ziel gelangen kann. Natürlich muß der Mensch dabei auch etwas um dieses Ziel wissen. Dieses Wissen ist aber dem anderen Ziel untergeordnet, nämlich dem Ziel, gut zu werden. De la Mare fügt noch hinzu, daß selbst dann, wenn man sagt, das Ziel des Menschen bestehe in der Schau (contemplatio) Gottes und diese solle durch die Theologie gelehrt werden,[64] die Theologie nicht spekulativ ist, weil es nicht darum geht, ein Wissen um die Schau Gottes zu lehren, sondern eben zu dieser Schau selbst zu gelangen.[65]

Diese Position ist, wie man sieht, fast genau konträr zur Position des Heinrich von Gent. Für ihn ist die Theologie spekulativ, weil die Kontemplation Gottes spekulativ ist, sozusagen ein passives Aufnehmen, nicht ein Handeln des Menschen, und weil alles, was sich auf das Handeln des Menschen bezieht, nur der Erlangung dieser Schau zugeordnet ist. Die Frage könnte sich somit bei Thomas wie bei Heinrich darauf zuspitzen, ob man der Ansicht ist, die Schau Gottes, in der die ewige Glückseligkeit besteht,[66] sei reine Spekulation oder sie sei eine

---

[60] Aristoteles, Nik. Ethik 2, c. 2 (1103b26–8).

[61] Vgl. Alexander de Hales, Summa Theologica 1, Tr. intr. q. 1, c. 1, sol. Odo Rigaldi, Disputatio q. 6, 113 (ed. Sileo 50). Albertus Magnus, In Sent. 1, d. 1 A, a. 4 (ed. Borgnet 25, 19 A). Bonaventura, In Sent. 1, Prooem. q. 3, resp. (Op 1, 11).

[62] Vgl. Odo Rigaldi, Disputatio q. 6, 118 (ed. Sileo 51).

[63] Odo Rigaldi, Disputatio q. 6, n. 119 (ed. Sileo 51).

[64] Thomas von Aquin, In Sent. 1, Prol. q. 1, a. 3, qca. 1, sol. 1.

[65] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 2, S. 16, ll. 48–51.

[66] Bonaventura, In Sent. 1, Prooem. q. 3, resp.; Thomas von Aquin, In Sent. 1, Prol, q. 1, a. 3, qca. 1, sol. 1.

Art von Tätigkeit des Menschen. Darauf wird tatsächlich von denen hingewiesen, die das affektive Element dieser Schau hervorheben.[67] Das ist jedoch für Heinrich kein Grund, die Theologie praktisch zu nennen. Prinzipiell geht es um die Schau Gottes, der Affekt und dergleichen kommen nur hinzu, und so ist für ihn die Theologie schlicht und einfach spekulativ. In einer solchen Stellung ist eine Lösung der Frage, ohne einfach Partei zu ergreifen, nicht mehr möglich. Gewinnt die Frage an Wichtigkeit, so daß man sich das angebrachte, wissenschaftlich motivierte „non liquet" nicht leisten zu können glaubt, so wird der Streit leicht gehässig, denn wo die Vernunft aussetzt, beginnt das Parteigängertum.

Es ist deswegen vielleicht angebracht, die Sache in einem etwas anderen Blickwinkel als bisher zu betrachten.

Das Mittelalter war von der aristotelischen Wissenschaftseinteilung ausgegangen. Diese kannte theoretisches, praktisches und poietisches Wissen. Im Rahmen der theologischen Diskussion wird die Frage des poietischen Wissens gewöhnlich übergangen. Es handelt sich im Verständnis des Aristoteles bei diesem Wissen um direktes Handlungs- und Produktionswissen, um das Wissen der Praktiker und Handwerker. Seine Bedeutung liegt nicht in der sprachlichen Ausformulierung und systematischen Darstellung, sondern in der Fertigkeit. Dieses Wissen wird eher durch Übung vermittelt als durch eine Lehre, die auf Einsicht abzielt.[68]

Den theoretischen Wissenschaften geht es demgegenüber gerade um Einsicht. In ihnen soll beantwortet werden, warum etwas so und so ist, und zwar unter allen möglichen Rücksichten, in denen sich die Warum-Frage stellen läßt. Dabei geht es Aristoteles in seinen Überlegungen immer wieder um konkrete Fertigkeiten und handwerkliches Können und Wissen.[69] Dieses will er einsichtig machen und dessen Gründe und Ursachen übersichtlich darstellen. Das geht so weit, daß er letzten Endes die Gründe und Ursachen solcher übersichtlicher Darstellungen und Untersuchungen des Wissens untersucht und übersichtlich darstellen will. So ist gerade dieses Unternehmen, dessen Resultat uns in der Metaphysik vorliegt, Theoria, Spekulation in ihrer Reinform.

Ähnliches gilt für die Mathematik wegen ihres streng beweisenden Charakters und für die Physik als Untersuchung der Ursachen der Veränderung und Vielfältigkeit.

Zum reinen Herstellungswissen und zum Wissen als Einsicht in die Ursachen

---

[67] Bonaventura, In Sent. 1, Prooem. q. 3, resp.; Odo Rigaldi, Disputatio q. 6, n. 120 (ed. Sileo 52).

[68] Aristoteles, Metaphysik 1, c. 1 (981a12–8; 28 f; b4 f). Zum Folgenden: Ebd. 981b5–9.

[69] Überlegungen dieser Art wurden in der Gegenwart von Gilbert Ryle angestellt. Vgl. G. Ryle, Der Begriff des Geistes.

kommt für den Menschen, wie Aristoteles ihn versteht, das Bestreben um ein Wissen um das gute Leben.[70]

Ich möchte nun annehmen, daß dieses Wissen sich nicht einfach als dritter Teilbereich neben die beiden anderen stellen läßt, wie auch schon in der ersten Unterscheidung nicht einfach eine Aufteilung des Wissens in zwei nebeneinanderstehende Bereiche zum Ausdruck kommen soll. Unter wissenschaftlichem Blickpunkt ist das Herstellungswissen vortheoretisch, die theoretische Beschäftigung dient dem Erwerb von einsichtigem, nicht bloß faktisch gebrauchtem Wissen. Es liegt Aristoteles nicht völlig fern, von der Wissenschaft auch wieder Gewinn für die Herstellung und den tatsächlichen Gebrauch, den der Mensch vom Wissen macht, zu erwarten. Dies ist aber nicht sein Zweck in der Wissenschaft und liefert ihm auch nicht eine (zusätzliche) Begründung für die wissenschaftliche Betätigung. Die wissenschaftliche Arbeit rechtfertigt sich selbst, weil sie der Einsicht dient und somit die allgemeine Form ist, in der Rechtfertigungen überhaupt zu geschehen haben, wenn sie erforderlich erscheinen.

Beides aber, die reinen Fertigkeiten ebenso wie die Einsicht in Zusammenhänge und ihre Gründe, gibt es im menschlichen Leben. Es dient diesem Leben, was bei den Fertigkeiten, beim Herstellungswissen offenkundig ist, oder es macht einen bedeutsamen Aspekt des Lebens aus, sofern es sich um menschliches Leben handelt. Diesem Leben gegenüber kann der Mensch zunächst dieselben Fragen stellen wie gegenüber allem anderen, das ihm begegnet. Aber jemand, der selbst lebt, wird eine Frage anderer Art stellen als gegenüber allem übrigen, nämlich die Frage nach dem guten Leben. Er wird sich nicht damit zufrieden geben zu wissen, was „Leben" ist, wie es verläuft, woher es kommt und wie es endet. All dies sind Fragen, die zur Physik, wie Aristoteles sie versteht, gehören, oder vielleicht zu irgendeiner ähnlichen, eventuell genauer zu spezifizierenden Wissenschaft.

Darüber hinaus kann jeder Mensch sich die Frage stellen, wie er leben solle, zu welcher Form von Leben er sich entschließen solle. Jeder Mensch kann sich diese Frage stellen, es kann aber nicht behauptet werden, daß jeder sie tatsächlich stelle. Ich meine, daß Aristoteles selbst dies nicht behauptet hätte, auch wenn er diese Frage zur Natur des Menschen gehörig betrachtet haben sollte. Er hätte aber wohl gemeint, daß es zum Menschen gehöre, daß es sein Menschsein ausmache, solche Fragen zu stellen. Diese Formulierungen, die berühmte Redeweise vom „Menschen als Menschen", sind klassischerweise philosophischer, ja wenn man so will, metaphysischer Art. Solche Themen erzeugen grundsätzlich Schwierigkeiten und jedenfalls in gewissen Philosophenkreisen Unbehagen, ja Ablehnung und Widerwillen. Diese Bedenken sollten nicht als „positivistisch" diskreditiert werden, sie können auch aus der Scheu stammen, sich zu objekti-

[70] Aristoteles, Nik. Ethik 1, c. 1 (1094a18–24).

vierend mit Fragen zu beschäftigen, in denen es um persönliche Einstellungen geht.

Was es bedeutet, vom Menschen als Menschen zu sprechen, ist nicht aus einer Beschreibung der Menschen nach ihren physikalisch-chemischen, physiologisch-biologischen, psychologisch-sozialen und kognitiven Leistungen festzustellen. Aristoteles selbst charakterisiert die Fragestellung dadurch, daß es hier nicht darum gehe, Fragen danach zu stellen, was das Leben sei, auch nicht danach, was das gute Leben sei, sondern die Frage nach dem guten Leben als jemand zu stellen, der eine Antwort will, um selbst ein gutes Leben zu führen.[71] Ich hoffe, daß der Unterschied faßbar wird. Es geht um die Fragestellung des Betroffenen, des Beteiligten und Engagierten im Unterschied zum Beobachter. Die möglichen Antworten können nicht als rein deskriptive Sätze, etwa auch als Wenn-dann-Sätze verstanden werden. Es handelt sich um Bewertungen, und Aristoteles meint gerade die Frage nach der Begründung von Bewertungen. Es geht nicht um die Frage, was jemand tun soll, wenn er dies oder jenes sein will, sondern um die Frage, was er sein wollen sollte.

Es ist heutzutage weitgehend üblich zu sagen, die Wissenschaft könne untersuchen, welche Wertsysteme in einer bestimmten Population in Kraft sind, sie sei aber außerstande, als Wissenschaft (– wieder das metaphysische „als"!) Bewertungen abzugeben oder gar zu begründen.[72]

Was Aristoteles dazu zu sagen gehabt hätte, scheint mir auf der Hand zu liegen. Er hätte sicher zugegeben, daß man mit jener Wissenschaft tatsächlich keine Bewertungen gewinnen oder begründen kann. Er hätte aber sicher gesagt, daß man für eine so wichtige Frage wie die, wie der Mensch leben solle, durchaus ein Wissen benötige. Eine Wissenschaft, die ein solches Wissen liefern kann, wäre also die gesuchte Wissenschaft. Diese Wissenschaft sucht Aristoteles in der Nikomachischen Ethik und in der Politik. Sie nennt er „praktische" Wissenschaft, weil sie mit der Praxis, dem Handeln des Menschen als Betroffenen zu tun hat, nicht weil sie einen praktischen Nutzen hätte, wie man durch die heutige Verwendung des Wortes vielleicht anzunehmen versucht wäre.

Tatsächlich kommt der Aspekt der Nutzanwendung im Wort „praktisch" schon im Mittelalter auf. Manche Theologen erwähnen diese Bedeutung von „praktisch" ausdrücklich[73] und nennen die Theologie eine Wissenschaft, die sowohl praktisch als auch spekulativ ist,[74] weil es in ihr nicht nur um einige

[71] Aristoteles, Nik. Ethik 2, c. 2 (1103b26–8).

[72] Diese These ist so allgemein verbreitet, daß man sie fast nicht mehr glauben kann. Vgl. M. Weber, Der Sinn der „Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften (1917), in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen [4]1973, 489–540, bes. 500.

[73] So Heinrich von Gent, Summa Quaestionum ordinariarum a. 8, q. 3, resp. (ed. cit. f. 65v S).

[74] Wilhelm von Ockham, In Sent. 1, Prol. q. 12, resp. (OTh 1, 337 f.).

Nutzanwendungen und Hinweise für das religiöse Leben geht, sondern auch, ja oft sicher in erster Linie um ganz anderes. Ich kann mir vorstellen, daß Heinrich von Gent und mit ihm einige andere gerade wegen dieses möglichen Mißverständnisses oder bereits eingebürgerten Verständnisses von „praktisch" auf dem spekulativen Charakter der Theologie bestehen.

Doch es gibt dafür auch einen Grund bei Aristoteles selbst. Bei der Untersuchung der Ausgangslage für Bewertungen fragt er, wonach Handwerker als gut beurteilt werden und stellt fest, daß das aufgrund der Ergebnisse und der Ausführung der ihnen eigentümlichen Tätigkeiten geschieht.[75] Die Qualität der Betätigung dessen, was dem Menschen eigentümlich ist, könnte demnach zur Bewertung des Menschen und seines Lebens herangezogen werden. Aristoteles findet diese dem Menschen eigentümliche Tätigkeit im Gebrauch der Vernunft, insbesondere bei der Betrachtung der höchsten oder letzten Gründe. Deswegen schiebt er auch bei der Betrachtung der verschiedenen Zusammenhänge, in denen praktische Fragen (im aristotelischen Sinn) auftreten, das Abwägen der Gründe für und wider in Form der Suche nach der rechten Mitte (mesotes) so in den Vordergrund. Es geht ihm meines Erachtens nicht um das Mittelmaß als solches (oder gar um Mittelmäßigkeit, wie man manchmal als Vorwurf hören kann). Es geht ihm um den Gebrauch der Vernunft und um begründetes Handeln in allen Bereichen.[76] Die Art, wie die Mitte gesucht wird, legt dabei die Einsicht nahe, daß ein wichtiges Kriterium für die Wahl des Handelns darin besteht, daß die Möglichkeit erhalten bleibt, auch weiterhin die Vernunft zu gebrauchen. Das Gesetz des Handelns soll nicht durch unkluge und ungeschickte Wahl dem vernünftigen Handeln entgleiten.[77]

Diesem Verständnis des Aristoteles ist meines Wissens allein Johannes Duns Scotus nahegekommen und gefolgt. Er hat daher, wie seine Vorgänger in der Franziskanerschule meistens, am praktischen Charakter der Theologie festgehalten, weil selbst die Schau Gottes als Betrachtung des letzten Grundes für alles Gute und Wahre eben nur vom Gesichtspunkt der Frage nach dem guten Leben für den je betroffenen Fragesteller aus auf eine Weise angegangen werden kann, durch die ein Wissen erworben wird oder entsteht. Das, wovon die Theologie handelt, hat mit dem betroffenen Handelnden zu tun, es ist nichts, was der neutralen Beobachtung zugänglich wäre. Die neutrale Beobachtung von Bewertungen erhebt nicht, was das gute Leben ist, sondern was die beobachtete Population dafür hält, egal ob die betreffenden Überzeugungen wahr oder falsch sind.

Man hat manchmal angenommen, daß das, was einer solchen Beobachtung

---

[75] Aristoteles, Nik. Ethik 2, c. 2 (1097b24–98a18).

[76] Vgl. O. Höffe, Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles, München 1971.

[77] Aristoteles, Nik. Ethik 2, c. 2 (1104a11–3).

nicht zugänglich ist, auch der Wahrheitsfrage nicht zugänglich sei. Aber das ist natürlich Unsinn, weil eine Definition der Wahrheit durch Beobachtbarkeit unmöglich ist, und so etwas Ähnliches wird in einer derartigen Behauptung unterstellt. Wenn man sagt, dies gelte wenn nicht im Fall der Wahrheit, so doch mindestens im Fall der Wissenschaft, so muß man sich im klaren sein, daß man damit nicht mehr geleistet hat, als das Wort „Wissenschaft" für jene Form von Wissensgewinnung zu usurpieren, die durch neutrale Beobachtung vor sich geht. Die Suche des Aristoteles geht dann dahin, ein vernünftiges Verfahren zur Wissensgewinnung für Betroffene zu entwickeln. Das wäre die gesuchte Wissenschaft in dem Sinn, in dem das Wort vor der Usurpierung durch die gegenwärtige Form von Wissenschaft von Aristoteles selbst eingeführt worden war.

In diesem Sinn von „praktisch" hätten vermutlich alle Theologen des Mittelalters die Theologie für praktisch gehalten. Es wäre nur eben von vielen gesagt worden, dies würden sie ja mit „spekulativ", insbesondere im Fall der Theologie durch die Präzisierung, nach der Theologie genaugenommen „Weisheit als Weisheit" (sapientia ut sapientia)[78] ist, meinen. Wenn in einem solchen Sinn aber Gemeinsamkeit im Verständnis erzielt ist, kann man die Wörter getrost als „flatus vocis" beiseite lassen. „Über Wörter ist nicht zu streiten!"[79] ist genau unter einer solchen Bedingung dann auch richtig.

Damit, glaube ich, könnte man nachträglich eine mittelalterliche Diskussion als beigelegt betrachten und hätte zusätzlich eine wichtige Verdeutlichung zum besonderen Status der Theologie gewonnen.[80]

3. Der Gegenstand der Theologie

Seit Aristoteles ist für das Mittelalter die Forderung selbstverständlich, daß sich die wissenschaftliche Form der Behandlung eines Problems nach der Art des Gegenstandes zu richten habe. Es gehört daher zu den üblichen Präliminarien jeder wissenschaftlichen Abhandlung festzulegen, wovon die betreffende Arbeit handelt. Aber auch wenn ein Werk untersucht wird, das nicht wissenschaftlicher Art ist, wird die Frage nach dem Gegenstand, der Thematik des betreffenden

---

[78] Alexander de Hales, Summa Theologica 1, Tr. intr. q. 1, c. 1, resp. (Op 1, 2) wird von fast allen Theologen angeführt.

[79] Thomas von Aquin, In Dionysium Areopagitam, De divinis nominibus expositio c. 4 (ed. Marietti 136).

[80] Neuere Untersuchungen zu diesem Gegenstand sind zu demselben Verständnis gelangt wie die mittelalterlichen Theologen, selbst wenn sie unter ganz anderen philosophischen Fragestellungen begonnen haben. Vgl. D.D. Evans, The Logic of Self-Involvement, London 1963. Die Tatsache, daß hier durchaus Kontinuität mit dem mittelalterlichen Denken zu finden ist, scheint jedoch nicht besonders vertraut zu sein.

Werkes gestellt, etwa auch dann, wenn ein poetisches Werk untersucht und kommentiert wird, was im Mittelalter gar nicht selten vorkam.[81]

3.1 Die allgemeine Gegenstandsproblematik

Die Frage nach dem Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung wird nach dem aristotelischen Schema als Frage nach der causa materialis gestellt, wobei meistens nicht nach der materia eines Werkes gefragt wird, sondern nach dem subiectum, ohne daß man jedoch deswegen davon ausgehen dürfte, daß mit den Wörtern „materia" und „subiectum" nun dasselbe gemeint sei. Es mag hier genügen, jene Darstellung vorzuführen, die Odo Rigaldi diesem Thema widmet. Aus der Art und dem Aufbau der meisten Einleitungsquaestionen zu den Sentenzenkommentaren geht hervor, daß Odos „Quaestio de scientia Theologiae", im folgenden mit L. Sileo kurz „Disputatio" genannt,[82] mindestens indirekt, höchstwahrscheinlich aber auch direkt einen beträchtlichen Einfluß ausgeübt haben muß.[83]

Odo unterscheidet eine dreifache Materie: Die Materie, aus der etwas wird, die Materie, zu der etwas wird, und die Materie, um die es bei Untersuchungen geht.

(1) Die Materie, aus der etwas wird, ist Materie im eigentlichen Sinn. Sie kann nicht mit dem Ziel von etwas zusammenfallen.

(2) Die Materie, zu der eine Verwirklichung, ein Akt führt, ist dasselbe wie das obiectum, der Gegenstand eines Seelenvermögens. In diesem Sinn kann die Materie auch Ziel sein. Odo erwähnt als Beispiel die Liebe als Tugend, deren Gegenstand und Ziel das Gute ist.

(3) Die Materie, um die es geht, ist vor allem das, worauf sich die Absicht des Autors bezieht, und das ist eben das subiectum, der Gegenstand in jeder Wissenschaft. Dieser kann wiederum mit dem Ziel zusammenfallen. Beispiel hierfür ist die Nikomachische Ethik des Aristoteles, deren Thema (= materia = subiectum) die Glückseligkeit ist und deren Ziel ebenfalls die Glückseligkeit ist.[84]

In der Bestimmung (3) drückt sich auf mittelalterliche Weise das aus, worauf oben hingewiesen wurde, nämlich daß es sich um eine Art von Wissenschaft handelt, deren Ziel nicht das Wissen um den behandelten Gegenstand ist. Das Wissen würde ja nicht das Problem der Vereinbarkeit von Gegenstand und Ziel (materia und finis) aufwerfen. Ziel in einer Wissenschaft von der Art der Theologie ist die Verwirklichung dessen, was behandelt wird. Es geht um eine Wissenschaft, in der

---

[81] A.J. Minnis, Medieval theory of authorship, London 1984.

[82] Nach L. Sileo, Teoria della scienza teologica 2, 3.

[83] L. Sileo, Teoria della scienza teologica 1, passim. bes. n. 76–83, 334.

[84] Odo Rigaldi, Disputatio q. 3, n. 86 (ed. Sileo 38).

ein Wissen Suchender darauf aus ist, ein Wissen zu erhalten, das er auf sich selbst und für sich selbst anwenden kann.

Die Erwägungen zur Materie der Theologie beziehen sich auf das an dritter Stelle genannte Verständnis von Materie. Diese ist mit subiectum = Gegenstand einer Wissenschaft gleichbedeutend. Der Terminus „subiectum" ist nun seinerseits wieder mehrdeutig und kann in dreifacher Weise gebraucht werden, nämlich als

(1′) subiectum in quo, wie die Substanz, in der die Akzidenzien Bestand haben,
(2′) subiectum de quo, wie in der Prädikation, in der von einem Gegenstand (im weitesten Sinn) etwas ausgesagt wird,
(3′) subiectum ad quod, als das, worauf alles hinausläuft und worauf es letztlich zurückgeführt wird.[85]

In jedem Fall ist noch zu unterscheiden zwischen dem subiectum, auf das sich das Hauptaugenmerk des Autors eines Werkes richtet (intentio principalis) und dem subiectum der Ausführungsschritte, durch die zum hauptsächlich angestrebten Ziel geführt wird (subiectum executionis). Als Hauptabsicht eines Werkes ist immer ein bestimmter Gegenstand – durchaus im Sinn von Thema – zu eruieren, die Ausführung kann sich verschiedenen Gegenständen widmen, es besteht aber letztlich ein Zusammenhang mit dem Hauptthema.[86]

Dieser Fall läßt sich auch als Unterschied fassen zwischen subiectum de quo im weiteren Sinn von (2′) und subiectum circa quod im Sinn von dem, was alles für die Behandlung der Frage unter der Hauptrücksicht des Gegenstandes, von dem die Rede ist, eine Rolle spielen kann. So ist beispielsweise der eigentliche Gegenstand der Farbprädikation das Sichtbare, der Gegenstand circa quod sind Menschen, Steine, Artefakte, Luftspiegelungen usw., also alles, was überhaupt farbig sein kann.[87]

Damit ist im wesentlichen der allgemeine Rahmen abgesteckt, in dem sich die Antworten auf die Gegenstandsfrage der Theologie bewegen. Es gibt immer wieder Vereinfachungen oder auch Verzweigungen, doch bleibt das Grundmuster bestehen.

3.2 Die spezielle Gegenstandsproblematik der Theologie

Bei der Untersuchung der Gegenstandsbestimmung für die Theologie fällt auf, daß unter den Magistri offensichtlich eine weitgehende Übereinstimmung darin besteht, was als mögliche Gegenstandsbestimmung in Frage kommt. Es werden geradezu stereotyp gewisse, offensichtlich als sozusagen klassisch empfundene

---

[85] Odo Rigaldo, Disputatio q. 3, n. 84 (ed. Sileo 36 f).

[86] Ebd. n. 79 (ed. Sileo 33).

[87] Ebd. n. 82 (ed. Sileo 36). Das Beispiel ist von mir und bietet, wie ich meine, eine sinngemäße Erläuterung dessen, was am genannten Ort gesagt wird.

Lösungen vorgetragen und behandelt. Vier Bestimmungen sind es, die auf diese Weise immer wiederkehren:

1. Gott,
2. Der ganze Christus (Christus integer et totus),
3. Die Sachen und Zeichen (res et signa),
4. Das Glaubbare (credibile).

Sehr oft werden auch noch

5. Die Werke der Erlösung (opera restaurationis oder reparationis)

eigens genannt.

Die Herkunft dieser Bestimmungen ist nicht allzu schwer festzustellen, da sie meistens ohnehin angegeben wird. Wird Gott als subiectum genannt, so legt sich dies aus der Etymologie des Wortes „Theologie" nahe, wie Hugo von St. Victor angibt.[88] Darauf bezieht sich auch Odo Rigaldi,[89] die Summa Halensis,[90] Thomas von Aquin[91] und Wilhelm de la Mare[92] neben vielen anderen.

Wird der ganze Christus als subiectum genannt, so wird meist auf die Glossa ordinaria Bezug genommen,[93] einen weiteren Hintergrund bilden sicher ähnliche Aussagen im Corpus Paulinum, etwa Col. 1,18.

Die Gegenstandsbestimmung durch Sachen und Zeichen, res et signa, stammt von Augustinus[94] und ist im Sinne einer Gegenstandsbestimmung aus Augustinus bei Petrus Lombardus aufgenommen.[95] Sie wird gerade deswegen in praktisch jedem Sentenzenkommentar angeführt, schon in der Glossa des Alexander von Hales.[96]

Einzig die Herkunft der Bestimmung des Gegenstandes durch das Glaubbare (credibile) scheint nicht klar zu sein. Die fünfte Bestimmung durch die Werke der Erlösung geht offensichtlich auf Hugo von St. Victor zurück.[97]

Was nun das credibile betrifft, so ist dies „der älteste, am meisten beachtete und umstrittene Vorschlag" zur Formulierung der Sache der Theologie.[98] Nach U. Köpf erwähnt als erster Albert der Große in seinem Sentenzenkommentar diese Gegenstandsbestimmung als Meinung einiger antiqui. Die Quelle scheint bislang unbekannt zu sein.[99] Als mögliche Quelle kommt jedoch meines Erach-

---

[88] Hugo von St. Victor, Didascalicon 2, c. 3 (PL 176,752 D).

[89] Odo Rigaldi, Lectura in 1. Sententiarum d. 1, q. 1, n. 6 (ed. Sileo 97).

[90] Alexander de Hales, Summa theologica 1, Tr. intr. q. 1, c. 3 (Op 1, 5).

[91] Thomas von Aquin, In Sent. 1, Prol. q. 1, a. 4, 1.

[92] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 3, a. 1, S. 17, l. 17.

[93] Glossa ordinaria in Psalmos, Prol. (PL 113,844).

[94] Augustinus, De doctrina Christiana 1, c. 2, n. 2 (PL 34,19 f).

[95] Petrus Lombardus, Sententiae 1, d. 1, c. 1 (ed. cit. 55).

[96] Alexander de Hales, Glossa 1, 1.

[97] Hugo von St. Victor, De Sacramentis, Prol. c. 2 (PL 176,183).

[98] U. Köpf, Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert, 107.

[99] Ebd. Anm. 119.

tens Paschasius Radbertus in Frage,[100] speziell wo es heißt: „Porro illa, quae de Deo divinitus dicuntur credibilia quidem sunt simul et intelligibilia."[101] Die bei Albert zu findende Erklärung des credibile durch die Präambeln der Glaubensartikel in den beiden Symbola und durch das, was sich auf die ethischen Fragen bezieht, hat einen Hintergrund bei Pauschasius Radbertus, findet sich dort aber nicht in der von Albert gewählten Form.[102] Albert mag also unmittelbar eine andere Quelle haben oder zusätzlich weitere Quellen herangezogen haben. Immerhin ist mit Paschasius Radbertus ein antiquus gefunden, der zu jener Tradition gehört, in der das credibile als Gegenstandsbestimmung der Theologie verwurzelt ist. Aus dem Kontext, in dem die Überlegung des Paschasius Radbertus steht, ist offenkundig, daß die Wurzeln dieses Vorschlags zur Lösung der Frage nach dem Gegenstand der Theologie bei Augustinus zu suchen sind.[103] Paschasius zitiert direkt Augustinus und erklärt die angeführte Stelle.[104] Ich schließe nicht aus, daß sich der genaue Ort finden läßt, an dem die Quelle für Albert liegt, doch dürfte letzten Endes die genannte Stelle bei Augustinus Ursprung dieser Lösung sein, besonders wenn man Bonaventuras Bemerkung bedenkt: „So ist (Gegenstand der Theologie) das Glaubbare, sofern jedoch das Glaubbare den Sinn des Einsehbaren annimmt."[105] Die Nähe zu Augustinus ist ebenso unverkennbar wie die zu Paschasius Radbertus.[106]

Im Rahmen dieser vorgegebenen Lösungsangebote zur Gegenstandsfrage der Theologie versuchen die mittelalterlichen Magistri die verschiedenen Gesichtspunkte der aristotelischen Auffassung von Materie und Gegenstand zu verarbeiten. Dabei fällt auf, daß sie sich um Bestimmungen bemühen, die den eigentümlichen Charakter der Theologie erfassen und diese zugleich gegenüber anderen Wissenschaften abgrenzen. Es nimmt dabei nicht wunder, daß alle darauf Wert legen, die Gemeinsamkeit der verschiedenen möglichen Gegenstandsbestimmungen hervorzuheben. So sagt beispielsweise Robert Kilwardby, nachdem er in üblicher Form die verschiedenen Auffassungen vorgetragen und sich für die Lösung entschieden hat, daß Christus integer[107] Gegenstand der Theologie sei: „Doch alle Auffassungen decken sich, wenn sie recht verstanden werden."[108]

---

[100] Paschasius Radbertus, De fide, spe et caritate 1, c. 7, n. 2 (PL 120, 1405 f).

[101] Ebd. (1405 D).

[102] Vgl. ebd. c. 6 und 7 (1402–6).

[103] Augustinus, 83 Quaestiones, q. 48 (PL 40,31).

[104] Paschasius Radbertus, De fide, spe et caritate 1, c. 7, n. 1 (PL 120, 1404 D–1405 A).

[105] Bonaventura, In Sent. 1, Prooem. q. 1, resp. (Op 1,7): „et sic est *credibile*, prout tamen credibile transit in rationem *intelligibilis*." Vgl. Augustinus, 83 Quaestiones, q. 48 (PL 40,31): „Tertium, quae primo creduntur et postea intelliguntur."

[106] S. Anm. 101.

[107] Robert Kilwardby, De natura theologiae q. 2 (ed. Stegmüller 17, l. 16 f).

[108] Robert Kilwardby, De natura theologiae q. 2 (ed. Stegmüller 17, l. 22 f): „Omnes tamen positiones congruae sunt si sane intelligantur."

Gerade weil die Gegenstandsbestimmung dem besonderen Charakter der Theologie im Unterschied zu anderen Wissenschaften gerecht werden soll, wird von den meisten Theologen von der Bestimmung des subiectum ihrer Wissenschaft mehr verlangt als die schlichte Angabe der Hauptthematik. Es soll vor allem deutlich werden, was den Gegenstand zu einem Gegenstand der theologischen Behandlung im Unterschied zur Behandlung durch andere Wissenschaften macht. Dieses Thema könnte in der formalen Seite der Theologie behandelt werden, doch wird gerade der formale Aspekt der Theologie meist mit der Sache der Theologie in Verbindung gebracht. Für bestimmte Vorgangsweisen in der Theologie wird eine Begründung in der Sache gesucht. Deswegen erscheint der formale Gesichtspunkt, die Rücksicht, unter der die Sache der Theologie behandelt werden soll, häufig schon in der Gegenstandsbestimmung.

Dies mag neben der Betonung gewisser Schwerpunkte in den Rahmenbestimmungen für die Feststellung des Gegenstandes einer Wissenschaft allgemein den Grund dafür liefern, daß fast jeder Theologe bis in die 70er Jahre des 13. Jahrhunderts eine eigene Gegenstandsbestimmung vorschlägt. Damit wird, wie schon gesagt, nicht die Gemeinsamkeit bestritten, es werden aber bewußt Schwerpunkte und Nuancen angedeutet, die nicht selten die Ausführung der ganzen Sentenzenkommentierung beeinflussen.

3.3 Einzelne Gegenstandsbestimmungen

Trotz intensiver Forschungen über das 13. Jahrhundert sind noch keineswegs die meisten Werke jener Zeit zugänglich gemacht worden. Vieles ist nur handschriftlich vorhanden und zudem auch in dieser Form wenig erforscht, weil man sich bisher auf die Behandlung der herausragenden Gestalten beschränkt hat. Diese Gestalten ragen hauptsächlich deswegen heraus, weil ihre Werke ediert und bekannt sind. Das legt es nahe, an die Bekanntheit eines mittelalterlichen Theologen nicht sofort ein Werturteil über seine theologische Leistung zu knüpfen. Die Arbeit von L. Sileo beispielsweise läßt erkennen, daß Odo Rigaldi einen ganz wichtigen, ja bahnbrechenden Beitrag zur Entwicklung der theologischen Wissenschaftstheorie geleistet haben dürfte.[109] Das läßt auch für die Sentenzenkommentierung als allgemeine Erscheinung in der theologischen Literatur seit dem 13. Jahrhundert einiges erwarten. Dennoch ist Odo Rigaldi wenigstens inhaltlich kaum bekannt.[110] Dies muß beachtet werden, bevor ich im folgenden einige Lösungen zur Frage des Gegenstandes der Theologie vorstelle. Diese Vorstellung selbst fällt recht summarisch aus, da es gründliche Untersuchungen dazu bereits

---

[109] L. Sileo, Teoria della scienza teologica 1, Roma 1984.

[110] Ebd. 25 f und passim.

gibt.[111] Das Hauptinteresse besteht in der Absteckung des Rahmens für die Arbeit Wilhelm de la Mares.

Dieser selbst stellt kurz die wichtigsten Gegenstandsbestimmungen seiner Zeit zusammen. Daran will ich mich halten, denn so läßt sich am klarsten sehen, was er gekannt und womit er sich auseinandergesetzt hat. Die Liste findet sich im Prooemium des Prologs (ll. 218–23) und lautet: „Ob Gott als Gegenstand dieser Wissenschaft angenommen wird oder der ganze Christus, das Erlösungswerk oder das Glaubbare, das heilbringende Gute oder das göttliche Seiende, sofern es durch die Inspiration erkennbar ist, ob die Dinge und Zeichen, das heißt die Sakramente, oder die Gottesverehrung, was immer davon als Gegenstand angenommen wird, es ist klar, daß es sich um die Rechtfertigung und Heiligung handelt."[112] Fünf von diesen Bestimmungen sind sozusagen klassisch und schon besprochen worden. Sie gehören zur Standardausrüstung des 13. Jahrhunderts, wenn man so sagen will. Zu „res et signa, hoc est sacramenta" (l. 221) ist zu erwähnen, daß das „hoc est" sich nicht auf „res et signa" bezieht, sondern allein auf „signa", wie aus Bonaventura hervorgeht: „Subiectum quoque, ad quod omnia reducuntur sicut ad totum universale, possumus nominare per circumlocutionem sive sub disiunctione; et sic est res vel signum; et vocatur hic signum Sacramentum."[113] Es darf ja nicht vergessen werden, daß de la Mare den Sentenzenkommentar Bonaventuras direkt und bewußt benützte.

Die Bestimmung als „bonum salutare" stammt offenbar von John Peckham,[114] „ens divinum cognoscibile per inspirationem" ist die Gegenstandsbestimmung des Thomas,[115] „cultus divinus" ist in Vorwegnahme Wilhelm de la Mares eigene Gegenstandsbestimmung.

Auffällig ist hier, welche Bestimmungen Wilhelm nicht erwähnt, obwohl er sie gekannt haben muß. Es sind dies vor allem jene Positionen, die sich praktisch auf Odo Rigaldi und die Summa Halensis stützen. Odo nennt als Gegenstand der Theologie die „divina substantia manifestanda per Christum in opere restaurationis."[116] Die Summa Halensis vertritt dieselbe Auffassung, spricht aber statt von „manifestanda" von „cognoscenda". Diese Formulierung schließt sich an

---

[111] Vor allem U. Köpf, Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert, Tübingen 1974, 79–115.

[112] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. prooem., S. 8, ll. 170–4: „Sive ponatur Deus subiectum huius scientiae sive Christus integer sive opera restaurationis sive credibile sive bonum salutare sive ens divinum cognoscibile per inspirationem sive res et signa, hoc est sacramenta, sive cultus divinus, quidquid horum ponatur subiectum, planum est quod ipsum pertinet ad iustificationem et sanctificationem."

[113] Bonaventura, In Sent. 1, Prooem. q. 1, resp. (Op 1, 7).

[114] John Peckham, In Sent. 1, Prol. q. 1, a. 1 (f. 2va).

[115] Thomas von Aquin, In Sent. 1, Prol. q. 1, a. 4, resp.

[116] Odo Rigaldi, Lectura in Sent. 1, d. 1, q. 1, n. 12 (ed. Sileo 98).

Odos Quaestio de scientia theologiae[117] an. Petrus von Tarantasia hat statt „manifestanda" den Ausdruck „manifestata",[118] wie überhaupt die Antwort des Petrus eine schlichte Wiedergabe der Lösung Odos ist, obwohl Petrus gewöhnlich Thomas von Aquin als Vorlage für seinen Sentenzenkommentar verwendet. Es ist nun sicher, daß Wilhelm seinerseits Petrus von Tarantasia benützt. Ich nehme an, daß Wilhelm diese Lösung nicht erwähnt, weil er sie als in den anderen enthalten betrachtet und selbst einen gänzlich anderen Weg geht.

3.4 Die Gegenstandsbestimmung bei Wilhelm de la Mare

3.41 Der Gegenstand der Heiligen Schrift

De la Mare setzt sich ausführlich mit den wichtigsten Auffassungen vom Gegenstand der Theologie auseinander. Er führt die vier genannten alten Hauptlösungen mit Pro- und Contraargumenten vor, die aus den verschiedenen Sentenzenkommentaren bekannt sind. Eine eigenartige Überlegung findet sich zur Stützung der These, das credibile sei Gegenstand der Theologie. In dieser Überlegung geht Wilhelm davon aus, daß man den Glauben nicht gegen oder ohne seinen eigenen Willen verlieren kann, denn auch wenn jemand seine Erinnerung verliert, bleibt doch die Einstellung bestehen. Deswegen ist die Sicherheit (certitudo) des Glaubens größer als bei jedem Wissen. Diese Ansicht ist meines Erachtens nur verständlich, wenn man sich die Auffassung de la Mares zu eigen macht, nach der die Theologie Gesetz ist, also eine Form zu leben vorschreibt. Das macht es um so interessanter festzustellen, was nach de la Mare nun Gegenstand der Theologie sein soll.

Die Beantwortung dieser Frage beginnt mit einer amüsanten Einleitung, die ich trotz der allgemeinen Vertrautheit der Fragestellung in dieser Form anderswo nicht finden kann. Wilhelm sagt: „Zur Lösung dieser Frage ist die Magd, nämlich die Philosophie, auf den Plan zu rufen, weil man ohne sie leicht auf Abwege kommt."[119] In der Folge werden die philosophischen Überlegungen zur Bestimmung des Gegenstands einer Wissenschaft vorgetragen. Hier schließt sich Wilhelm abkürzend den Gedanken Bonaventuras an, die ja an sich Allgemeingut sind. So ist Gegenstand der Theologie Gott als das, worauf alles zurückgeführt wird, der ganze Christus als das, was alles umfaßt, die Dinge und Zeichen als das, worauf sich alles erstreckt, was in der Theologie behandelt

---

[117] Alexander de Hales, Summa Theologica 1, Tr. intr. q. 1, c. 3, resp. (Op 1, 6). Odo Rigaldi, Disp. q. 3, n. 80 (ed. Sileo 33–5).

[118] Petrus von Tarantasia, In Sent. 1, Prol. q. 1, a. 3, resp. In diesem Fall ist jedoch ein Fehler nicht auszuschließen. Eine kritische Edition gibt es leider nicht.

[119] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 3, a. 1, S. 19, ll. 81 f.: „In huius quaestionis solutione vocanda est ancilla ad arcem, scilicet philosophia, quia sine ipsa contingit hic de facili deviare."

wird.[120] Um die Einheit der Theologie als Wissenschaft zu betonen, wird auf die gemeinsame Rücksicht hingewiesen, unter der diese Gegenstände behandelt werden. Eine einheitliche Wissenschaft kann ja darin bestehen, daß sie von einem Gegenstand im univoken Sinn handelt, aber auch darin, daß alles, wovon in der betreffenden Wissenschaft die Rede ist, einem Thema zugeordnet oder auf ein Ziel ausgerichtet ist. Die Theologie handelt von den Dingen, die um ihrer selbst willen zu erstreben sind (res quibus fruendum est) und denen, die zu gebrauchen sind (res quibus utendum est). Diesen Dingen ist nicht etwas im univoken Sinn gemeinsam, aber sie beziehen sich auf eine Sache, die allerdings nicht etwas sein kann, das zu gebrauchen ist, sondern nur etwas, das um seiner selbst willen zu erstreben ist.[121] Deswegen ist Gott Gegenstand der Theologie. Weil wir von Gott als dem, was um seiner selbst willen zu erstreben ist, durch Christus Kenntnis besitzen, ist im zweiten Sinn Christus Gegenstand der Theologie. Das Erstreben um seiner selbst willen und der Gebrauch anderer Dinge, die zu dem führen, was um seiner selbst willen erstrebt wird, schließt alles überhaupt, also die Dinge und Zeichen ein. Deswegen können auch diese Gegenstand der Theologie sein, soweit sie auf das letzte Ziel hingeordnet sind und das Handeln des Menschen in allen Situationen von dem genannten Ziel geleitet ist. Alle Dinge und Zeichen können vom Menschen in seinem Handeln zur Erreichung seines Zieles in Dienst genommen werden und so Gegenstand der Theologie sein.[122]

Es ist offensichtlich, daß bis zu diesem Punkt einfach die Gegenstandsbestimmung der Theologie von Bonaventura übernommen ist. Die Antwort deckt sich aber grundsätzlich mit den Auskünften aller Theologen bis zu Wilhelms Zeit. Das hat unter anderem auch damit zu tun, daß Bonaventuras Sentenzenkommentar für viele Theologen als Vorbild gedient zu haben scheint.[123] Gewöhnlich versucht aber jeder Theologe, die Thematik der Theologie für seine Zwecke genauer zu präzisieren. Das tut auch de la Mare. Für die Theologie ist nämlich besonders charakteristisch, daß sie nicht bloß Kenntnis von ihrem Gegenstand erhalten will, sondern die Annahme und Übernahme des Festgestellten erreichen will, damit das menschliche Handeln und Leben dadurch bestimmt werde.[124] Unter dieser Fragestellung wird ja überhaupt Theologie betrieben. So meint de la Mare, daß der eigentliche Gegenstand der Heiligen Schrift die Gottesverehrung (cultus divinus) sei. Da die Heilige Schrift als Gesetz zu verstehen ist, sind ihre Äußerungen

---

[120] Ebd. S. 20, ll. 87–94.

[121] Ebd., ll. 103–18.

[122] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 3, a. 1, S. 21, ll. 131 f.; vgl. S. 18, ll 54–8.

[123] Jedenfalls gebrauchen ihn Thomas von Aquin und Petrus von Tarantasia, ganz abgesehen von den Franziskanern. Auch Robert Kilwardby benützt den Sentenzenkommentar Bonaventuras. Vgl. Robert Kilwardby, Quaestiones in librum tertium Sententiarum, hg. v. G. Leibold, München 1985, 30*.

[124] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 3, a. 1, S. 22, ll. 160–3.

hauptsächlich im Sinn von Vorschriften zu deuten. Was etwa als reine Aussagen vorgetragen wird, dient der Annahme und Befolgung des Gesetzes.[125]

Der Gegenstand wird bei einem Gesetz in zweifacher Weise bestimmt. Einmal ist dasjenige Gegenstand des Gesetzes, was als Pflicht vorgeschrieben wird, zum anderen das, worauf sich die Verpflichtungen beziehen.[126] Wilhelm nennt als Beispiel das Zivilgesetz. Dieses schreibt als Hauptverpflichtung die Gerechtigkeit vor. Das, worauf sich dieses Gesetz bezieht, sind Streitfälle, die eben unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit zu behandeln und zu entscheiden sind.[127] Diese doppelte Gegenstandsbestimmung nach dem näheren und dem ferneren Gegenstand findet sich bei allen aktiven Wissenschaften wegen des jeweiligen spekulativen und aktiven Gesichtspunkts. So ist es etwa auch bei der Logik ganz ähnlich, die einerseits die Syllogismen untersucht, sich aber andererseits auf alles Seiende bezieht, weil das schlußfolgernde Denken sich eben auf alles bezieht.[128] In dieser Weise ist in der Heiligen Schrift ein doppelter Gegenstandsbereich zu finden. Einerseits die Pflicht, die sie vorschreibt, nämlich die Gottesverehrung, andererseits das, worauf sie sich erstreckt, und das sind die Dinge und Zeichen.[129] Die Gottesverehrung besteht in zwei Gattungen von Opfern (sacrificia), nämlich in wahren Opfern und in zeichenhaften Opfern. Die wahren Opfer sind die Werke aller Tugenden, die zeichenhaften Opfer sind ritueller Art.[130] Diese sind nur Zeichen für die wahren Opfer und sollen auf diese hinweisen und zu diesen veranlassen.

3.42 Der Gegenstand des Sentenzenwerkes

Der Gegenstand des Sentenzenwerkes ist an sich derselbe wie der der Heiligen Schrift. Aber wovon die Heilige Schrift nach Art eines Gesetzes spricht, davon handelt das Sentenzenwerk nach Art einer Wissenschaft. Denn Petrus Lombardus will nichts anderes tun als schwierige Fragen der Heiligen Schrift des Alten wie des Neuen Testaments zu erklären und zu lösen.[131] Nach de la Mares Ansicht ist auch das, was zu glauben ist, nicht allein Gegenstand der Theologie, auch nicht im Sinn der Erklärung und wissenschaftlichen Behandlung der Heiligen Schrift, weil der Glaube nur einen Aspekt dessen ausmacht, was von der Heiligen Schrift her dem Menschen vorgelegt wird.[132] Gerade in der letzten Argumentation zur Frage nach dem Gegenstand des Sentenzenwerkes wird deutlich,

---

[125] Ebd. S. 24, ll. 248–257.
[126] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 3, a. 1, S. 24, ll. 258–60.
[127] Ebd. S. 24 f., ll. 260–5.
[128] Ebd. S. 25, ll. 267–70.
[129] Ebd. ll. 270–6.
[130] Augustinus, De civitate Dei 10, c. 5 und 6 (PL 41,281–4).
[131] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 3, a. 2, S. 27, ll. 352–4.
[132] Ebd. S. 28, ll. 373–6.

wie genau Wilhelm den Unterschied zwischen obiectum und subiectum einhält. Als subiectum wird das angenommen, worüber etwas gesagt oder wovon etwas gewußt werden kann. Obiectum ist das, worauf sich menschliches Interesse, ein Vollzug des Menschen oder seine Einstellung, ein habitus, bezieht.[133]

Der Vorteil dieser Position liegt in der Einheitlichkeit und Geschlossenheit des Theologieverständnisses. Wenn die Heilige Schrift als Gesetz zu verstehen ist, was nicht nur von der Einleitung bei Petrus Lombardus, sondern auch vom allgemein üblichen Verständnis und von der hebräisch-jüdischen Auffassung begünstigt wird,[134] und wenn dieses Gesetz sich auf die Verpflichtungen des Menschen gegenüber Gott bezieht, dann ist es offensichtlich nur konsequent, diese Verpflichtungen im Zusammenhang mit allen Situationen, die dem Menschen begegnen können (res et signa) als Gegenstand, über den ein Wissen erworben werden soll, zu betrachten. Die spezifisch theologische Arbeit, wie sie an den Universitäten betrieben wird, dient der Erläuterung und Klärung dessen, was das Gesetz vorschreibt. Freilich kann man demgegenüber zu bedenken geben, ob eine solche Auffassung von Theologie nicht einer Verrechtlichung der Heiligen Schrift und insbesondere des Evangeliums Vorschub leiste, einer Haltung, die aus der ganzen Heiligen Schrift einen Steinbruch für Kasuistik macht. Ich meine, es ist zuzugeben, daß zu dieser Einstellung ein Weg führen kann. Das muß aber nicht sein, und interessanterweise wurde vom gegenteiligen Ausgangspunkt her gerade auch dieses eher traurige Ende erreicht. Die Betonung der Position und Lehre des Thomas von Aquin, die im übrigen gar nicht so ferne von jener des de la Mare oder später des Scotus ist, hat ein Ausufern der Kasuistik etwa in der Moraltheologie nicht verhindert, weil man für diese offenbar keine sinnvolle Aufgabe im spekulativen Reich der Theologie erkennen konnte. Das liegt natürlich wesentlich daran, daß die Theologie in spezialisierte Fächer aufgespalten wurde, was von der mittelalterlichen Haltung her eigentlich ohnehin gar nicht sinnvoll erscheint. Ein Theologieverständnis, das von vornherein von der klaren Einsicht ausgeht, daß es im Glauben um den Menschen geht, der von Gott und der Frage nach dem rechten Leben betroffen ist, kommt nicht so leicht in Gefahr, Glaubensaussagen als Aussagen über eine andere, eine „übernatürliche" Welt zu verstehen und nach dem Muster deskriptiver Sätze zu behandeln. Im Laufe der Geschichte ist man dieser Gefahr keineswegs immer entgangen, wie so manche Klagen über den theologischen Schulbetrieb zeigen.

Die spezielle Bestimmung des Gegenstandes der Theologie als „cultus divinus" hat natürlich, wie alle anderen Bestimmungen auch, ihre Wurzeln in der Tradition. An möglichen Quellen von Zeitgenossen oder Vorgängern de la Mares

---

[133] Ebd. ll. 374–7.

[134] Diesen Auffassungen steht Wilhelm sicher nahe. Vgl. H. Denifle, Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 4 (1888) 545.599.

möchte ich eine anonyme „Quaestio de divina scientia“[135] erwähnen, in deren Lösung davon die Rede ist, daß „diese Wissenschaft göttlich ist und sich auf die Gottesverehrung bezieht.“[136] Auch Albertus Magnus spricht vom „cultus divinus“. Die eigentliche und gemeinsame Quelle wird aber wiederum Augustinus sein,[137] wenn er sagt, daß die Weisheit des Menschen in der Frömmigkeit besteht.[138] Das Wort „Frömmigkeit“ erläutert er anhand des griechischen Wortes „theosebeia“ als „cultus Dei“. Die übliche Auskunft, die Theologie sei eigentlich Weisheit, mag diese Erläuterung aus Augustinus nahegelegt haben. Ähnlich ist die von de la Mare selbst zitierte Stelle aus „De civitate Dei“[139] zu den Quellen für diese Gegenstandsbestimmung zu rechnen. Man kann sehr gut sehen, wie deutlich Wilhelm in dieser Frage augustinisch ausgerichtet ist, auch wenn er die aristotelische Lehre ebenso gut kennt wie seine Zeitgenossen. Ein Gegensatz scheint hier nicht gefühlt worden zu sein, vielmehr ergänzen sich die verschiedenen Anschauungen.

4. Die Form der Theologie

4.1 Die Form der Heiligen Schrift

Anders als eine ganze Reihe von Magistri des 13. Jahrhunderts behandelt Wilhelm de la Mare unter der Frage nach der Formalursache der Theologie die Frage nach der Form der Heiligen Schrift und nach der Form des Sentenzenwerkes getrennt. Bonaventura geht überhaupt nur auf die Form des Sentenzenwerkes ein, bei Thomas wird der Unterschied nicht sichtbar, auch wenn er ihn natürlich irgendwie berücksichtigt. Trotzdem kann ich den Verdacht nicht loswerden, daß gerade Thomas dem Unterschied zwischen der Heiligen Schrift und dem wissenschaftlich-theologischen Bemühen nicht die wünschenswerte Aufmerksamkeit geschenkt hat.[140] Allerdings macht er doch den Unterschied zwischen der Heiligen Schrift, den Schriften der Kirchenväter und dem Sentenzenbuch: „... et ad hoc oportet modum etiam esse argumentativum, quod praecipue servatur in originalibus sanctorum et in isto libro, qui quasi ex ipsis conflatur.“[141] Diese Bemerkung genügt, manche Vorwürfe gegen Thomas, wie sie in letzter Zeit erhoben wurden, ins rechte Licht zu rücken. Sicher wurde Thomas eine Weile zu sehr als

---

[135] MS Praha, Univ. IV, D. 13, f. 79rb–80rb (ed. L. Sileo, 131–148).
[136] Ebd. n. 18 (ed. Sileo 134).
[137] Augustinus, Enchiridion c. 2 und 3 (PL 40,231 f).
[138] Nach Job 28,28.
[139] Augustinus, De civitate Dei 10, c. 3 bis 6 (PL 41,280–4).
[140] Thomas von Aquin, In Sent. 1, Prol. q. 1, a. 5, sol.
[141] Ebd.

Höhepunkt der Scholastik gefeiert.[142] Die korrekte Einordnung, die gerade in dieser Frage durch die Arbeit von L. Sileo[143] erreicht wurde, zeigt vor allem die Bedeutung Odo Rigaldis. Es ist ein echtes Desiderat, seinen Sentenzenkommentar endlich kritisch zu edieren. Die Bedeutung seiner Lectura dürfte jener der Summa Halensis kaum nachstehen.

Die Frage nach der Formalursache wird normalerweise gestellt als Frage nach der Vorgangsweise.[144] Daß diese Vorgangsweise etwa bei Odo Rigaldi[145] oder bei Robert Kilwardby[146] als modus artificialis vorgestellt wird, ist allerdings bei Wilhelm nur einmal nebenbei erwähnt[147] als Anspielung auf das Vorgehen der Magistri artium, wie mir scheint. Die Antwort auf die Frage nach der Form, die sich von de la Mare aufgrund seiner übrigen Auffassungen erwarten läßt, liegt auf der Hand.

Da die Heilige Schrift als Gesetz zu verstehen ist, ist ihre Form im wesentlichen vorschreibend mit allen Abwandlungen, die im Rahmen präskriptiver Sprechakte vorkommen können.[148] Der Charakter dieser grundlegenden Sprechakte bringt es mit sich, daß die Heilige Schrift eine ganze Reihe anderer Formen beinhaltet und daß ihre Vorgangsweise insgesamt sich von jener in wissenschaftlichen Texten in verschiedener Hinsicht unterscheidet.

Während in den Wissenschaften allgemeine Aussagen in einem bestimmten Zusammenhang dargestellt werden, kommen in der Heiligen Schrift hauptsächlich Vorschriften und damit im Zusammenhang Verbote, Warnungen, Drohungen, Versprechen, Verheißungen, Ermunterungen, Zusprachen und dergleichen vor, die mit Vorliebe an bestimmten Beispielen verdeutlicht werden. Diese Beispiele können die Form von Gleichnissen haben, aber auch Erzählungen aus der Geschichte sein.[149] Diese Erzählungen haben aber nicht einen eigenständigen Charakter, sie sind in diesem Sinn nicht schlichte Berichte über vergangene Ereignisse, sondern sie dienen dem Verständnis, der Annahme und Erfüllung des Gesetzes.[150] Beweisende und begründende Verfahren kommen ebenfalls zur Anwendung, aber nicht im gleichen Sinn wie in den Wissenschaften, wo sie allein der Erkenntnis und ihrer Sicherung dienen. Diese Verfahren sind dort nötig,

---

[142] Vgl. L. Sileo, Teoria della scienza teologica 1, Roma 1984, 219.

[143] Ebd. bes. 294–6.

[144] Vgl. Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 4, S. 29, ll. 5 f.: „Quaeritur de causa formali sacrae scripturae, hoc est de modo procedendi."

[145] Odo Rigaldi, Disp. p. 2, a. 1, q. 1, n. 123 (ed. Sileo 54). Vgl. Alexander de Hales, Summa Theologica 1, Tr. intr. q. 1, c. 4, a. 1.

[146] Robert Kilwardby, De natura Theologiae c. 3 (ed. Stegmüller 27, l. 23).

[147] Wilhelm de la Mare, In Sent 1, Prol. q. 4, S. 30, l. 47.

[148] Ebd. ll. 56 f. Vgl. Alexander de Hales, Summa Theologica 1, Tr. intr. q. 1, c. 1, a. 1, ad 2.

[149] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 4, S. 29, ll. 22–6.

[150] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 4, S. 29, ll. 25 f.

wo ein Wissen nicht unmittelbar erworben werden kann, wo also Irrtum möglich ist. Wo etwas durch göttliche Inspiration erkannt wird, bedarf es keiner zusätzlichen Sicherung, weil hier unmittelbar von Gott etwas empfangen wird, der der menschlichen Seele näher ist als diese sich selbst.[151] Wird in der Heiligen Schrift argumentiert, so nicht deretwegen, die eine göttliche Inspiration erfahren haben, sondern der anderen wegen, denen gegenüber begründet, erläutert und erklärt werden muß, um ein Verständnis zu erzielen und eben zur Annahme des Gesetzes zu bewegen. Begründendes Vorgehen ist erforderlich, wo Erkenntnis durch Anwendung bestimmter Mittel erlangt werden muß, wie etwa im Fall der Erkenntnis durch die Sinne, die Erinnerung und die Erfahrung.[152] Hier bedarf es leitender Regeln, die vor Irrtum schützen können.[153]

Von den Quellen her könnte hier wiederum ein Einfluß Odo Rigaldis vorliegen.[154] Sehr ähnlich ist vor allem Kilwardbys Argumentation.[155] Für die historischen Folgen ist von besonderem Interesse, daß man bei de la Mare sehen kann, wo die Wurzeln für die spätere philosophische Entwicklung liegen können. Die ziemlich kurze Argumentation des Wilhelm de la Mare läßt den Leser unwillkürlich an Descartes denken. Sicher stellte sich dem Denken des 13. Jahrhunderts die Problematik, welche heute als Erkenntnistheorie behandelt wird und die in dieser Form zweifellos auch faktisch ihren wichtigsten Ausgangspunkt bei Descartes hat, nicht in der Form, in der sie heute gestellt wird. Vor allem jener Dualismus von Materie und Geist, der das 19. Jahrhundert und das beginnende 20. Jahrhundert bestimmte, ist dem Mittelalter fremd. Doch de la Mares Auffassung, daß die irrtumsanfällige Erkenntnis durch die Sinne einer lenkenden Regel bedarf, wird von Descartes geteilt, wenn er seinen „Discours de la méthode" motiviert.[156] Ich will jedoch nicht behaupten, daß de la Mare in der Entwicklung, die aus dem Mittelalter hinaus und in das neuzeitliche Denken geführt hat, eine wesentliche Rolle gespielt hat. Dafür spielt sicher Roger Bacon, von dem noch mehr zu sagen sein wird, eine größere, obwohl auch in diesem Fall indirekte Rolle. Zudem gibt Descartes wohl, wie die meisten Philosophen, auf Themen seiner Zeit oder der unmittelbaren Vergangenheit, etwa auf Thesen seiner Lehrer, seine besondere Antwort.[157]

Nach de la Mares Auffassung ist jedenfalls für die Heilige Schrift, deren Aufgabe es ist, zum rechten Handeln und der richtigen Gottesverehrung anzulei-

---

[151] Ebd. 30, ll. 34–8. Vgl. Thomas von Aquin, De veritate 18, 1, 5.

[152] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 4, S. 30, ll. 39–40.

[153] Ebd. l. 41.

[154] Odo Rigaldo, Disputatio p. 2, a. 1, q. 1 (ed. Sileo 35 f); Alexander de Hales, Summa Theologica 1, Tr. intr. q. 1, c. 4, a. 1 (Op 1, 8).

[155] Robert Kilwardby, De natura Theologiae q. 3 (ed. Stegmüller 28).

[156] R. Descartes, Von der Methode, 2. Teil, 6.–11. (ed. Meiner, Hamburg 1960, 14–6). Ders., Regulae ad directionem ingenii, reg. 4 (ed. Meiner, Hamburg 1973, 12–4).

[157] Vgl. dazu A. MacIntyre, After Virtue, Notre Dame 1981, 35.

ten,[158] das wissenschaftliche Vorgehen nicht so wichtig wie dort, wo es um die richtige Einsicht und Auffassung geht.[159] In der Theologie geht es um das rechte Handeln, sie bezieht sich auf das konkrete Tun des Menschen. Da die Genauigkeit des Vorgehens, je mehr es um Einzelheiten geht, abnimmt, wie Aristoteles sagt,[160] geht auch die Theologie auf gröbere und mehr exemplarische Weise vor. Es ist also durchaus angemessen, wenn die Heilige Schrift verschiedene literarische Formen gebraucht, und es ist nicht verwunderlich, daß wissenschaftliche Formen wie Definitionen, Unterscheidungen und Schlußfolgerungen kaum, und wenn, dann nicht wesentlich, vorkommen.

4.2 Die Form des Sentenzenwerkes

Die Anwendung der wissenschaftlichen Vorgangsweisen ist für das Sentenzenwerk, vor allem aber für die Kommentierung im Schulbetrieb charakteristisch. Die Frage, ob ein solches Vorgehen berechtigt sei, taucht immer wieder auf. Es ist mir nicht ganz klar, ob es sich dabei einfach um eine schulmäßige Gewohnheit handelt oder ob das Problem von den Menschen tatsächlich als solches empfunden wurde. Manche Kontroversen des vorhergehenden Jahrhunderts zeigen, daß es dort ein echtes Problem war.[161] Es war vielen nicht wohl bei dem Gedanken, das, was Leben und menschliches Handeln bestimmen sollte, dem Urteil der fehlbaren menschlichen Vernunft auszusetzen. Wie leicht konnte jemand, der nicht imstande war, eine bestimmte Sache zu begreifen, diese als der Vernunft nicht zugänglich einfach beiseiteschieben. Es wäre nicht das erste Mal, daß jemand die Augen schließt und meint, damit wäre das Licht ausgegangen.

Auf der anderen Seite kann es gar nicht ausbleiben, daß man auch in Sachen des Glaubens und der Überzeugungen mindestens bis zu einem gewissen Grad argumentative Vorgangsweisen benützt. Und wenn man das faktisch zugestehen muß, dann wird man bald sehen, daß man gut daran tut, geprüfte Verfahrensweisen zu verwenden. Bis zu welchem Ausmaß man das machen solle, diese Frage blieb und bleibt umstritten, sowohl was den methodischen Charakter als auch was das Gebiet der Anwendung betrifft. Von den Theologen werden immer irgendwelche Einschränkungen gemacht, wenn auch die Gründe für bestimmte Einschränkungen nicht immer klar und noch weniger ihrerseits methodisch behandelt sind.

Das Mittelalter hat eine ziemlich einhellige Auffassung von den Möglichkeiten, die der wissenschaftlichen Tätigkeit in der Theologie offenstehen. De la

---

[158] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 4, S. 30, ll. 53 f.

[159] Ebd. ll. 55 f.

[160] Aristoteles, Nik. Ethik 1, c. 1 (1094b11–29); 2, c. 2 (1104a2–9).

[161] M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, Bd. 1, Freiburg i.Br. 1909, 216.

Mares Auffassung ist prägnant, sie unterscheidet sich vielleicht auch von den Auffassungen mancher anderer, ist aber nicht besonders auffällig.

Er unterscheidet, wie üblich, zwischen dem, was die Vernunft schlicht und einfach übersteigt, und dem, was sie für den Normalgebrauch sozusagen übersteigt.[162] Für diesen zweiten Fall gibt es vernünftige Argumentationen, was man daran erkennen kann, daß auch die Philosophen – gemeint sind vor allem die vorchristlichen und nichtchristlichen – dazu vorgestoßen sind.[163] Aber auch für die Glaubensgegenstände, die schlichtweg die Vernunft übersteigen, gibt es Argumente, wenn auch nicht mit Notwendigkeit gültige. Es kann aber immerhin gezeigt werden, daß selbst diese Gegenstände nicht einfachhin der Vernunft unzugänglich sind. Man kann nämlich sehen, daß sie immerhin möglich und daß sie angemessen sind.[164] Es entspricht dem Thema eines Werkes wie der Sentenzen des Lombarden, solche Argumente auch für die reinen Glaubensgegenstände vorzubringen, auch wenn es falsch wäre, sichere, zwingende Gründe vortragen oder verlangen zu wollen.[165]

Es ist also in der Theologie zu unterscheiden zwischen der Form der Heiligen Schrift, die den Menschen zum rechten Handeln und Leben anleiten und bewegen will und sich deswegen verschiedener präskriptiver Redeweisen und der narrativen Form bedient, und der Form, welche für die Erklärung und Auslegung der Heiligen Schrift, aber auch für die Hilfe bei der konkreten Anwendung des in der Heiligen Schrift Gebotenen erforderlich ist. Diese Form ist argumentativ und bedient sich der üblichen wissenschaftlichen Verfahrensweisen.

5. Zweck und Ziel der Theologie

Was bei weitem nicht allen mittelalterlichen Autoren gelingt und meines Wissens erst bei Wilhelm von Ockham wieder klargemacht wird, scheint für Wilhelm de la Mare kein Problem darzustellen. Er unterscheidet im Rahmen der pflichtgemäßen Darstellung der Finalursache der Theologie völlig klar zwischen dem Zweck und dem anzustrebenden oder festzustellenden Endzustand derselben.

Zweck der Theologie ist das, weswegen die Heilige Schrift überhaupt besteht, Ziel oder Endpunkt (terminatio) ist das, was ihren Endzustand oder Abschluß ausmacht.[166] Es erscheint mir nicht zweifelhaft, daß die Theologen wie alle Wissenschaftler des Mittelalters in der Lage waren, zwischen dem Ziel im

---

[162] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 5, S. 32, ll. 13–5.
[163] Ebd. ll. 18 f.
[164] Ebd. ll. 21–3.
[165] Ebd. ll. 23–6.
[166] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 6, S. 33, ll. 6–8.

Sinn des Zwecks und dem Ziel im Sinn des Resultats einer Unternehmung oder eines Vorgangs zu unterscheiden. Es darf aber nicht wunder nehmen, daß diese Unterscheidung keineswegs immer sauber eingehalten wurde. Die neuzeitliche Philosophie böte hervorragende Beispiele für Mißverständnisse in dieser Frage, wenn man sie nur einmal unter diesem Gesichtspunkt untersuchen wollte. Daß das Mittelalter aus sprachlichen Gründen wegen der Doppeldeutigkeit von „finis" hier sehr große Schwierigkeiten hatte, ist wenig erstaunlich, ja es kann von vornherein erwartet werden. Um so eindrucksvoller erscheint mir wiederum die Klarheit, zu der Wilhelm de la Mare gelangt ist.

5.1 Der Zweck der Heiligen Schrift

Der Zweck, als Ziel weswegen die Heilige Schrift entstanden ist, ist für Wilhelm auf verschiedene Weise zu betrachten. Einmal kann Zweck das sein, was beabsichtigt wird, einmal derjenige, zu dessen Nutzen etwas beabsichtigt wird.[167]

Beides kann wiederum in zweifacher Hinsicht untersucht werden. Es kann nämlich um den Zweck der Sache gehen oder um den Zweck dessen, für den die Sache hergestellt wird. So verfolgt jemand, der ein Haus baut, einen doppelten Zweck, nämlich die Realisierung des Hauses und den Nutzen der Bewohner. Der innere Zweck ist die Form des Hauses und die Wirkung dieser Form, nämlich die Funktion, die Bewohner zu schützen. Der äußere Zweck ist der Bewohner und Gott, denn es wird der Bewohner und sein Schutz, aber auch Gott und seine Ehre als Ziel angesehen. Dem Mittelalter ist ja der Gedanke sehr vertraut, daß alles, was recht geschieht, auch zur Ehre Gottes, ja unter gewisser Rücksicht sogar vor allem zur Ehre Gottes geschieht.[168]

Vom Zweck kann man also auf sehr verschiedene Weise sprechen, doch im eigentlichen Sinn Zweck ist die „actio consequens formam", man könnte sagen, die Funktion der Form, die Aufgabe, die eine Form erfüllt oder die Wirkung, die sie erzielt. Denn die Zweckursache, sofern sie nicht mit den anderen Ursachen zusammenfällt, ist weder die Form noch der, dem eine Sache gehört oder dient, sondern eben das, was die Sache ihrer Form entsprechend leistet.

In diesem Sinn ist der Zweck der Heiligen Schrift und der Theologie insgesamt eben das geistliche Leben, denn dieses ist die Ausübung, das Wirksamwerden des inneren Gipfelpunktes und der eigentlichen Form der Heiligen Schrift, nämlich der Liebe. Sie ist die Vollendung aller Vorschriften, aus denen die Heilige Schrift als Gesetz besteht und damit ihre wesentliche Form. Diese wird wirksam in einem entsprechenden Leben, und darin besteht der Zweck der Schrift. Andere Bestimmungen der Finalursache beruhen darauf, daß nicht zwischen den

---

[167] Ebd. a. 1, S. 33, ll. 20 f.

[168] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 6, a. 1, S. 33 f., ll. 20–32.

verschiedenen Bedeutungen von „finis" unterschieden wird oder daß im weiteren Sinn von Ziel und Zweck gesprochen wird.

5.2 Das Resultat von Heiliger Schrift und Theologie

Im zweiten Teil der Untersuchung zur Finalursache geht es um die Frage der Vollständigkeit. Ist die Heilige Schrift abgeschlossen, hat sie also ihr Ziel erreicht, oder gibt es noch etwas hinzuzufügen?[169] Klarerweise wird von einem Theologen des Mittelalters nicht gesagt, daß der Heiligen Schrift etwas fehle. Aber für die Theologie kann man, da ihre Aufgabe ja die Erläuterung der Texte ist, das heranziehen, was andere im Lauf der Zeit gedacht haben. Damit sind natürlich in erster Linie die Kirchenväter gemeint. Die Fragen, die hier vor allem interessieren, beziehen sich auf die Philosophie. Es geht darum, ob man die Lehren der Philosophen heranziehen dürfe, vor allem aber möchte ich hier die andere Frage behandeln, die de la Mare untersucht, nämlich welche philosophische Disziplin für die Theologie am wichtigsten ist und wie die Theologie überhaupt zu den anderen Wissenschaften steht.

5.3 Die Rolle der Wissenschaften in der Theologie

Das gesamte Mittelalter hatte ständig mit der Frage zu kämpfen, ob es denn dem Christen, insbesondere wohl aber dem Kleriker und Mönch erlaubt sei, die philosophischen Wissenschaften oder Disziplinen intensiver zu studieren. Die Elementarschule von Trivium und Quadrivium stand außer Frage, wenigstens im 12. und 13. Jahrhundert. In Frage standen jedoch weitere Studien der Artes liberales, insbesondere auch die Philosophie im engeren Sinn. Da stand auf der einen Seite die scheinbar besonders fromme Ansicht der Mönche, es komme allein auf das Seelenheil des Menschen an, für dieses aber genügten die Heilige Schrift, die Kirchenväter und die Liturgie. Man konnte eine ganze Menge von Material aus den Kirchenvätern und selbst aus der Heiligen Schrift heranziehen, das sogar für die Gefährlichkeit des Verlangens nach weltlicher Weisheit und Philosophie beredtes Zeugnis ablegte.

Wilhelm führt in der 7. Quaestio eine kleine Auswahl vor, eine sehr kleine Auswahl, obwohl er im Vergleich zu anderen Theologen immer noch ziemlich viele Beispiele angibt. Die wichtigste Stimme insgesamt war, wie in fast allen anderen Punkten, so auch in dieser Frage, Augustinus.

Die Stellung des Augustinus zum Wissen seiner eigenen Zeit ist für ein Verständnis der ganzen Problematik sehr wichtig. Ich kann und brauche hier nicht näher auf sie einzugehen, da es dazu die hervorragende Studie von Henri-Irénée Marrou[170] gibt. Marrou zeigt, daß die Wissens- und Wissenschaftsfeindlichkeit,

[169] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 6, a. 2, S. 35, ll. 83–6.

[170] H.-I. Marrou, Augustinus und das Ende der antiken Bildung, Paderborn 1982.

die manchmal bei Augustinus zu beobachten ist, ganz entschieden auf dem Hintergrund des Bildungsideals der ausgehenden Antike zu sehen ist. Dieses Bildungsideal war geprägt von dem Wunsch, durch umfangreiche Kenntnis der Literatur und die Fähigkeit, diese Kenntnis in allen möglichen Situationen frei zu gebrauchen, zu brillieren. Es scheint sich um ein seichtes, oberflächliches Wissen gehandelt zu haben, das sich weniger auf die Kenntnis der jeweiligen Themen und Gegenstände bezog, als vielmehr die Kenntnis der Literatur dazu zur Schau stellen wollte. Dem stellte Augustinus sein eigenes, neues Ideal der christlichen Bildung entgegen, der es vor allem um das gehen sollte, was dem Menschen zu einem vertieften Leben aus dem Glauben verhilft und ihn Gott näherbringt. Alles Wissen wird in den Dienst dieser Aufgabe gestellt. Davon ist das Mittelalter ausgegangen. Selbst einer der größten Verfechter einer umfassenden Bildung und Forschung, Roger Bacon, sieht es als Ziel aller Wissenschaft an, Gott in der rechten Weise zu dienen und ein sinnvolles menschliches Leben zu gewährleisten.[171] Er scheut nicht davor zurück, die Suche nach Neuem durch neue Forschungsmethoden anzuregen und zu empfehlen, was ihn in Gegensatz zum üblichen Denken des Mittelalters brachte, weil „novitates" dem Mittelalter grundsätzlich verdächtig erschienen. Er sieht aber auch die Neuerungen gerade insofern als sinnvoll an, als sie dem rechten Leben des Menschen dienen. Diese finale Betrachtungsweise ist so charakteristisch für das Mittelalter wie deren Ablehnung charakteristisch werden sollte für die Neuzeit.

Wilhelm de la Mare war offensichtlich in dieser Tradition beheimatet. Es besteht kein Zweifel für ihn, daß es erlaubt ist, alle möglichen Wissenschaften zu lernen, sofern dies geschieht, um dem Menschen für ein rechtes Leben zu nützen.[172] Genauso ist es erlaubt, dieses Wissen in der Theologie zu gebrauchen, wenn es zur Erklärung der Heiligen Schrift und der kirchlichen Lehre dient. So geht er die einzelnen Wissenschaften durch und erörtert ihren Nutzen. Es ist klar, daß im Rahmen einer theologischen Einleitungslehre eine nähere Behandlung dieser Wissenschaften selbst ausbleibt.

Die grundsätzliche Bezugnahme auf Gott als letztes Ziel aller menschlichen Wissenschaft kann nicht verwundern, da diese Bezugnahme dem mittelalterlichen Menschen, soweit er sich schriftlich geäußert hat, völlig selbstverständlich ist. In allem, was geschieht, auch in den alltäglichen Verrichtungen, wird vom letzten Ziel gesprochen, dem zur Ehre alles getan wird. Freilich sind das eben die Äußerungen gebildeter, meist den Orden oder dem Klerus angehöriger Menschen, und manchmal mag es sich selbst bei diesen um eine Art von stereotyper Redeweise und um Floskeln gehandelt haben. Eines haben die Menschen, vor allem die Theologen des Mittelalters, sehr klar gesehen, nämlich daß die Wissen-

---

[171] Roger Bacon, Opus Maius, p. 7 (ed. Briges 2, 223–403).

[172] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 7, S. 39, ll. 63–76.

schaft eine Dienstfunktion für den Menschen hat und daß der Mensch sie sich zunutze machen soll.[173] Dazu muß er eine Vorstellung von dem haben, was er sein will und welche Ziele er letzten Endes verfolgen sollte. Sonst kann er nicht feststellen, was ihm nützt. Ohne ein solches Ziel ist das Wissen dem Mißbrauch ausgeliefert. Im Mittelalter wurde dieser Mißbrauch in Magie und Zauberei gesehen. Darüber mögen wir lachen. Aber ist uns nicht der Mißbrauch des Wissens sehr vertraut geworden?

5.4 Die Rangordnung der Wissenschaften in der Theologie

Für den Theologen speziell stellt sich vor allem die Frage, welche Wissenschaften für die Theologie unerläßlich sind. Schließlich kann man ja nicht alles wissen und studieren. Für de la Mare kommen zunächst natürlich alle Wissenschaften in Betracht, aber es gibt doch deutliche Unterschiede aufgrund der Reichweite, die einzelne Wissenschaften im Rahmen der Theologie besitzen. Wegen ihrer Allgemeinheit ist nach Wilhelm die Logik am wichtigsten, weil sie zur Lösung und Erklärung von Schwierigkeiten im gesamten Text der Heiligen Schrift und in der eigentlichen Theologie erforderlich ist.[174] Ohne ihre Kenntnis soll sich niemand anmaßen, entsprechende Fragen zu behandeln, wie schon Augustinus sagt.[175] Hier scheint jedoch Augustinus noch mehr Gewicht auf die Kenntnis der Zahlen, auf die Arithmetik zu legen. Doch darin zeigt sich für Wilhelm ein anderer Aspekt. Zur Erklärung von Texten ist die Logik am wichtigsten, was jedoch Sachkenntnisse betrifft, ist von allen Wissenschaften die Arithmetik am wichtigsten. Denn wenngleich auch von vielen anderen Dingen die Rede ist, so kommt doch in der Heiligen Schrift nichts so häufig vor wie Zahlen.[176] Vor allem ist es die Einheit („unum" in seinen verschiedenen Bedeutungen, auch „unitas"), von der in der Theologie immer wieder die Rede ist. Dies mutet etwas kurios an, denn hier ist jedenfalls auch so etwas wie die Einheit der Menschen untereinander („Seid eines Sinnes!") gemeint. De la Mare sagt nämlich, daß diese am meisten behandelt und empfohlen wird.[177] Infolge des nicht sehr präzisen, ziemlich umfassenden Verständnisses von Mathematik hat man von ihr offensichtlich auch für solche inhaltlichen Überlegungen Erkenntnisse erwartet.[178]

Entsprechend der grundlegenden augustinischen Wissenschaftseinteilung in Wissen von den Dingen und Wissen von den Zeichen stellt Wilhelm die Frage, welche Wissenschaft für die Theologie in bezug auf die Zeichen am wichtigsten

---

[173] Roger Bacon, Opus Maius, p. 2, c. 19 (ed. Bridges, suppl. 76).
[174] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 8, S. 44, ll. 46–9.
[175] Ebd. S. 43, ll. 22–5. Augustinus, De ordine 2, c. 18, n. 47 (PL 32, 1017).
[176] Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 8, S. 44, ll. 49–51.
[177] Ebd. ll. 51 f.
[178] Roger Bacon, Opus Maius, p. 4 (ed. Bridges 1, 175–238).

sei. Es ist dies die Grammatik in einem weiten Sinn. Dazu gehören neben dem, was uns als Grammatik vertraut ist, noch Bedeutungslehre und die Lehre von den literarischen Gattungen.[179] Wir könnten also heute von Literaturwissenschaft sprechen.

Es ist eine Spezialität Wilhelms, daß er diese letzten Themen eigens behandelt. Im übrigen sind seine Auffassungen inhaltlich konform mit denen seiner Zeitgenossen, auch wenn sie bei diesen an anderen Stellen, in anderem Zusammenhang und manchmal eher verstreut vorkommen. Aus der Art und Weise der Behandlung dieser Fragen ergibt sich aber etwas Wichtiges, wenn auch nicht schlichtweg Überraschendes. Es ist dies die ausgesprochene Nähe zu Roger Bacon. Die Vermutung einer Bekanntschaft dieser beiden ist nicht neu.[180] Am Sentenzenkommentar Wilhelms kann ihre enge Beziehung gezeigt werden.

6. Wilhelm de la Mare und Roger Bacon

Es ist im Mittelalter alles andere als einfach, die Abhängigkeit verschiedener Magistri voneinander klar festzustellen. Die Verwendung gleicher Argumente aus denselben Quellen besagt fast überhaupt nichts, in den Lösungen zu den einzelnen Quaestionen bemühen sich viele um möglichst eigenständige Bearbeitung des Themas, wobei die Unterschiede zwischen den einzelnen Lehrern oft nicht sehr groß sind. Es gibt so etwas wie einzelne Traditionen, man setzt sich mit den Zeitgenossen auseinander, aber es war nicht üblich, unmittelbare Zeitgenossen oder gar Kollegen im Bakkalaureat namentlich zu zitieren oder anzugreifen.

Für den Zusammenhang zwischen dem Wissenschaftsverständnis des Roger Bacon und dem des Wilhelm de la Mare gibt es dennoch deutliche Hinweise. Sie betreffen vor allem die Frage des Verhältnisses von Philosophie – in jenem weiten Sinn, der alle Wissenschaften umfaßt – und Theologie.

6.1 Der Ort der Theologie

Für Roger Bacon stellt sich das Verhältnis von Wissenschaften und Theologie zunächst allgemein folgendermaßen dar:

Die ganze spekulative Philosophie ist hingeordnet auf ein Ziel, das die Moralphilosophie ist.[181] Weil das Ziel dem, was zu diesem Ziel hinführt, seine systematische Stellung zuweist, zielt die spekulative Wissenschaft immer auf ihr Ziel

---

[179] Wilhelm de la Mare, loc. cit. S. 44 f., ll. 58–63.

[180] F. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Teil: Die patristische und scholastische Philosophie, hg. v. B. Geyer, Berlin [11] 1928, 466.

[181] Roger Bacon, Opus Maius, p. 2, c. 19 (ed. Bridges, suppl. 76).

ab und sucht die angemessenen Wege zu diesem. Deswegen kann die spekulative Wissenschaft die Leitlinien für die Moralphilosophie zur Verfügung stellen.[182]

Wenngleich es naiv wäre, dem Mittelalter moderne Fragestellungen in die Schuhe zu schieben und darauf eine Antwort zu erwarten, so kann man doch sagen, daß Bacon der Auffassung ist, die Wissenschaften hätten dem Menschen die Mittel zur Verfügung zu stellen, die es ihm gestatten, ein gutes Leben zu führen und seine Ziele zu erreichen. Freilich denkt Bacon in erster Linie nicht an die Annehmlichkeiten des Lebens, sondern an die Möglichkeit, ein moralisch gutes Leben zu führen. Es darf aber nicht übersehen werden, daß ihm der Hinweis auf technische Verbesserungen auf verschiedenen Gebieten, vor allem in der Medizin, keineswegs fremd ist.[183] Nach allem, was bislang geläufig ist, spricht man ja Bacon eine sehr eigenwillige und originelle Stellung in der Wissenschaftsgeschichte vor allem des Mittelalters zu.[184] Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß das Opus maius ein Plädoyer darstellt und als solches gedacht ist. Die Betonung der Nützlichkeit der Wissenschaft steht deswegen aus rhetorischen Gründen im Vordergrund. Trotzdem braucht man nicht anzunehmen, Bacon wäre nicht tatsächlich der Auffassung gewesen, die Wissenschaften würden und sollten dem Leben des Menschen dienen. Zu oft wird dieser Gesichtspunkt betont, ja es wird sogar von der Sinnlosigkeit einer Wissenschaft gesprochen, die nicht im Dienst der Moral steht.[185]

Die Zielbezogenheit der Wissenschaft hindert Bacon nicht daran, die Forschung im einzelnen nach ihren eigenen Gesetzlichkeiten zu betreiben. In seine eigenen Arbeiten zur Mathematik und zur Optik fließen keine Zielvorgaben ein. Vielmehr betont er die Bedeutsamkeit dieser Gebiete für den Menschen und fordert ihre eigenständige Behandlung. Zugleich bekämpft er den Versuch, solche Kenntnisse für eigene Interessen, vor allem für Herrschaftsansprüche zu mißbrauchen.[186]

Weitgehend aus dem üblicherweise erwarteten Rahmen des mittelalterlichen Wissenschaftsverständnisses fallen Bacons Einschätzung der Mathematik und seine Haltung zur Experimentalwissenschaft. Es ist seine Idee, daß man die Mathematik für die Erforschung und Darstellung aller Wissensgebiete braucht, auch wenn er keine klare Auffassung gehabt haben kann, in welchem Ausmaß das der Fall ist. Er hat dieses Ausmaß aber sicher nicht gering veranschlagt. Er wäre von der heutigen Situation wohl kaum überrascht, obwohl er keine Ahnung hatte, zu welchen Entwicklungen die Mathematik selbst imstande sein würde.

---

[182] Ebd.

[183] Roger Bacon, Opus Maius, p. 6 (ed. Bridges 2, 205).

[184] L. Thorndyke, A History of Magic and Experimental Science 2, London-New York 1964, 619.

[185] Roger Bacon, Opus Maius, p. 7, c. 1 (ed. Bridges 2, 225).

[186] Roger Bacon, Opus Maius, p. 7, p. 4, c. 1 (ed. Bridges 2, 377).

Mit der experimentellen Vorgangsweise in den Wissenschaften steht es ganz ähnlich. Bacon muß am Vorbild Robert Grossetestes und am Beispiel des Petrus Peregrinus von Marincourt gesehen haben, zu welchen Erfolgen systematisches Probieren, also Experimentieren, führen konnte. Er war beeindruckt davon, wie oft sich tradierte Anschauungen auf allen möglichen Gebieten bei einer Nachprüfung als haltlos erweisen.[187] Noch mehr beeindruckte ihn natürlich, daß es möglich war, aufgrund experimentell gewonnener Kenntnisse mit Hilfe von Geometrie und Arithmetik solche bislang rätselhaften Erscheinungen zu erklären wie den Regenbogen und damit zusammen eine ganze Reihe von ähnlichen Erscheinungen. Grosseteste hatte mit den Experimenten zur Lichtbrechung begonnen, einen Erklärungsversuch zu machen. Bacon gelang es bereits, eine ganze Reihe damit zusammenhängender Erscheinungen in Verbindung mit dem Sonnenstand und der Stellung des Beobachters aufzuklären. Witelo gelangte zu ähnlichen und weiterführenden Resultaten und Dietrich von Freiberg konnte schließlich das richtige Prinzip finden, dessen mathematisch korrekte Darstellung erst Descartes gelingen sollte.[188]

Obwohl diese Forschung faszinierend sein mußte, vergaß Bacon keineswegs seine Grundauffassung. Ihm ging es um das moralisch richtige Leben, dem alles andere nur dienen sollte. All dies sollte nach seiner Meinung der christliche Glaube übernehmen, um es durch den Bezug zu Gott zu vollenden. Denn der christliche Glaube ist nach Bacons Auffassung schließlich die eigentliche, richtige Lebensform, und die Theologie als deren Erklärung und Ausarbeitung ist die eigentliche Moralphilosophie.[189] Die Theologie besitzt jenes Wissen, das jedermann, der sich darum bemüht, zugänglich ist, um das Wissen aus der Offenbarung und aus der Geschichte der Erfahrungen mit dieser zu ergänzen. Die heidnische Philosophie ist in der Theologie aufgenommen. Diese Haltung ist für Bacon typisch. Er kennt keine Verachtung fremder Kulturen, wenngleich kein Zweifel daran besteht, daß er das Christentum am höchsten einschätzt. Allerdings tut er dies nicht ohne Abstriche, wie man daran erkennen kann, daß er gewisse Mißbräuche und Fehlentwicklungen mit einer Schärfe kritisiert, die nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig läßt. Auch hierin scheint er ein treuer Schüler seines geschätzten Vorbilds Robert Grosseteste, des Bischofs von Lincoln, gewesen zu sein.[190]

Wilhelm de la Mare spricht wie Roger Bacon von der „lex Christiana"[191] als dem Inhalt der Heiligen Schrift, den die Theologie zu erklären hat. Inhalt dieses

---

[187] Ebd. p. 1, c. 3 (ed. Bridges, suppl. 7).

[188] A.C. Crombie, Augustine to Galileo, vol. 1, London 1970, 116–124.

[189] Roger Bacon, Opus Maius, p. 3, c. 19 (ed. Bridges, suppl. 77).

[190] Vgl. W.A. Pantin, Grosseteste's Relations with the Papacy and the Crown, in: D.A. Callus, ed., Robert Grosseteste, Scholar and Bishop, Oxford 1969, 210 f.

[191] Roger Bacon, Opus Maius, p. 3, c. 19 (ed. Bridges, suppl. 77).

Gesetzes ist die Gottesverehrung (cultus Dei oder divinus) für de la Mare wie für Bacon,[192] wenngleich de la Mare dabei in erster Linie an die „opera virtutum" denkt, während Bacon durchaus die rechte Art der Gottesverehrung im engeren Sinn im Auge hat.[193] Für Bacon ist dies mehr der Zielpunkt des Gesetzes und der letzte und höchste Gipfel, für de la Mare im erweiterten Sinn überhaupt dessen Inhalt. Inhaltlich und in der Auffassung der Theologie als praktischer Wissenschaft stimmen beide überein. Alle spekulativen Wissenschaften sind ja auf das rechte Handeln ausgerichtet. So charakterisiert Bacon seine Moralphilosophie[194] als praktisch im engeren Sinn, weil sie sich auf die Praxis, das heißt das Tun des Guten und Schlechten bezieht.[195] Diese seine Moralphilosophie rückt er ganz in die Nähe der Theologie, die dasselbe macht wie die von ihm vorgeschlagene Moralwissenschaft, nur eben innerhalb des Glaubens an Christus.[196] Bacon legt großen Wert darauf, daß die Moralphilosophie nur von allgemeinen philosophischen Argumenten Gebrauch macht, nicht vom Offenbarungsgut. Er will allgemeine Betrachtungsweisen einführen, die es ermöglichen sollen, auch den Nichtchristen das Christentum näherzubringen, ohne daß seine Annahme schon vorausgesetzt werden müßte.

6.2 Die Wissenschaften in der Theologie

Die Verwandtschaft der Auffassungen von Bacon und de la Mare ist zunächst natürlich noch kein Nachweis für einen engeren Zusammenhang zwischen den beiden. Sie kann nur zeigen, daß gemeinsame Grundauffassungen vorliegen. Zudem ist, wie gezeigt, die Auffassung der Theologie, insbesondere der Heiligen Schrift und des christlichen Glaubens als Gesetz keine so ungewöhnliche Erscheinung. Ebenso gibt es Vorläufer für die Rede vom „cultus divinus" bei der Gegenstandsbestimmung durch de la Mare. In der Zuordnung der Wissenschaften zur Theologie läßt sich jedoch der Nachweis für die ganz enge Verwandtschaft erbringen. Man kann mit aller Vorsicht sogar behaupten, daß de la Mare wahrscheinlich direkt von Roger Bacon abhängig ist. Das soll im folgenden gezeigt werden.

Zunächst finden sich in Quaestio 7 des Prologs, „Utrum liceat addere dicta Philosophorum" eine ganze Reihe von Argumenten, die auch im Text der Pars secunda des Opus Maius, „Philosophiae cum Theologia affinitas", zu finden sind.

---

[192] Ebd. p. 7, p. 1 (ed. Bridges 2, 247–9). Vgl. p. 2, c. 7 (ed. Bridges, suppl. 51); c. 15 (ebd. 71).

[193] Roger Bacon, Opus Maius, p. 7, p. 1 (ed. Bridges 2, 247 f).

[194] Ebd. 223 f.

[195] Vgl. Johannes Duns Scotus, Ordinatio 1, Prol. p. 5, q. 1–2 (Opera 1, 228). Ich glaube, daß man in mehrfacher Hinsicht einen Traditionszusammenhang zwischen Bacon und Duns Scotus sehen kann.

[196] Roger Bacon, Opus Maius, p. 7, p. 1 (ed. Bridges 2, 224).

Das erste Argument des de la Mare stammt aus „De doctrina Christiana“[197]: „Philosophi qui vocantur si qua vera et fidei nostrae accomodanda dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tamquam iniustis possessoribus in usum nostrum vendicanda.“ Bei Roger Bacon ist in c. 3 des erwähnten Teiles zu lesen: „Si enim a philosophis tamquam iniustis possessoribus rapere debent Christiani utilia, quae in libris eorum continentur, sicut tetigi a principio per sententiam Augustini, patet quod philosophia est condigna et propria sacrae veritati.“[198]

Im nächsten Argument wird von de la Mare wieder Augustinus zitiert:[199] „Quicquid didicerit homo extra scripturam sacram si noxium est ibi damnatur, si utile ibi invenitur et abundantius ibi invenietur quam usquam alibi etc.“ Bacon schreibt in c. 1: „Caeterum Augustinus loquens de sacra scriptura dicit libro secundo de doctrina Christiana, si alibi est veritas, hic invenitur, si noxium, hic damnatur. Et vult quod ubicumque invenerit Christianus Domini sui intelligat esse veritatem, ut a principio dictum est.“[200] Dort, am Anfang, auf den hier angespielt wird, heißt es: „Dico igitur quod vel est una scientia dominatrix aliarum ut theologia cui reliquae penitus sunt necessariae, et sine quibus ad effectum perveniri non valet, quarum virtutem in suum ius vindicat, ad cuius nutum et imperium ceterae subiacent; aut melius una est tantum sapientia perfecta, quae in sacra scriptura totaliter continetur, per ius canonicum et philosophiam explicanda. Expositio etenim veritatis divinae per illas scientias habetur.“[201]

Wilhelms nächstes Argument beginnt: „Item omnis philosophia continetur in sacris libris, ergo omnem philosophiam licet addere ad eius expositionem.“ Es folgen wieder Augustinuszitate. Die Ähnlichkeit zum vorigen Zitat aus Bacon ist offenkundig. Im direkten Anschluß an den davor zitierten Satz steht dann bei Bacon:[202] „Et veritas Jesu Christi est sapientia sacrae scripturae. Ergo non est alibi veritas, nisi quae in illa continetur scientia.“ Bacon setzt daraufhin fort mit einem Zitat aus Ambrosius. Wilhelm seinerseits bringt nach einem weiteren Augustinuszitat, das etwa auch bei Kilwardby zu finden ist,[203] ebenfalls ein Ambrosiuszitat aus einer anderen Schrift, aber ganz ähnlichen Inhalts. Bacon schreibt: „Et Ambrosius super Epistolam ad Colossenses dicit, Omnis ratio supernae scientiae et terrenae creaturae in eo est qui est caput et auctor, ut qui hunc novit, nihil ultra quaeret, quia hic est perfecta virtus et sapientia. Quic-

---

[197] Augustinus, De doctrina Christiana 2, c. 40 (PL 34,63).
[198] Roger Bacon, Opus Maius, p. 2, c. 3 (ed. Bridges, suppl. 39).
[199] Augustinus, De doctrina Christiana 2, c. 42, n. 63 (PL 34,65).
[200] Roger Bacon, Opus Maius, p. 2, c. 1 (ed. Bridges, suppl. 37).
[201] Roger Bacon, Opus Maius, p. 2, c. 1 (ed. Bridges, suppl. 36).
[202] Ebd. 37.
[203] Robert Kilwardby, De natura Theologiae c. 2 (ed. Stegmüller 26).

quid alibi quaeritur, hic perfecte invenitur.“[204] Bei de la Mare hört sich das so an: „Item Ambrosius in prologo tractatus sui super Lucam[205] dicit quod Lucas in Evangelii sui historia omnem sapientiam naturalem, moralem, rationalem etc., exemplificat in quibus locis Evangelii hoc facit Lucas, deinde concludit dicens: ‚Ergo omnem quam mundana prudentia falso sibi vindicat, principaliter sapientia vere possidet spiritualis.‘“

Bacon schließt im Anschluß an das letzte Zitat mit einigen Sätzen das erste Kapitel ab und geht über zur Behandlung des kanonischen Rechts. Nach einem weiteren Kapitel, das noch zu besprechen sein wird, kehrt Bacon wieder zu seinem Anliegen zurück, um zu zeigen, daß auch nichtchristliche Autoren in der Theologie benützt werden können und sollen.[206]

De la Mares nächstes Argument ist folgendes: „Item Paulus cum praedicaret Atheniensibus in sua praedicatione usus est illo verbo poetico: In Deo vivimus, movemur et sumus, Acta 17 (28), ubi dicit beatus quod illud testimonium sumit de Arato poeta. Et 1 Cor 15 (33) usus est illo Terentii versu: Saepe bonos mores etc.“ Bei Bacon steht: [207] „In alia quoque epistola Menandri ponit senarium, Corrumpunt bonos mores confabulationes pessimae. Et apud Athenienses in Martis Curia disputans Aratum testem vocat, Ipsius enim et genus sumus, quod est Graece clausula versus heroici.“ Dieses Beispiel spricht natürlich gegen eine genauere Kenntnis des Textes von Bacon auf seiten de la Mares. Er nennt Terentius anstelle von Menander und punktiert den biblischen Text von Apg 17,28 falsch. Er liest: „in ipso enim vivimus, movemur et sumus, sicut et quidam vestrum poetarum dixerunt. Ipsius enim et genus sumus. Genus ergo cum simus Dei . . .“, statt: „In ipso enim vivimus, movemur et sumus. Sicut et quidam vestrum poetarum dixerunt: ipsius enim et genus sumus.“ Das Menander-Zitat weicht bei beiden von der Form ab, in der es in der Bibel steht: „Corrumpunt mores bonos conloquia mala.“

Fehler dieser Art sind schon merkwürdig und auffällig genug. Die Auffälligkeit wird aber noch dadurch verstärkt, daß hier eine praktisch wörtliche Übereinstimmung mit einem anderen, gleichzeitigen Theologen besteht. Bei Walter von Brügge[208] steht: „Et quod sic videtur exemplo Pauli qui inseruit sacris litteris illud poetae Arati: ‚In Deo‘, inquit, ‚vivimus, movemur et sumus‘, Actum 17; et Cor. 15: ‚Saepe corrumpunt bonos mores colloquia prava‘, qui est

---

[204] Roger Bacon, Opus Maius, p. 2, c. 1 (ed. Bridges, suppl. 37); Ambrosius, Comm. in ep. ad Col., c. 2, v. 1,2,3 (PL 17,427 BC).

[205] Ambrosius, Exp. Ev. sec. Lucam, Prol. n. 4–5 (PL 15,1530 f).

[206] Roger Bacon, Opus Maius, p. 2, c. 4 (ed. Bridges, suppl. 43).

[207] Ebd. Vgl. Hieronymus, Ep. LXX, Ad Magnum oratorem, nn. 2–4 (PL 22,665).

[208] Walter von Brügge, In Sent. 1, Prol. q. 5. H. Huning, Die Bedeutung der Philosophie für Theologie und Heilige Schrift nach Walter von Brügge O.F.M. (ca. 1225–1307), in: Franz. Studien 58 (1976) 289–314; hier: 306, ll. 29–33.

versus Terentii." Huning zieht für seinen Text die fünf bekannten Handschriften heran.[209] Dabei fällt auf, daß vier von diesen Handschriften[210] für das angebliche Terentius-Zitat die Version „Saepe bonos mores . . ." bieten.

Hier liegen gleichzeitig mehrere Fehler vor, die Walter von Brügge und Wilhelm de la Mare gemeinsam haben, wobei Roger Bacon den richtigen Text bietet. Bezüglich des Aratustextes besteht gar kein Zweifel. Das Menander-Zitat[211] ist im griechischen Text des NT wörtlich, die Version der heutigen Vulgata weicht von allen zitierten Formen ab. Wilhelm de la Mare führt nur den Anfang dieses Zitats nach der Mehrzahl der Varianten bei Walter an. Daß hier wenigstens zwei gemeinsame Fehler – bezüglich des Aratus-Zitats und bezüglich des Namens „Terentius" – und eine gemeinsame Lesart – bezüglich „saepe bonos mores" – vorliegen, ist offenkundig. Zudem ist der Text bei Roger Bacon völlig wörtlich aus Hieronymus[212] übernommen. Dieser Text ist allen mittelalterlichen Autoren zugänglich und bekannt. Herkunft und Gemeinsamkeit der Fehler sind deswegen um so schwererwiegende Fragen an jeden, der diese Texte behandelt. Es tritt ja in einem solchen Fall sofort die Abhängigkeitsfrage auf. Daß ein Zusammenhang besteht, ist selbstverständlich, denn gemeinsame Fehler dieser Art sind nicht als zufällig zu betrachten. Nach der gängigen Auffassung[213] ergäbe sich auch keine Schwierigkeit, da Walter von Brügge als Lehrer oder wenigstens Vorgänger sowohl von John Peckham als auch von Wilhelm de la Mare betrachtet werden müßte. Schwierigkeiten ergeben sich jedoch daraus, daß J. Beumer[214] nachweisen zu können scheint, daß Walter von Brügge für seine Einleitungslehre bereits die Summa Theologica des Thomas von Aquin benützt, während davon bei Wilhelm de la Mare nichts gefunden werden kann. Eine Abhängigkeit des Walter von Brügge von Wilhelm de la Mare kann nicht angenommen werden, da Wilhelm de la Mare sicher von John Peckham abhängig ist, dieser aber wiederum von Walter von Brügge, jedenfalls sind hier die Parallelen recht auffällig. Zudem ist Wilhelm selbst wohl auch direkt von Walter abhängig, wie die Auseinandersetzung mit einem oder einigen „quidam" zeigt, bei der textlich gesehen höchstwahrscheinlich auf Walter Bezug genommen wird.[215] Ohne die Beobachtung

---

[209] H. Huning, s. Anm. 208, 304.

[210] Ebd. 306.

[211] Menander, Thais, fragm. 187 (Menandri quae supersunt p. 2, ed. A. Koerte, Lipsiae 1959, 74).

[212] Hieronymus, Ep. LXX, Ad Magnum oratorem, nn. 2–4 (PL 22,665).

[213] P. Glorieux, D'Alexandre de Hales à Pierre Auriol. La Suite des maîtres Franciscains de Paris au XIII^{e} siècle, in: Arch. Franc. Hist. 26 (1933) 273 f. Ders., Maîtres franciscains régents à Paris. Mise au point, in: Rech. Théol. Anc. Méd. 24 (1957) 296 f.

[214] J. Beumer, Die vier Ursachen der Theologie, in: Franz. Studien 40 (1958) 361–381, bes. 368–370.

[215] Vgl. Walter von Brügge, In Sent. 1, d. 2, q. 2, a. 2. Wilhelm de la Mare, In Sent. 1, d. 2, q. 2, S. 64, ll. 47–64.

Beumers, Walter habe die Summa des Aquinaten benützt, käme man wohl kaum auf den Gedanken, die bisherigen Annahmen über die Reihenfolge der Magistri anzuzweifeln. Ich kann mir als Ausweg nur vorstellen, daß um das Jahr 1270 den Franziskanern in Paris nur ein einziges Exemplar des bis dorthin fertiggestellten Teiles der Summa vorlag, das dem Ältesten, Walter von Brügge, zur Verfügung stand, während die anderen noch den Sentenzenkommentar des Aquinaten benützen mußten. Dabei kann ich jedoch nicht sagen, ob nicht auch John Peckham schon die Summa benützt hat. Ich habe seinen Sentenzenkommentar für die Untersuchung der Quellen bei Wilhelm de la Mare herangezogen, aber zu umfangreichen Vergleichen mit Zeitgenossen nicht die Gelegenheit. Das wäre eine Aufgabe für jemanden, der den Kommentar Peckhams ediert, was sicher sehr erwünscht wäre. Eine andere Möglichkeit wäre natürlich, daß Wilhelm absichtlich den Sentenzenkommentar des Thomas vorgezogen hat, weil ihm die Summa bedenklicher erschien. In diesem Fall müßte man fast annehmen, er habe zukünftige Schwierigkeiten vorausgesehen oder wenigstens selbst von vornherein Einwände gehabt, was immerhin möglich, wenn auch kaum wahrscheinlich ist. Die Situation erscheint mir nicht ganz durchsichtig, wenngleich ich zugeben muß, daß es mir nicht möglich ist, alle Varianten der Abhängigkeitsverhältnisse zu prüfen, sowohl aus Mangel an Quellenmaterial als auch aus einem Mangel, der der Kontingenz des Menschen entspringt.

Die genaue Auflösung dieses historischen Problems ist vielleicht auch gar nicht so dringlich – sie ergibt sich wohl irgendwann aufgrund einer genaueren Beobachtung von selbst. Der eigentliche Zielpunkt meiner Argumentation, nämlich die Feststellung der Rolle Roger Bacons im Rahmen der Franziskanertradition, wird nur gestützt durch die Tatsache, daß Walter von Brügge am gleichen Strang zieht. Denn sowohl Roger Bacon als auch Wilhelm de la Mare als auch, wie es eben scheint, Walter von Brügge, wollen zeigen, daß sich in der heiligen Schrift und bei anderen Autoren, die zu den Lehrern der Kirche gerechnet werden, Rückgriffe auf die Weisheit heidnischer Schriftsteller finden, bei denen Anleihen zu machen damit auch den Theologen aller folgenden Zeiten erlaubt sein müßte.

Das wird gleich im nächsten Argument deutlich. Wilhelm zitiert Beda Venerabilis:[216] „Item Beda in libro Regum ‚turbat acumen legentium et deficere cogit qui eos a legendis saecularibus omnino existimat prohibendos, in quibus si qua sint inventa utilia tamquam sua sumere licet. Alioquin Moyses et Daniel sapientia et litteris Aegyptiorum Caldaeorumque non paterentur erudiri quorum tamen superstitiones et delicias horrebant.'"

Bacon bringt im Anschluß an die Hinweise auf Paulus nach einem kurzen Zwischenspiel folgendes weitere Argument für seine Empfehlung des Studiums

---

[216] Beda Venerabilis, In Samuelem allegorica expositio 2, c. 9 (PL 91,589 D–590 A).

der Wissenschaften:[217] „Et Beda super librum Regum dicit quod liberalium scientiarum utilia quasi sua sumere licet ad divina. Alioquin Moyses et Daniel sapientia et litteris Aegyptiorum et Caldaeorum non paterentur erudiri."

Nach einem weiteren Augustinuszitat beruft sich de la Mare noch einmal auf Beda:[218] „Item Beda in maiori volumine De temporibus, c. 36, De annis naturalibus, refert duo fuisse in causa quare antiqui patres sexcentis annis vixerunt. Unum est quod pabula tunc erant oportuniora, aliud est quod ‚Deus contulit eis amplius vivendi spatia' propter ‚gloriosas utilitates quas iugiter perscrutabantur, id est astrologiam et geometriam' quas numquam ‚ediscere potuissent nisi sexcentis viverent annis. Per tot enim annorum curricula magnus annus completur.'" Beda zitiert hier Josephus Flavius.[219]

Bei Roger Bacon ist zu lesen:[220] „Et Josephus primo antiquitatum libro dicit quod cum filii Adae per Seth fuerint viri religiosi et ab ipso Deo facti, Deus dedit eis sexcentos vivere annos propter gloriosas partes philosophiae in quibus studuerunt, ut quod Deus eis revelavit possent experiri per vitae longitudinem." Und etwas weiter hinten heißt es:[221] „. . . quicunque sapientiae dediti fuerunt, inventi sunt post philosophos veros et fideles et perfectos, qui fuerunt filii Seth et Noe cum filiis suis, quibus Deus dedit vivere sexcentos annos ad minus propter studium sapientiae complendum, ut dicit Josephus primo Antiquitatum, asserens quod in minori tempore non potuerunt complere philosophiam, praecipue propter astronomiam, in qua est maior difficultas eo quod a coelestibus homines mortales multum distant. Sed Deus eis revelavit omnia, et dedit eis vitae longitudinem ut philosophiam per experientiam complerent." Bacon hat vor allem auch ein Interesse, auf die Wichtigkeit der Erfahrung hinzuweisen. Deswegen wiederholt er diesen Hinweis.

Er kommt aber auch Wilhelm de la Mare recht gelegen. Dieser verweist schließlich auch noch auf Hieronymus, aus dem Bacon offenbar den Abschnitt über Paulus und die heidnischen Dichter entnommen hat.[222] Wilhelm spielt auf Kapitel 1 des Kommentars zum Titusbrief an:[223] „Item Hieronymus, In epistolam ad Titum, patenter vult quod grammatica potest proficere ad vitam, sed non geometria, arithmetica, musica." Diese Anspielung findet sich auch bei Bacon:[224] „Et Hieronymus super epistolam ad Titum, loquens de utilitate grammaticae respectu theologiae prae multis aliis scientiis dicit, Grammaticorum

---

[217] Roger Bacon, Opus Maius, p. 2, c. 4 (ed. Bridges, suppl. 44).
[218] Beda Venerabilis, De temporibus c. 36 (PL 90,464).
[219] Josephus Flavius, Antiquitates Judaeorum 1, c. 3, n. 9 (ed. cit. 24 f).
[220] Roger Bacon, Opus Maius, p. 2, c. 9 (ed. Bridges, suppl. 54).
[221] Ebd. c. 14 (ed. Bridges, suppl. 67).
[222] Roger Bacon, Opus Maius, p. 2, c. 4 (ed. Bridges, suppl. 43).
[223] Hieronymus, In ep. ad Titum, c. 1, in vv. 2ss (PL 26,448 C).
[224] Roger Bacon, Opus Maius, p. 2, c. 3 (ed. Bridges, suppl. 41).

doctrina potest et proficere ad vitam dum fuerit in meliores usus assumpta, de qua magna et plura in sequentibus sunt ponenda." Was Bacon hier wie ein Zitat anführt, findet sich bei Hieronymus an dieser Stelle in dieser Form nicht. Ich konnte das Zitat nicht ausfindig machen. Außerdem erscheint mir die Stelle nicht so klar, wie die beiden Magistri das gerne hätten, aber das mag seine Gründe in der Textüberlieferung des Hieronymus haben. Ich lasse das dahingestellt sein. Sollte es sich um eine Fehlinterpretation des Hieronymustextes handeln, so wäre das ein ziemlich starkes Argument für die enge Beziehung zwischen de la Mare und Bacon, denn gemeinsame Fehler sind viel weniger leicht zufällig als sonstige Gemeinsamkeiten.

Das schließt nicht aus, daß beide gemeinsam von einer anderen Vorlage abhängig sind. Ich glaube aber, daß die bisherigen und noch weitere Beobachtungen keine zusätzliche gemeinsame Vorlage erforderlich machen, kann das aber selbstverständlich nicht ausschließen.

De la Mare hatte die Hieronymusstelle als Gegenargument gegen die Brauchbarkeit aller Wissenschaften in der Theologie benützt. Nach einigen weiteren Argumenten aus Hieronymus und Ambrosius geht Wilhelm an die Beantwortung der Frage heran. Darin plädiert er im Sinne Bacons für die Bedeutung und Nützlichkeit aller Wissenschaften, sofern sie in der rechten Weise benützt und betrieben werden.[225] Sie können auch in der Theologie herangezogen werden, wenn das so geschieht, daß über den Wissenschaften nicht die eigentliche Aufgabe der Theologie vernachlässigt wird.[226] Auffällig ist jedoch die Art und Weise, wie Wilhelm hier argumentiert und was er zur Stützung seiner These heranzieht.

Roger Bacon hatte sich in Teil 1[227] beklagt, daß seine Zeitgenossen die Wissenschaften mißachten, obwohl die entsprechenden Bücher inzwischen übersetzt vorliegen, und dafür „einen erbärmlichen Trost bei Gratian und den anderen authentischen Lehrern, die noch keine Kenntnis von den verschiedenen Teilen der Philosophie hatten, die ja auch den gegenwärtigen Lehrern abgeht, und bei einfachen Aussprüchen einiger Heiliger suchen, ohne die genannten Gründe zu verstehen"[228], nämlich die Gründe, weshalb jene gar keine Kenntnis der Philosophie haben konnten. Unter den Lehrern, die von den neuen Wissenschaften noch nichts wissen konnten, die aber dazu herangezogen werden, sich vom Studium dieser Wissenschaften zu dispensieren, nennt Bacon neben Gratian namentlich Hugo und Richard von St. Victor und Petrus Lombardus.[229]

De la Mare vermeidet jene Polemik, zeigt aber direkt, daß man sich gar nicht ohne weiteres auf Gratian berufen kann, um die neuen Wissenschaften abzu-

---

[225] Wilhelm de la Mare, in Sent. 1, Prol. q. 7, S. 39, ll. 63–76.
[226] Ebd. ll. 76 f.
[227] Roger Bacon, Opus Maius, p. 1, c. 15 (ed. Bridges, suppl. 33 f).
[228] Ebd. 33.
[229] Roger Bacon, Opus Maius, p. 1, c. 15 (ed. Bridges, suppl. 33).

lehnen. Seine Antwort beginnt mit einem Zitat aus Gratian und bringt im ersten Teil gleich noch zwei weitere. Diese Zitate sprechen für die Wissenschaften, betonen den rechten Gebrauch derselben, zeigen aber, daß man sich durch diese Berufung auf eine Autorität keine gute Ausrede verschaffen kann. In diesem Sinn schließt er die ziemlich lange Quaestio ab.

6.3 Die Rangordnung der Wissenschaften für die Theologie

Die Frage, welche Wissenschaft wichtiger ist zur Erklärung der heiligen Schrift („Quae philosophia plus valet ad expositionem sacrae scripturae", q. 8; de la Mare spricht wie Bacon von philosophia im Sinn von einer einzelnen Wissenschaft), wird kaum von anderen Magistri eigens gestellt. Das deutet jedenfalls auf die Bedeutung hin, die de la Mare den Wissenschaften beimißt und entspricht seiner Nähe zu Bacon. Um zu zeigen, wie sehr diese 8. Quaestio des Prologs von Wilhelm de la Mare mit Roger Bacons Plädoyer im 3. Kapitel des 2. Teiles seines Opus maius zusammenhängt, schreibe ich die beiden Texte vollständig nebeneinander.[230]

Bacon	De la Mare
	Consequenter quaeritur quae philosophia plus valet ad expositionem sacrae scripturae.
	Et videtur quod logica quia nulla alia valet ad totam sacram scripturam, sed ad aliquam sui partem.
	Verbi gratia: Musica tantum prodest ad expositionem illius partis in qua tangitur aliquid de instrumentis musicis, arithmetica ad illam partem in qua tangitur de numeris, astrologia ad illam partem in qua tangitur aliquid de cursu solis et lunae et stellis et signis et divisione temporum, naturalis philosophia quantum ad illam partem in qua tangitur aliquid de naturis animalium, herbarum et lapidum, metallorum et impressionum, quarum doctrina pertinet ad naturalem philosophiam.
Tamen universaliter pro omnibus naturalibus dicit, ‚Benignam sane operam faceret pro sacra scriptura, qui proprietates temporum et locorum, lapidum et caeterarum rerum inanimatarum, plantarum et animalium colligeret.'	Sed scientia disputandi, ratiocinandi valet ad totam scripturam quia ‚per totum textum colligata est vice nervorum', ut dicit Augustinus.
Et pro logicalibus dicit primo quod disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum, quae in litteris sanctis sunt penetranda et dissolvenda, plurimum valet. Et alias in eodem dicit quod secus est de logica et aliis	Et praeterea illa de scriptura ad quam valent

[230] Vgl. Roger Bacon, ebd. p. 2, c. 3 (ed. Bridges, suppl. 41). Wilhelm de la Mare, In Sent 1, Prol. q. 8, S. 43 f., ll. 5–32.

scientiis. Nam de eis pro theologia possunt quaedam necessaria colligi et condigna, sed Non video, ut ait, utrum hoc possit fieri de logica, quia ipsa per torum textum scripturarum colligitur nervorum vice. Atque in libro tertio De ordine disciplina dicit quod

ad scientiam sacram nullus debet accedere sine scientia
potentiae logicalis.
(Sed de mathematicis dicit Cassiodorus in suo libro de hac scientia, ‚Has scientias quatuor, scilicet geometriam, arithmeticam, astronomiam, musicam, cum sollicita mente revolvimus, sensum acuunt, limumque ignorantiae detergunt, et ad illam speculativam contemplationem, Domino largiente, perducunt, quas merito sancti patres legendas persuadent, quoniam ex magna parte per eas appetitus a carnalibus rebus extrahitur, et faciunt desiderare quae solo animo largiente corde possumus respicere.)
De grammaticalibus vero assumendis ad sacra, fere secundus tertius et quartus liber per totum hortantur.
Et Hieronymus super Epistolam ad Titum, loquens de utilitate grammaticae respectu theologiae prae multis aliis scientiis dicit
Grammaticorum doctrina potest et proficere ad vitam dum fuerit in meliores usus assumpta,
de qua magna et plura in sequentibus sunt ponenda.
Sed de mathematicis . . . (cf. supra)

ceterae philosophiae excipi possunt et exponi, quod docet Augustinus fieri, ut non sit necesse propter pauca in multis laborare, illa autem de scriptura ad quam iuvat ratio disputandi, nequaquam excipi possunt, quia ad totum iuvat, ut ipse dicit libro 2 De doctrina Christiana.
Contra: Augustinus in libro De ordine, postquam multas quaestiones theologicas enumeravit, tandem sic ait: ‚Dico ad istarum rerum cognitionem neminem aspirare debere sine illo quasi duplici scientiae bono disputationis potentiaeque numerorum, si quis etiam hoc plurimum putat, solos numeros optime noverit aut solam dialecticam, si et hoc infinitum est, tantum perficere sciat quid est unum in numeris.' His verbis videtur scientia numerorum plus valere ad intelligentiam scripturae, in hoc scilicet quod Augustinus docet illum qui non potest scire dialecticam et numeros, saltem scire quid sit unum in numeris.

Sed videtur quod grammatica plus prosit quam arithmetica per supra dictam auctoritatem
Hieronymi, in qua dicitur quod arithmetica non est scientia pietatis, sed

grammaticarum doctrina potest proficere ad vitam dum fuerit in meliores usus assumpta.

Die Lösung Wilhelms entspricht genau dem Schema des Plädoyers: Die wichtigsten Wissenschaften für die Theologie sind Logik als Grundlage, Arithmetik für Sachprobleme, Grammatik für die Zeichen. Ganz abgesehen von der klaren Ähnlichkeit in Aufbau und Inhalt springt der Satz, der die Aufassung des Hieronymus wiedergeben soll, ins Auge. An jener Stelle, auf die Wilhelm sich offensichtlich bezieht, findet sich der Satz nicht. Wilhelm hat ihn vermutlich von Roger wörtlich übernommen. Um der Form des Sentenzenkommentars mit seinem Quaestionenschema gerecht zu werden, hat er die von Bacon nur zusammenfassend angesprochenen Stellen aufgesucht und wörtlich angeführt. Die Knappheit bei Bacon ist Ergebnis des Charakters einer „persuasio", eines

Plädoyers, wie Bacon selbst sein Werk nennt. Ich sage das, weil es ja immerhin möglich wäre, daß die Beziehung umgekehrt ist, nämlich daß Bacon eine Zusammenfassung von de la Mares Quaestio für seinen Zweck heranzieht. Obwohl es nun normalerweise tatsächlich so ist, daß der kürzere Text von einem längeren abhängt, wenn es sich deutlich um eine Zusammenfassung handeln kann, möchte ich hier doch das Umgekehrte annehmen.

Zum ersten wäre es unwahrscheinlich, daß ein Abbreviator ausgerechnet in einem Satz, den er wörtlich übernimmt, ein abschwächendes „et" einfügt. Eine solche Abschwächung könnte natürlich beabsichtigt sein, doch sehe ich keinen Grund, weshalb gerade Bacon einen solchen ohnehin nicht sonderlich massiven Satz hätte abschwächen sollen. Daß er ihn von vornherein so geschrieben hat und de la Mare das „et" weggelassen hat, liegt jedenfalls näher.

Zweitens mußte sich Wilhelm, wie schon gesagt, an das Quaestionenschema halten. Das bringt von vornherein Erweiterungen mit sich. Auch konnte er nicht so aus dem Handgelenk zitieren wie Bacon, weil eben die literarische Art des Werkes als wissenschaftliche Prüfung ein anderes Vorgehen erforderlich machte als ein Plädoyer. Die zusätzlichen Argumente, die Bacon anführt, sprechen weder für die eine noch für die andere Vermutung.

Das entscheidende Argument dürfte in diesem Fall das historische sein, da nach allgemeiner Überzeugung de la Mare um 1270 oder später die Sentenzen las, während das Opus maius fest mit 1268 datiert ist. Zwar ist die Datierung von de la Mares Sentenzenkommentar ziemlich fraglich, doch liegt keine Veranlassung vor, ihn vor 1268 anzusetzen, vor allem in Anbetracht der Beziehung zu Walter von Brügge und John Peckham. Aus den genannten Gründen bin ich der Überzeugung, daß de la Mare von Bacon abhängig ist. Liest man das Opus maius ganz durch, so entdeckt man immer wieder Hinweise auf Auffassungen, die de la Mare übernommen hat. Wenn es richtig ist, daß er der Verfasser eines guten Bibelkorrektoriums ist,[231] dann ist jedenfalls deutlich, daß er sich das Anliegen Roger Bacons zu eigen gemacht hat. Unter anderem auch über Wilhelm können die baconschen Gedanken weitergewirkt und die Aufgeschlossenheit der franziskanischen Schule für die Einzelwissenschaften, die im 14. Jahrhundert deutlich wird, beeinflußt haben trotz der Außenseiterstellung Bacons.

---

[231] H. Denifle, Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 4 (1888) 263–311; 471–601, bes. 545.599. S. Berger, Quam notitiam linguae hebraicae habuerint christiani Medii Aevi temporibus in Gallia, Paris 1893, 32–45. Ders., Des essais qui ont été faits à Paris au XIII^{e}siècle pour corriger le texte de la Vulgate, in: Rév. théol. phil. 1883, 62–66.

Literatur

Adams, M. McCord, Ockham on Identity and Distinction, in: Franc. Studies 36 (1976) 5–74.

Aegidius Romanus, In primum librum sententiarum, Venedig 1521, Nachdruck: Frankfurt a.M. 1968.

Albertus Magnus, Commentarii in I Sententiarum, Dist. 1–25 (Opera omnia 25), ed. Borgnet, Paris 1893.

Alexander de Hales, Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi, tom. 1 (Bibl. Franc. schol. medii aevi 12), Quaracchi 1951.

–, Summa Theologica 1 (Opera 1), Quaracchi 1924.

Ambrosius, Expositio evangelii secundum Lucam, PL 15.

Augustinus, De trinitate, PL 42.

–, De civitate Dei, PL 41.

–, De doctrina Christiana, PL 34.

–, De ordine, PL 32.

–, De diversis quaestionibus LXXXIII, PL 40.

Beda Venerabilis, De temporibus, PL 90.

–, In Samuelem allegorica expositio, PL 91.

Beumer, J., Die vier Ursachen der Theologie. Nach dem unedierten Sentenzenkommentar des Walter von Brügge O.F.M., in: Franz. Studien 40 (1958) 361–381.

Bonaventura, Commentaria in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi, tom. 1 (Opera Omnia 1), Quaracchi 1882.

Chenu, D.-M., La théologie comme science au XIII^{e} siècle, Paris ^{3}1957.

Denifle, H., Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 4 (1888) 263–311, 471–601.

Descartes, R., Von der Methode, ed. Meiner, Hamburg 1960.

–, Regulae ad directionem ingenii, ed. Meiner, Hamburg 1973.

Ehrle, F., Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod, in: ZKTh 37 (1913) 266–318.

Evans, D.D., The Logic of Self-Involvement, London 1963.

Fussenegger, G., Definitiones Capituli Generalis Argentinae celebrati anno 1282, in: Arch. Franc. Hist. 26 (1933) 127–140.

Grabmann, M., Die Geschichte der scholastischen Methode, 2 Bde. Freiburg i.B. 1909–1911.

Heinrich von Gent, Summae Quaestionum ordinariarum, Paris 1520. Nachdruck: Franciscan Institute Publications, Text Ser. 5, St. Bonaventure, New York 1953.

Hieronymus, In epistolam ad Titum, PL 26.

–, Epistola LXX, Ad Magnum oratorem urbis Romae, PL 22.

Höffe, O., Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles, München 1971.

Hugo von St. Victor, Eruditiones didascalicae, PL 176.

–, De sacramentis, PL 176.

Huning, H.A., Die Stellung des Petrus de Trabibus zur Philosophie. Nach dem zweiten Prolog zum ersten Buch seines Sentenzenkommentars Ms 154 Biblioteca Comunale, Assisi, in: Franz. Studien 46 (1964) 193–225.

Johannes Duns Scotus, Ordinatio 1, D. 1–2 (Opera omnia 2), ed. C. Balić, Vatikan 1950.
John Peckham, Super Sententias, Ms. Florenz, Bibl. Naz. conv. soppr. G 4,854.
Josephus Flavius, Antiquitates Judaicae (Opera 1–7), ed. B. Niese, Berlin ²1955.
Köpf, U., Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert, Tübingen 1974.
Leibold, G., Hrsg., Robert Kilwardby, Quaestiones in librum tertium Sententiarum, Teil 2: Tugendlehre, München 1985.
Lenzen, W., Glauben, Wissen und Wahrscheinlichkeit, Wien 1980.
Marrou, H.-I., Augustinus und das Ende der antiken Bildung, Paderborn 1982.
MacIntyre, A., After Virtue. A study in moral theory, Notre Dame 1981.
Odo Rigaldi, siehe Sileo, L.
Paschasius Radbertus, De fide, spe et caritate, PL 120.
Pelster, F., Rez. Zur Korrektorienforschung, in: Scholastik 25 (1950) 429–432.
–, Declarationes Magistri Guilelmi de la Mare O.F.M., De variis sententiis S. Thomae Aquinatis (Opuscula et Textus, Ser. Schol. 21), Münster 1956.
Petrus Lombardus, Sententiae in IV libris distinctae, tom. I, pars II: Liber I et II (Spicilegium Bonaventurianum IV), Grottaferrata 1971.
Petrus de Tarantasia (Innocentius V), Commentaria in IV libros Sententiarum, Toulouse 1652.
Petrus de Trabibus, siehe *Huning, H.A.*
Robert Kilwardby, De natura Theologiae, ed. F. Stegmüller (Opuscula et Textus, Ser. Schol. 17), Münster 1935.
–, De Ortu Scientiarum, ed. A.G. Judy (Auctores Britannici Medii Aevi IV), Toronto 1976.
Robert von Melun, Sententiae, vol. 1, ed. R.M. Martin O.P. (Oeuvres de Robert de Melun, t. III), Louvain 1947.
Roger Bacon, Opus Maius, ed. J.-H. Bridges 1897, Nachdruck: Frankfurt a.M. 1964.
Ryle, G., Der Begriff des Geistes, Stuttgart 1969.
Schneider, T., Die Einheit des Menschen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge 8), Münster 1973.
Sileo, L., Teoria della scienza teologica. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230–1250), 2 vol., Roma 1984.
Smalley, B., The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford 1952.
Szabó, T., De distinctionis formalis origine bonaventuriana disquisitio historico-critica, in: Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta Congressus Scholastici internationalis Romae anno sancto MCML celebrati (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani 7), Roma 1951, 379–445.
Thomas von Aquin, Summa theologiae p. I, ed. Marietti, Turin 1952.
–, Commentum in librum I sententiarum, Paris 1873.
Thorndyke, L., A History of Magic and Experimental Science, vol. 2, London 1964.
Überweg, F., Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Teil: Die patristische und scholastische Philosophie, hg. v. B. Geyer, Berlin ¹¹1928.
Walafridus Strabo, Glossa ordinaria, PL 113.114.
Walter von Brügge, Super Sententias, Ms. Todi, Bibl. Com. 42.
Weber, M., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen ⁴1973.

SCRIPTUM IN PRIMUM LIBRUM

SIGLA CODICUM MANUSCRIPTORUM

A = Avignon, ms. 316
B = Todi, Bibl. Com. 59
F = Florenz, Bibl. Naz. conv. soppr. A 2.727
F4 = Florenz, Bibl. Naz. conv. soppr. F 4.729
T = Toulouse, Bibl. Mun. 252

PROLOGUS SCRIPTI IN PRIMUM LIBRUM SENTENTIARUM
PROOEMIUM

„Fecit Beseleel rationale opere polymito iuxta opus superhumeralis ex auro, hyacintho, purpura coccoque bis tincto et bysso retorta, quadrangulum duplex mensurae palmi." Exodus 39.

Certum est quod sine cognitione causarum non potest haberi perfecta cognitio causatorum. Ideo antequam praesenti doctrinae insistamus, conveniens est aliquid praemittere de causis ipsius.

Causas ipsius explicat sermo propositus sub figura causarum rationalis.

Causa ergo efficiens huius operis designatur per Beseleel, causa finalis per rationale.

Materia sive subiectum tam comparative quam absolute et hoc quoad singulos libros specialiter vel quoad omnes communiter per hoc quod subditur: „Opere polymito iuxta opus superhumeralis ex auro" etc. et usque „retorta".

Causa formalis per hoc quod additur: „Quadrangulum duplex mensurae palmi".

Causa efficiens intelligitur per Beseleel propter duas interpretationes nominis et duas dignitates auctoris. Auctor enim huius operis duplicem habuit dignitatem. Magistralem: docuit enim theologiam in civitate Parisiensi. Episcopalem: fuit enim episcopus in eadem civitate. Similiter hoc nomen „Beseleel" duas habet interpretationes secundum Remigium. Interpretatur enim „umbra Dei" vel „umbraculum divinum". Sed Glossa quaedam super Exod. c. 31 dicit quod „Beseleel" interpretatur „in umbra Dei" et similiter addere possumus „in umbraculo divino". Auctori ergo huius operis inquantum magistro competit interpretatio prima, scilicet „in umbra Dei". Sed eidem inquantum episcopo convenit illa quae est „in umbraculo divino". Dico quod inquantum doctor fuit in umbra Dei secundum Dionysium, De divinis nominibus c. 7: Nomina privationum attributa Deo non designant privationes, sed habituum excellentias, ut stultitia significat excellentiam divinae sapientiae. „Quod enim stultum Dei est, sapientius est om-

---

17 additur: dicitur B, addit F 26 ergo huius: *trp.* T 27 in *om.* BF 29 Dionysium: verbum Dionysii B, beatum Dionysium F 31 Quod: quia BF // stultum: stultitia BF

---

7 Ex 39,8–9.
23 Locus non inventus.
24 Glossa ord. in Exo. 31, v. 2 (PL 113,286).
29 Dionysius Ar., De div. nom. c. 7 (PL 122,1153 A; PG 3,866 BC).

nibus hominibus." 1 Cor. 1. Et caligo Dei significat excellentiam lucis inaccessibilis. Secundum hoc umbra Dei nihil aliud est quam clarior illustratio radii divini. Illi ergo sunt in umbra Dei qui excellentius illuminantur a Deo, quod competit omnibus doctoribus et praecipue magistro huius operis qui verbo et scripto plurimos docuit.

Similiter eidem convenit inquantum episcopo alia interpretatio, scilicet „in umbraculo divino" sive „umbraculum divinum". Episcopi enim sunt custodes vineae domini Sabaoth iuxta illud Cant. 1: „Posuerunt me custodem in vineis." Custodes vinearum enim videmus in umbraculis commorari. Iob 27: „Custos fecit umbraculum sibi." Auctor ergo huius operis inquantum doctor fuit in umbra Dei, inquantum episcopus sive pastor in umbraculo divino. Sic ergo tam propter officium docendi tam propter officium praesidendi potest per „Beseleel" designari.

Causa finalis, ut dictum est, intelligitur nomine rationalis. Intentio vero Magistri in hoc opere fuit fidem nostram munire rationibus vel munitam ostendere, ut dicitur in prologo: „Fidem" inquit „nostram adversus errores carnalium et animalium hominum Davidicae turris clypeis munire vel potius munitam ostendere studuimus." Per clypeos Davidicae turris validas rationes intelligit, sicut convincitur ex Glossa super idem verbum cui ipse alludit, Cant. 4: „Mille clypei pendent ex ea" etc. Clypeus est fortissima ratio qua fidei doctores ecclesiae sponte contra haereticos prodeunt et se muniunt dum illos percutiunt. Iste vero finis bene potest intelligi per nomen operis quod est „rationale" quia secundum Philosophum, 2. De anima: „Iustum est omnia appellari a fine" et rationes valentes ad defensionem fidei sunt finis huius operis. Et ne lateat multiplex utilitas finis, sciendum quod per istud rationale confunduntur fidei adversarii, 1 Petr. 3: „Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est fide et spe, cum modestia et timore conscientiam habentes bonam, ut in eo quod detractant de vobis confundantur."

Secundo roborantur infirmi in fide qui multotiens patiuntur in corde tumultus murmurationum contra fidem, sed quando redditur ratio quod sic fuit vel

---

40 vinearum enim *trp.* BF // custos: enim *add.* T 42 tam: tum T 43 tam: tum T 57 1: 2 BF 58 vobis: verbis ab opere F, nobis T 59 vobis: verbis BF 60 in[1]: *om.* T

---

32 1 Cor 1,25.
39 Ct 1,5.
40 Iob 27,18 (sibi om. Vulg.).
47 Petrus Lomb., Sent. 1, Prol. (ed. cit. 3).
50 Glossa ord. in Cant. 4, v. 4 (PL 113,1147 D).
Ct 4,4.
54 Aristot., De anima 2, c. 4 (416b23–4).
57 1 Pt 3,15–6 (fide et om. Vulg. Tx.: Sixt.).
59 Loco „detractant" „detrahunt" Vulg. De om. Vulg.

esse potuit vel conveniens fuit, sedantur. Hoc significatum est 2. Macc. 13: „Ascendit Lysias tribunal et exposuit rationem et populum sedavit." Lysias generaliter est ecclesiasticus doctor. Hic ascendit tribunal quando insistit altiora doctrinae. Docet autem de loco inferiori quando tradit fidem simplici doctrina, sed de sublimiori tamquam de tribunali quando reddit rationem, et tunc sedatur populus.

Tertio delectantur in fide robusti. Fides enim sine ratione parum vel nihil delectat. Sed quando fidei attestatur ratio, tunc ratio hominis plurimum delectatur, et ideo Ecclesiastes simul cum ratione coniunxit sapientiam quae dicta est a sapore. „Lustravi" inquit „universa animo meo, ut scirem et considerarem sapientiam et rationem."

Causa materialis huius doctrinae multipliciter explicatur in his verbis, comparative: „Opere polymito iuxta opus humeralis", absolute specialiter quoad singulos libros: „ex auro" etc., generaliter quoad omnes: „ex bysso". Dico quod primo explicatur comparative cum dicitur: „opere polymito". Superhumerale enim quod portabatur in humeris est scientia sacrae scripturae portanda in operibus, Eccles. 6: „Subice humerum tuum et porta illam." Glossa: Actus tuos suppone magisterio illius. Opus superhumeralis est sacra scriptura, opus polymitum, id est variatum, iuxta opus superhumeralis est opus Sententiarum tractans de diversis materiis de quibus tractat sacra scriptura, et hoc dicit Magister in principio libri sui: „Veteris ac novae legis continentiam diligenti indagine etiam atque etiam considerantibus nobis praevia Dei gratia innotuit sacrae paginae tractatum circa res vel signa praecipue versari."

Absolute explicatur nobis causa materialis per quinque materialia ipsius rationalis quae sunt aurum et hyacinthus, purpura, coccus bis tinctus et byssus retorta. Sed prima quattuor referuntur singillatim ad quattuor libros, byssus vero communiter ad omnes, sicut docet Hieronymus, Epistola 89 ad Fabiolam: de bysso fiebat stamen, de aliis quattuor subtegmen. Unde byssus diffundebatur per totum rationale, sed aliorum colorum quilibet occupabat locum proprium et determinatum. Et ideo convenienter per byssum accipiamus materiam communem totius libri, per alia vero quattuor speciales materias singulorum librorum.

---

62 est: fuit BF 63 exposuit: exponit T 68–9 delectat: delectatur T 70 ratione: similiter *add.* BT, simul *exp.* F 74 iuxta *om.* T 78 illam: illum T 83 etiam *om.* T 83–4 tractatum circa res: tractant contra rationes T 86 byssus: bysso T 88–9 de . . . subtegmen *om.* T 91 accipiamus: accipimus BF 98 seu: vel T 99 Quomodo: quando BF

---

62 2 Macc 13,26.
71 Ecl 7,26 (post „considerarem": et quaererem add. Vulg.).
78 Sir 6,26.
Glossa ord. in Eccles. 6, 33 (PL 113,1191).
82 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 1, c. 1 (ed. cit. 55).
88 Hieronymus, Ep. 64, n. 15 (PL 22,615).

In auro intelligitur materia primi libri. Primus enim liber tractat de superbenedicta Dei divinitate quae in sacris litteris designatur per aurum. Est enim aurum secundum Dionysium, ultimo capitulo Angelicae Hierarchiae, imputribile, imminorabile, incontaminatum, medicinale et salubre contra lepram et syncopem secundum medicos. Habet etiam substantiam purissimam secundum Philosophum, 4. Metaphysicorum 8, formam seu speciem pulcherrimam, Threnae 4: „Quomodo obscuratum est aurum optimum" etc., virtutem utilissimam, valet enim secundum medicos contra infirmitates pulmonis. Haec omnia congruunt divinitati. Unde sponsa describens sponsum dicit in Cant. 5: „Caput illius aurum optimum." Hoc est quod Apostolus exponit planis verbis 1 Cor. 11: „Caput Christi Deus."

In hyacintho figuratur materia secundi libri, in quo agitur de creaturis. Creaturae autem designantur bene per hyacinthum. Color enim hyacinthi similitudinem habet cum colore caeli et sic hyacinthus est de natura inferiori et tamen assimilatur naturae caelesti. Sic creatura omnis, cum lateat prope nihil, est tamen similis creatori. Unde sponsa describens sponsum quantum ad potentiam operativam creaturarum dicit in Cant. 5: „Manus eius tornatiles aureae plenae hyacinthis." In quo verbo describitur operativa potentia filii ut per se sufficiens, per quod dicuntur manus tornatiles. Glossa: „Tornatura promptior est ceteris artibus quia in se habet regulam iustitiae ut infatigabilis", quod significatur cum dicitur „aureae". Aurum enim, sicut dicit Dionysius, ultimo capitulo Caelestis Hierarchiae, nec consumitur in igne nec minoratur. Sic potentia divina in operando nec minuitur nec fatigatur ut contentiva formarum, quod significatur cum dicitur: „plenae hyacinthis", id est contentivae et conservativae rerum creatarum, quia haec potentia non solum est factiva rerum sed et conservativa.

In purpura intelligitur materia tertii libri, in quo agit Magister de verbo incarnato quod satis convenienter designatur per colorem purpureum. Color enim purpureus, sicut dicit Aristoteles in libro De coloribus, fit quando mensurato albo et umbroso commiscentur debiles solis splendores. Et hoc revera impletum est in filio Dei incarnato. Splendor solis aeterni fuit verbum assumens, Hebr. 1: „Cum sit splendor gloriae" etc. Sed umbrosum fuit natura assumpta, sed illud

---

95 Dionysius Ar., De cael. hier. c. 15, n. 7 (PL 122,1068 B; PG 3,335).
98 Locus non inventus. Citatio videtur erronea. Sed cf. Aristot., Eth. Nic. 4, c. 4 (1122b 15s).
98 Lam 4,1.
101 Ct 5,11.
102 1 Cor 11,3.
109 Ct 5,14.
111 Glossa ord. in Cant. 5, v. 14 (PL 113,1156 A).
114 Dionysius Ar., De cael. hier. c. 15, n. 7 (PL 122,1068 B; PG 3,335).
120 Aristot., De coloribus c. 2 (792a15–8).
122 Hebr 1,3.

umbrosum non fuit intense umbrosum, sed commensurate cum albo, quia in natura assumpta fuit umbra culpae secundum similitudinem, sed candor innocentiae secundum veritatem. Commixtio istius splendoris cum isto umbroso fuit ipsa incarnatio. Et ideo angelus nuntians filii Dei incarnationem, „Virtus" inquit „altissimi obumbrabit tibi." Quod exponens Gregorius, 33. Moralium, ita dicit: „Quod dominica incarnatio obumbrationis significetur appellatione, angelicus sermo testatur qui ad Mariam dicit: ‚Virtus altissimi obumbrabit tibi', quia enim umbra non aliter exprimitur quam per lumen et corpus. ‚Virtus' enim ‚altissimi obumbrabit tibi' quia in eius utero lux incorporea corpus assumpsit." Sed haec lux primo debiliter splenduit ne perfecte cognosceretur. Si enim cognovissent, dominum gloriae numquam crucifixissent, Iob 38: „In manibus abscondit lucem et praecipit ei ut rursus adveniat." De ista purpura potest illud exponi Cant. 8: „Comae capitis tui sicut purpura regis iuncta canalibus." Comae ecclesiae capiti adhaerentes sunt sancti adhaerentes Deo, purpura regis persona filii incarnata, canales secundum Glossam hic sunt humilitas et opera humilitatis. Purpura ergo regis iuncta canalibus est verbum incarnatum, inclinatum usque ad opera humilitatis. Comae ergo ecclesiae sunt sicut purpura regis iuncta canalibus quia sancti in ecclesia imitantur Dei filium incarnatum in operibus humilitatis, non in operibus excellentiae et potestatis, Mt. 11: „Discite a me quia mitis sum et humilis corde" etc.

In cocco bis tincto possumus intelligere materiam quarti libri. Quod nos coccum, Graeci rubrum appellant. Color autem coccineus, hoc est color rubeus, generatur ex duobus, scilicet ex commixtione nigri cum lumine solis vel ignis, sicut dicit Philosophus in libro De coloribus. Signum est huius secundum ipsum quod omnia nigra ignita in colorem rubeum mutantur sicut patet in carbonibus. Consimiliter ad generationem sacramentorum duo concurrunt, materiale elementum et sanctificans verbum, Augustinus, Super Iohannem homilia 80, scilicet: „Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum." Ipsum materiale elementum de se quasi nigrum est, verbum sanctificans quia est verbum Dei quasi ignis

---

128 tibi: te BF 130 qui: quod BF // tibi: te BF 132 tibi *om.* BF 135 praecipit: praecipue T 145 hoc: hic BF 149 sacramentorum: sacrorum T 152 verbum[1]: autem *add.* BF 153 verba mea *trp.* T 154 duobus: duabus T // coloris: color T 155

---

127 Lc 1,35.
128 Gregorius Mag., Moralia in Iob 33, c. 3, v. 16, n. 5 (PL 76,671).
134 Iob 36,32.
136 Ct 7,5 (Loco „iuncta" vincta Vulg.).
138 Glossa ord. in Cant. 7, v. 5 (PL 113,1162).
142 Mt 11,29.
147 Aristot., De coloribus c. 2 (792a12–4).
150 Augustinus, In Iohannis Ev. tr. 124, tr. 80, 3. (PL 35,1840).

est, Ieremia 23: „Numquid non verba mea sunt quasi ignis dicit dominus", et ita ex his duobus generatur sacramentum coloris coccinei. Unde sacramenta novae legis bene significari possunt per illum coccineum funiculum quem exploratores missi a Iosue dederunt Raab pro signo salutis, Iosue 2. Iosue Christus, exploratores missi a Iosue apostoli et apostolici viri missi a Christo, Raab ecclesia de gentibus, funiculus coccineus datus ei in signum salutis sacramenta data ecclesiae in salutem aeternam, et sunt funiculus quia nos ligant, quia nos trahunt, quia nos levant de statu culpae ad statum gratiae et per consequens de statu miseriae ad statum gloriae. Et sunt nihilominus funiculus coccineus, id est rubeus, quia rubricata sunt omnia sacramenta sanguine Christi per efficaciam quam inde habent, et non solum sunt coccus, sed coccus bis tinctus quia, sicut dicitur in libro De fide et legibus c. 4 et 7, coccus bis tinctus colorem suum servat indelebilem. Ita sacramenta novae legis servant immutabiliter, econverso de sacramentis veteris legis. Ex his patet quomodo per praedicta quattuor possunt intelligi speciales materiae singulorum librorum quattuor.

Potest denique, ut dictum est, per byssum retortam designari communis materia omnium librorum. „Byssinum enim" sicut dicitur Apoc. 19 „sunt iustificationes sanctorum" et sive ponatur Deus subiectum huius scientiae sive Christus integer sive opera restaurationis sive credibile sive bonum salutare sive ens divinum cognoscibile per inspirationem sive res et signa, hoc est sacramenta, sive cultus divinus, quidquid horum ponatur subiectum, planum est quod ipsum pertinet ad iustificationem et sanctificationem et ob hoc convenienter designatur per byssum et byssum retortam, quia fides per quam iustificamur, ut sit fortis contorta, debet esse cum operibus alioquin mortua est secundum sententiam beati Iacobi 2.

---

quem: quam BF 163 in: de T 164 libro: etiam *add.* T // 4 et² 7: 27 T? 166 veteris: novae T 170 et: vel T 175 retortam: retorta T 176 contorta: contenta T 179 re-

---

153 Ier 23,29.

156 Ios 2,18.

164 Guilelmus Parisiensis (de Alvernia), De fide et legibus c. 10 (Opera omnia 1, ed. Paris 1674, vol. 1, 41b A).

169 Apoc. 19,8.

170 Alexander Hal., Summa, tr. intr. c. 3.

171 Bonaventura, In Sent. 1, Prooem. q. 1; cf. Odo Rigaldi, Disp. q. 3 (ed. Sileo 35).
Hugo a St.o Victore, De sacr., prol. c. 2 (PL 176,183).
Albertus Mag., In Sent. 1, d. 1, a. 2 (ed. Borgnet tom. 25, 16b). Cf. Paschasius Radbertus, De fide spe et caritate 1, c. 7, n. 2 (PL 120,1405 D–1406 D).
John Peckham, In Sent. 1, prol. q. 1, a. 1 (2va).

172 Thomas Aq., In Sent. 1, prol. q.1, a.4, sol.
Petrus Lomb., Sent. 1, d. 1, c. 1 (ed. cit. 55). Cf. Bonaventura, In Sent. 1, prooem. q. 1.

173 Guilelmus de la Mare, In Sent. 1, Prol. q. 3, sol. Cf. Robert de Melun, Sent. 1, p. 1, q. 8 (ed. cit. 184).

177 Iac 2,17.

Causa formalis potest intelligi per hoc quod additur: „Quadrangulum duplex mensurae palmi", ut quadrangularitas referatur ad formam quae attenditur in numero librorum et primam divisionem eorum, duplicitas quoad formam quae attenditur penes modum procedendi in singulis, mensura palmi quoad formam quae consistit in quantitate operis. Est ergo opus illud quadrangulum. Quattuor enim sunt libri quasi quattuor anguli. Sicut enim contintentia plani anguli perficitur duabus lineis sese contingentibus, ita continentia cuiuslibet libri duabus partibus. Continentia enim primi libri duabus partibus impletur. Prima enim agit de Deo secundum se usque ad 35. distinctionem, secunda de Deo per comparationem ad creaturas. Continentia secundi libri duabus, prima agit de creatura spirituali usque ad 12. distinctionem, secunda de creatura corporali usque in finem. Continentia tertii libri duabus, prima enim agit de reparatore secundum se usque ad 18. distinctionem, secunda de reparatore secundum quod reparator usque in finem. Continentia quarti libri duabus, prima enim agit de sacramentis secundum usum eorum in praesenti, secunda de statu ad quem pervenitur per eorum usum et contemptum, distinctione 43.

Est etiam opus istud duplex quia interrogando et respondendo procedit et bene quia, sicut dicit Anselmus, Cur Deus homo c. 1: „Ea quae per interrogationem et responsionem investigantur multis et maxime tardioribus ingeniis magis placent", quia etiam disputando, determinando procedit vel quia ut plurimum determinationem confirmat per auctores et rationes iuxta illud Augustini, De ordine: Ad discendum duobus modis proceditur, auctoritate et ratione. Auctoritas imperitae multitudini est salubrior, ratio eruditis.

Est etiam mensurae palmi propter quod sciendum quod duplex est mensura palmi et dupliciter accipitur in sacra scriptura. „Palmus enim", sicut dicit Isidorus, Etymologiae 15, in mensuris agrorum „quattuor digitos habet." Hoc modo accipitur Eze. 40: „Calamus mensurae 6 cubitorum et palmo." Unde ibi dicit Hieronymus in Glossa: „Palmus qui rectius graece dicitur palestes, id est sexta pars cubiti." Alio modo sicut dicit Hieronymus super illud Iesaia 40: „Caelos palmo ponderavit", „palmus extentam manum significat a pollice usque ad minimum digitum." Isto modo accipitur hic. Unde Augustinus, libro Quaestio-

---

feratur: reformatur T 183 anguli[1]: quadranguli T 186 ad *om.* FT // 35: 39 BF 188 ad *om.* T // 12: 22 T 190 ad *om.* T 192 quem: quam BF 194 istud: illud T 200 imperitae: imperiete T 201 Est[1] etiam *trp.* T // mensurae: mensura T 204 Calamus:

---

195 Anselmus, Cur Deus homo c. 1 (ed. cit. 48).
199 Augustinus, De ord. 2, c. 9, n. 26 (PL 32,1007).
203 Isidorus, Etym. 15, c. 15, 2. (PL 82,555).
204 Ez 40,5.
205 Hieronymus, Comm. in Eze. 12, c. 40, v. 5 (PL 25,376 B). Ez 40,5.
206 Hieronymus, Comm. in Ies. 11, c. 40, v. 12 (PL 24,406 AB). Ies 40,12.

num (in) Exodum, quaestione 115: „Spithamis latini interpretati sunt mensuram extentae palmae a fine pollicis usque ad finem minimi digiti." Ideo mensura palmi convenienter designat mensuram huius operis quod extenditur a prima causa usque ad novissimum causatum quae sunt opera finalia quae sunt damnatio reproborum et glorificatio electorum. Et hoc est quod aliis verbis dicit Magister in fine quarti libri: „Haec de pedibus sedentis super solium excelsum quos seraphim duabus alis velabant scriptori, etsi non auditori commemorasse sufficit, qui a facie sedentis exorsus per media ad pedes usque Via duce pervenit." Et notandum quod triplici mensura mensuravit Magister doctrinam suam in hoc libro:

Mensura fidei. Unde ipse dicit in Prologo: „Per dominicae fidei sinceram professionem vipereae doctrinae fraudulentiam prodidimus." Et per hoc implevit praeceptum Apostoli, Rom. 12: „Dico per gratiam Dei quae data est mihi omnibus qui sunt inter vos non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem et unicuique sicut Deus diversit mensuram fidei."

Mensura scripturae sacrae. Unde ipse dicit in Prologo: „Volumine Deo praestante compegimus ex testimoniis in aeternum fundatis", id est testimoniis sacrae scripturae de quibus dicitur in Psalmis: „In initio cognovi de testimoniis tuis quia in aeternum fundasti ea." Unde impletum est in eo illud Apostoli, Cor. 10: „Nos autem non in immensum gloriamur, sed secundum mensuram regulae quam mensus est nobis Deus."

Mensura doctrinae sapientium et sanctorum secundum Philosophum, – 10. Metaphysicorum 3: Scientia est mensura rerum, et secundum eundem, Ethicorum 9: Virtus et studiosus est mensura unicuique rei. Et ista mensura, scilicet doctrina sapientium et sanctorum, ipse mensuravit hoc opus secundum quod ipse dicit in Prologo: In hoc volumine „maiorum exempla doctrinamque reperies" et ita „sicubi vox nostra parum insonuit non a paternis discessit limitibus." De

---

thalamus T? 209 mensuram: mensura T 215 seraphim: seraphi T 219 dominicae: dominicam T 220 prodidimus: prodimus T 222 sunt *trp. post* vos T 227 aeternum: aeterna BF // ea: eam T 231 mensura: mensuratio T 232 Virtus *coni. ex Aristot.* nitus?

---

209 Augustinus, Quaest. in Hept. 2, q. 115 (PL 34,636).
214 Petrus Lomb., Sent. 4, d. 50, c. 7 (ed. cit. 560).
215 Is 6,1–2.
219 Petrus Lomb., Sent. 1, Prol. (ed. cit. 4).
221 Rm 12,3.
223 Loco „diversit" divisit Vulg.
224 Petrus Lomb., Sent. 1, Prol. (ed. cit. 4).
226 Ps 118,152.
228 2 Cor 10,13.
231 Aristot., Met. 10, c. 6 (1057a9).
232 Aristot., Eth. Nic. 9, c. 4 (1166a12s).
234 Petrus Lomb., Sent. 1, Prol. (ed. cit. 4).

hac mensuratione potest exponi illud Eze. 40: „Mensus est“ inquit „portam secundum mensuras superiores.“ Loquitur de viro „cuius erat species quasi species aeris“.

Explicit etc.

---

codd. 234 maiorum: maiori T 235 nostra: mea T 236 portam: portum T

---

236 Ez 40,28.
238 Ez 40,3.

Quaestio 1
Utrum theologia sit scientia

Ad evidentiam huius doctrinae solet hic quaeri de genere huius doctrinae, scilicet theologiae, utrum theologia sit scientia. Et quod non videtur.

Omnis scientia est de universalibus. 1. Posteriorum: „Scientia in cognoscendo est universale" et 6. Ethicorum c. 7: Scientia est de universalibus. Universale enim secundum Philosophum est principium artis et scientiae, in fine 2. Posteriorum. Sed haec est de singularibus personis et gestis, ergo etc.

Item omnis scientia est de intelligibilibus, theologia non, ergo etc. Minor patet per Augustinum, 83 Quaestiones, quaestione 48: „Aliquae sunt quae semper creduntur et numquam intelliguntur, sicuti est omnis historia temporalia et humana gesta percurrens." De talibus pro maxima parte est theologia.

Item omnis doctrina quae est scientia est ad generandum habitum scientiae. Sed ista ut plurimum est ad generandum habitum fidei, quatenus habet generari per doctrinam, Iohannes ultimo: „Haec autem scripta sunt ut credatis."

Contra: Certius scitur quod scitur per revelationem divinam quam quod scitur per investigationem humanam. Sed theologia habita est primo modo, philosophia mundana secundo modo, Tim. 3: „Omnis scriptura divinitus inspirata" etc., et 2 Pet. 1: „Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines."

Item Augustinus, 13. De trin. c. 1, tractans illud Apostoli: „Alii per spiritum datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae", dicit quod in illa distinctione Apostoli non est tribuendum scientiae quidquid in humanis rebus sciri potest, „sed illud tantum quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur." Sed de his maxime est theologia, ergo est scientia.

Respondeo: Dicendum quod differentia est inter legem et scientiam. Scientia enim prout idem est quod disciplina, est aggregatio multarum veritatum. Et quia inter modos locutionum sola enuntiatio habet veritatem vel falsitatem, ideo

---

9 2 *om.* T 11 patet *om.* BF 16 habet: habeat T 18 scitur[3] *om.* BF 20 et *om.* BF 21 sunt: et *add.* T 31 dicitur: dicit BF 33 posset: potest BF 38 est: sit T 43

---

7 Aristot., Anal. Post. 1, c. 31 (87b38).
8 Aristot., Eth. Nic. 6, c. 6 (1140b31).
10 Aristot., Anal. Post. 2, c. 19 (100a9).
12 Augustinus, 83 Quaest., q. 48 (PL 40,31).
17 Io 20,31.
20 2 Tim 3,16.
21 2 Pt 1,21.
22 Augustinus, De trin. 14, c. 1, n. 3 (PL 42,1037). 1 Cor 12,8.

scientia est enuntiativa. Lex autem inquantum lex non est enuntiativa, sed praeceptiva, unde lex non dicitur vera vel falsa, sed bona vel mala, iusta vel iniusta, tenenda vel non tenenda. Unde lex inquantum lex non est continentia sive aggregatio veritatum, sed praeceptorum et prohibitionum proprie. Igitur posset concedi quod theologia non est scientia sed lex, sed quia sancti doctores haec duo vocabula confundunt, tum quia per legem scitur quid agendum, quid vitandum, tum etiam quia in lege multa dicuntur enuntiative, licet non principaliter sed inquantum conferunt ad legis susceptionem vel susceptae observationem, concedi potest quod theologia est scientia, licet lex sit magis proprie.

Alii tamen volunt dicere quod proprie est scientia et modo scientiali, id est ratiocinativo, in pluribus procedit, unde epistolae Pauli plenae sunt efficacissimis rationibus.

Est etiam demonstrativa haec scientia in aliquibus suis partibus, verbi gratia Iesaia 53: „Oblatus est quia ipse voluit", ipse, scilicet Deus incarnatus. Ecce subiectum. Oblatus est, scilicet in cruce. Ecce passio. Quia voluit, ecce causa propter quid. Voluntas enim Dei est prima et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum secundum Augustinum, libro 3. De trin. c. 6.

Item Mat. 5: „Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum." Cum enim regnum caelorum sit beatitudo eo quod est status omnium bonorum aggregatione perfectus, quando ostenduntur pauperes esse beatos per hoc quod ipsorum est regnum caelorum, fit demonstratio per causam formalem, quemadmodum si ostendatur hominem esse animal quia inest ei animalitas. Similiter dicitur esse in singulis beatitudinibus. Et si obiciatur quod in credibilibus non possunt fieri huiusmodi discursus syllogistici sive demonstrationes, quia cum omnia credibilia habeant certitudinem ex auctoritate dicentis, unum non est notius seu credibilius altero, quod requiritur in demonstratione – non est enim credibilius Christum voluisse offerri quam offerri et sic de aliis – dicendum quod quaedam sunt credibilia propter ipsarum rerum certitudinem, ut quod credibile est diligere diligentes et similia, quaedam tamen propter dicentis auctoritatem, ut est in proposito. In primis credibilibus est aliquid notius alio et ideo in talibus possunt fieri discursus syllogistici. In aliis autem secundum quod tantum creduntur ex dicentis auctoritate, non potest fieri talis discursus nec unum probari per aliud, cum sint omnia aeque nota. Secundum autem quod primo credimus ea et postea merito fidei infunduntur nobis dona intellectus et scientiae quibus clare intuemur quid illorum est notius, possumus in eis rationes optimas facere.

---

est: scilicet *add.* T // Deus *om.* BE 44 scilicet *om.* BF 49 beatos: bonos T 56 offerri[2]: offerre T 65 haec est[2] *trp.* T 68 per[2]: et T 71 et[1] *om.* BF 77 autem sit

---

43 Is 53,7.
46 Augustinus, De trin. 3, c. 2, n. 7 (PL 42,871).
47 Mt 5,3.
64 Anselmus, Prosl. c. 1 (ed. cit. 100).

Sciendum enim est quod haec est differentia sacrae scripturae et aliarum scientiarum, quod sacra scriptura per credere quod est assentire primae veritati propter se ipsam et sui auctoritatem introducit intelligere. Nam primo gignit in nobis fidem et postea purificato corde per fidem operantem per dilectionem gignit intellectum iuxta illud Iesaiae secundum aliam translationem: „Nisi credideritis, non intelligetis." In aliis autem scientiis per intelligere introducitur credere. Credo autem quod secure potest concedi quod et lex est et scientia.

Ad primum ergo dicendum quod universale dicitur quadrupliciter: Per praedicationem, ut ‚animal', ‚homo'. Per exemplum, ut una forma sotularis ad multos sotulares. Per significationem, ut unus circulus vini. Per causalitatem, sicut Deus est causa universalis omni. De primo universali tantum non est omnis scientia, quia tunc nulla scientia esset de Deo. Sed aliquo praedictorum modorum est theologia de universali. Quidquid autem sit de universali primo modo dictum, tamen certum est quod multa sunt ibi universalia per exemplum. Verbi gratia patientia Iob est universale exemplum patientis adversa hominibus. Est etiam universale per significationem. Verbi gratia templum Salomonis aedificatum in monte significat corpus Christi in altitudine puritatis conceptum, beatam virginem in altitudine virtutis, ecclesiam militantem in altitudine donorum caelestium, triumphantem in altitudine gloriae.

Vel dicendum quod illa propositio „scientia est tantum universalium" habet veritatem de scientia quae non est lex, non de illa quae est lex. Legis enim est per facta et beneficia singularum personarum bonarum provocare subditos ad bonum et per poenas singulares deterrere a malis.

Ad secundum dicendum quod haec scientia non est de temporalibus et humanis gestis ut singularia sunt, sed ut sunt signa et exempla universalia, et hoc modo sunt intelligibilia.

Ad tertium dicendum quod multis scibilibus generat habitum scientiae. Sed habitum fidei ideo generat quia est lex docens cultum divinum. Deus autem colitur fide sicut et aliis virtutibus secundum Augustinum, Enchiridion, et ita inquantum est lex intendit generare habitum fidei. Unde non est simile de aliis scientiis quae proprie sunt scientiae et de ista scientia.

---

trp. BF 78 sunt: sint T 79 patientia: permanentia T // patientis: in *add.* T // etiam: et T 87 deterrere: detrahere *mg.* T 92 ideo: non BF 93 Augustinum: 7 *add.* T 94 est[1] *om.* T // intendit: intenditur T

---

68 Gal 5,6.
69 Is 7,9 (sec. LXX).
73 Alexander Hal., Summa 1, tr. intr. c. 1, ad 2.
90 Ibid. ad 1.
93 Augustinus, Enchir, c. 3 (PL 40,232).

Quaestio 2
Utrum theologia sit speculativa an practica

Secundo dato quod sit scientia quaeritur, utrum sit speculativa an practica. Et quod non sit practica videtur.

Practicae scientiae sunt de his quae sunt ab opere nostro. Haec scientia est de aliis utpote de creatore et creatura, ergo etc.

Item Boethius, De trinitate: Tres sunt partes speculativae, naturalis, mathematica, theologia. Ergo theologia est speculativa.

Item secundum Avicennam in primo Metaphysicorum speculativae comprehenduntur in tres divisiones, in naturales, doctrinales, divinas. Aliter secundum Philosophum, Metaphysicorum 1: „Nobilissima scientiarum est tantum sui gratia, id est non propter operationem." Sed haec est nobilissima scientiarum, ergo etc.

Contra: Secundum Augustinum, 8. De civ. Dei c. 4: „Cum studium sapientiae actione et contemplatione versetur, activa ad agendam vitam et ad mores instruendos pertinet." Sed ad hoc principaliter est theologia, ergo etc.

Item theologia est ut boni fiamus.

Item videtur quod sit practica simul et contemplativa quia docet utrumque, scilicet contemplari et operari.

Respondeo: Notandum quod aliqui voluerunt quod principaliter sit speculativa quia finis ultimus huius doctrinae est contemplatio primae veritatis in patria. Sed hoc nihil est quia si scientiae iudicarentur contemplativae a fine remoto qui est contemplatio veritatis in patria, tunc omnis scientia esset omnino speculativa.

Ideo potest dici quod theologia cum sit lex et omnis lex practica est, quod theologia est scientia practica quia omnis lex aliquod opus praecipit, et quia doctrina libri Sententiarum convenit cum sacra scriptura in fine sicut expositoria ipsius, ideo est doctrina sive scientia practica sicut illa quam exponit.

---

5 quaeritur: quaero BF 13 gratia: *coni. ex* Aristot. (cum cod. Avignon dependente ex T, sed recte coniciente), generis *codd.* 15 4: 10 T 16 agendam vitam: agenda vita T 21 sit: est T 22 est: erit BF 24 omnino *om.* BF 28 sicut: et *add.* T 33 sunt:

---

7 Aristot., Met. 2, c. 1 (993b21).
9 Boethius, De trin. c. 2 (PL 64,1250).
11 Avicenna, Met. t. 1, c. 1 (ed.cit. 2).
13 Aristot., Met. 1, c. 2 (982a20; 983a9).
15 Augustinus, De civ. Dei 8, c. 4 (PL 41,228).
18 Bonaventura, In Sent. 1, prooem. q. 3, resp.
21 Thomas Aq., In Sent. 1, Prol. q. 1, a. 3, sol. 1.
23 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, prol. a. 4, ad 2. in contr.

Ad primum dicendum quod non est necesse quod omne illud de quo agitur in scientia practica sit ab opere nostro. Hoc patet esse falsum in medicina quae multa docet de corpore humano et de humoribus et de spiritibus et elementis, similiter in ethicis de partibus animae. Sed hoc sic est intelligendum quod omnia de quibus determinant scientiae practicae vel sunt ab opere nostro vel aliqua relatione referuntur ad opus nostrum et propter opus nostrum determinatur de illis. Ita facit Philosophus in 1. Ethicorum determinando de potentiis animae ut sciatur quae virtutes in qua parte animae sunt. Similiter in medicina de humoribus et spiritibus propter medicationem infirmitatum. Similiter determinat theologia de Deo propter actum colendi ipsum, credendi et sperandi in eum.

Ad secundum de Boethio et Avicenna dicendum secundum quod innuit Hugo in Didascalicon circa medium libri: Duplex est scriptura divina, hoc est theologia, una gentilium, scilicet metaphysica, quae Dei cognitionem investigat per rationes humanas, altera ecclesiastica quae per divinas est revelationes. Prima est pure speculativa quia illa ita est scientia quod non est lex, secunda vero ita est scientia quod lex.

Ad tertium dicendum quod Philosophus loquitur de nobilissima scientiarum quae ita est scientia quod non lex. Haec autem cum sit lex, est practica quia nulla lex fertur propter scire, sed propter operari.

Ad ultimum quod docet contemplari dicendum quod hoc non obstat quin sit practica. In hoc enim quod docet contemplari non ponit finem scire contemplari sed magis ipsam contemplationem sive actum contemplandi. Unde in hoc etiam non est propter scire, sed propter operari.

---

sint T 38 ipsum: populum T 42 est[1]: et T // revelationes: revelationem T 43–4 ita[2] est[3] scientia: scientia ita est T 46 autem: scilicet *add.* T 48 hoc: haec BF, ratio *add.* B

---

35 Aristot., Eth. Nic. 1, c. 13 (1102a5–1103a10).
39 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, prol. a. 4, ad 1.
40 Hugo a St.o Victore, Didascalicon 4, c. 1 (PL 176,777s).
45 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, prol. a. 4, ad 2.

Quaestio 3
De subiecto theologiae

Articulus 1
De subiecto scripturarum divinarum

Tertio quaeritur de subiecto theologiae quia secundum Hugonem in prologo libri De sacramentis: „Quisquis ad divinarum scripturarum lectionem eruditus accedit, primum cognoscere debet quae sit materia circa quam versatur earum tractatio." Et videtur quod creator sive Deus sit eius subiectum secundum Aristotelem, 1. Posteriorum: „Certior est illa scientia quae est de subiecto simplici, sicut arithmetica quae est de numero simpliciter certior est musica quae est de numero sonorum." Et similiter certior est geometria quae est de linea simpliciter quam perspectiva quae est de linea radiosa. Haec est autem omnium certissima, est enim per inspirationem spiritus sancti qui nullo modo falli potest. Ergo est de subiecto simplicissimo quod non est nisi Deus.

Item haec scientia dicitur theologia, id est de Deo.

Item 6. Metaphysicorum: „Scientia nobilis debet esse generis nobilis et nobilissima nobilissimi." Hoc idem dicit Commentator ibidem, ergo etc.

Item omne scibile est verum. Omnis scientia est de aliquo scibili, ergo omnis scientia est de aliquo vero, ergo summa scientia de summo vero.

Contra: Theologia in magna parte est de creatura.

Item secundum Boethium, De trinitate: „Forma simplex subiectum esse non potest." Sed Deus est forma simplex, ergo etc.

Item causa materialis non coincidit cum aliis causis, non ergo cum efficiente. Sed Deus est causa efficiens, ergo etc.

Item 3. Metaphysicorum: „Scientiae omnium sunt universales." Ergo subiecta omnium scientiarum sunt universalia. Nam ab universalitate subiecti est scientia universalis. Sed Deus non est aliquid universale, ergo etc.

Sed quod Christus integer, scilicet caput cum corpore ecclesiae, videtur.

---

14 est² *om.* B, *trp. post* autem F 17 theologia: theologica T 19 dicit *om.* BF 21 est *om.* T 27 omnium: omnes BF 31 Christus enim *trp.* BF 36 in *om.* T // scribentium:

---

8 Hugo a St.o Victore, De sacr., prol. c. 1 (PL 176,183).
11 Aristot., Anal. Post. 1, c. 27 (87a31–5).
18 Aristot., Met. 6, c. 1 (1026a21).
19 Averroes, In Met. 6, t. 2 (ed. cit. 146va HI).
23 Boethius, De trin. c. 2 (PL 64,1250).
27 Aristot., Met. 3, c. 6 (1003a14–5).
30 Cf. Bonaventura, In Sent. 1, prooem. q. 1. (Robert de Melun, cod. Brug. 191, fol. 11b).

Christus enim cum suis membris dicitur una persona secundum Gregorium, Moralium 4, ergo Christus et ecclesia possunt concurrere in identitatem unius subiecti. Sed in theologia agitur per totum de Christo et ecclesia, ergo etc.

Item Augustinus, Contra Faustum libro 22: Filium „Christum igitur sonant haec omnia, caput illud quod ascendit in caelum et hoc corpus eius quod usque ad finem laborat in terra scribentium litteras vere sacras."

Item „una scientia est ab unitate subiecti", 1. Posteriorum. Tota autem scriptura sacra est una scientia, ergo tota habet unum subiectum. Sed alicubi in scriptura sacra est Christus integer subiectum, scilicet in libro Psalmorum, sicut habetur in principio Glossae super Psalterium in expositione tituli his verbis: „Materia huius libri est totus Christus, scilicet sponsus et sponsa." Hoc forte intellexerunt qui dixerunt quod in tota theologia agitur de simpliciter ente quatenus spectat ad regni reparationem, de qua 1 Cor. 15: „Cum Christus tradiderit regnum Deo et patri."

Item Moralium 6: „Scriptura in omni sui parte Christum promittit."

Item De civitate libro 15, c. 8: Intentio auctoris scripturae fuit omnia ab initio mundi usque ad Christum propter Christum texere, ergo etc.

Contra: Secundum hoc subiectum istius scientiae comprehendit creatorem et creaturam quibus nihil unum commune est, et ita haec scientia non est una quod est falsum, ergo etc.

Item si Christus integer, hoc est caput et corpus, est subiectum, haec scientia nondum est completa quia subiectum suum nondum est completum cum multi fideles adhuc sint nascituri. Hoc autem falsum, ergo etc.

Quod res et signa sint subiectum videtur per Augustinum, libro 1. De doctrina Christiana: „Omnis doctrina vel rerum est vel signorum."

Item Magister, primo libro Sententiarum in principio: „Veteris ac novae legis continentiam etiam atque etiam diligenti indagine considerantibus nobis praevia Dei gratia innotuit sacrae paginae tractatum circa res vel signa praecipue versari."

---

sistentium T 37 autem: enim T 39 sacra *om.* BF 43 tradiderit: tradidit T 45 Moralium 6 *trp.* T 53 adhuc sint *trp.* T // Hoc autem: at hoc T 57 etiam² *om.* T 58 trac-

---

32 Gregorius Mag., Moralia 4, c. 11, n. 18 (PL 75,647).
34 Augustinus, Contra Faustum 22, c. 94 (PL 42,463).
37 Aristot., Anal. Post. 1, c. 28 (87a40).
40 Glossa ord. in Psalmos, prol. (PL 113,844).
42 Cf. Hugo a St.o Victore, De sacr. prol. c. 1 (PL 176,183); Robert Kilwardby, De natura theol. 2 (ed. cit. 16).
43 1 Cor 15,24.
45 Gregorius Mag., Moralia 6, c. 1 (PL 75,729).
46 Augustinus, De civ. Dei 15, c. 8, n. 1 (PL 41,446).
55 Augustinus, De doctr. Chr. 1, c. 2 (PL 34,19).
56 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 1, c. 1 (ed. cit. 55).

Contra: „Omnis scientia est de rebus vel signis" secundum Augustinum, ergo si theologia est de rebus et signis, complectitur in se omnem scientiam quod est falsum, et non distinguitur ab aliis.

Item una scientia est unius subiecti. Res et signa non sunt huiusmodi quia non univocantur in aliquo, ergo etc.

Quod credibile sit subiectum videtur. Illud est subiectum in scientia de quo intenditur ubique in illa scientia. Sed secundum Augustinum, 3. De doctrina Christiana: „In sacra scriptura nihil intenditur nisi fidei veritas et morum honestas", ergo etc.

Item haec scientia est certissima, ergo debet esse de certissimo. Sed nihil certius fide, ergo etc. Minor patet quia certitudo fidei non potest amitti invite. Licet enim quis alienatus fuerit vel laesionem passus, nihilominus meritum fidei et habitus manent. Certitudo autem aliarum quantacumque fuerit et a quocumque habeatur, potest amitti invite vel per oblivionem vel infirmitatem vel laesionem vel aliquo alio modo.

Contra: Augustinus, libro 3. De doctrina Christiana in fine: Necessitas scripturae lapsum hominis consequebatur, quoniam „homo fide, spe et caritate subnixus eaque incusse retinens non indigeret scripturis." Cum ergo scriptura non esset nisi homo pecasset, necesse est aliquod subiectum scripturae ponere quod consequebatur lapsum hominis. Sed constat quod Deus tam diligendus quam credendus fuisset si numquam homo pecasset et sub his rationibus, ergo non est praecisum subiectum scripturae inquantum talis.

In huius quaestionis solutione vocanda est ancilla ad arcem, scilicet philosophia, quia sine ipsa contingit hic de facili deviare et secundum Gregorium, 9. libro Moralium: „In sacro eloquio sapientes Dei sermonem trahunt a sapientibus saeculi ut homo pro quo haec scriptura facta est intelligeret quod in ea audiret."

Dicendum igitur quod tripliciter accipitur subiectum in scientia:

Uno modo ad quod omnia reducuntur tamquam ad principium.

---

tatum: tractant T // circa: contra T 59 vel: de *add.* T 66 intenditur: intendere T
69 etc.: quod *add.* BF 71 manent: manet T 72 vel[2]: per *add.* BF // vel[3]: per *add.* BF
73 aliquo *om.* BF 74 Necessitas: necessitatis T 75 consequebatur: sequebatur T[C]
76 non[1] *om.* T // ergo: in *add.* BF 79 si: sed T 92 est[2] *om.* T 94 ipsum *om.* BF

---

59 Augustinus, De doctr. Chr. 1, c. 2 (PL 34,19).
64 Cf. Albertus Mag., In Sent. 1, d. 1, a. 2 (ed. Borgnet tom. 25,16b). Bonaventura, In Sent. 1, prooem. q. 1, resp. Cf. Paschasius Radbertus, De fide, spe et caritate 1, c. 7, n. 2 (PL 120,1405D–1506D).
66 Augustinus, De doctr. Chr. 3, c. 10, n. 14 (PL 34,71).
74 Ibidem 1, c. 39, n. 43 (PL 34,36).
83 Gregorius Mag., Moralia 9, c. 11, v. 9, n. 12 (PL 75,865).
86 Cf. Bonaventura, In Sent. 1, prooem. q. 1, resp.

Alio modo ad quod reducuntur omnia tamquam ad totum integrum omnia complectens de quibus in scientia tractatur.

Tertio modo ad quod omnia reducuntur tamquam ad quoddam commune in omnibus repertum.

Subiectum sacrae scripturae primo modo est ipse Deus, secundo modo est Christus integer, caput et corpus, tertio modo sub disiunctione res et signa aut sub coniunctione ipsum credibile. Et quod Deus convenienter ponatur subiectum theologiae secundum primum modum, id est principium, patet per Philosophum, 4. Metaphysicorum, docentem ibidem artem ponendi subiectum in scientia. Dicit enim sic: „Non enim est unius scientiae consideratio de rebus quae dicuntur de uno tantum, sed et consideratio de rebus quae attribuuntur uni naturae." Ita enim dicuntur de unoquoque modo, scilicet per prius et posterius. Commentator ibidem: „Res quae habent unam scientiam non tantum sunt quorum subiectum est unum specie aut genere dicto univoce, sed etiam quorum esse attribuitur uni fini aut uni agenti aut uni subiecto."

Ex hoc accipitur quod omne quod est subiectum in aliqua scientia aut est aliquid univoce dictum de his de quibus tractatur in illa scientia aut illa de quibus est illa scientia referuntur vel attribuuntur alicui uni naturae, sive ut uni fini sive ut uni agenti sive ut uni subiecto secundum Magistrum, 1. libro Sententiarum: „Sacrae paginae tractatus praecipue versatur circa res et signa." Res autem illae aut sunt res quibus fruendum est ut unitas divinae essentiae et trinitas personarum aut res quibus utendum est ut sunt omnes creaturae. Sed res quibus utendum est referuntur ad res quibus fruendum est. Res autem quibus fruendum ad nihil aliud a se referendae sunt. Cum ergo de rebus quibus fruendum est et de rebus quibus utendum est non sit aliquid univoce dictum, oportet quod haec scientia non sit de aliquo univoce dicto. Est ergo de his quae referuntur vel attribuuntur uni rei aut uni naturae. Sed omnia de quibus est haec scientia non possunt attribui alicui rei vel naturae qua utendum est quia aliqua pars huius scientiae est de re qua fruendum est quae ad nihil aliud referri potest. Ergo oportet quod haec scientia sit de re qua fruendum est quia ad hanc referuntur omnia de quibus est sacra scriptura.

Et si obiciatur quod lapsus hominis de quo agitur in multis locis scripturae non potest Deo attribui aliquo trium modorum – neque enim Deus est subiectum illius lapsus neque finis neque efficiens – dicendum quod Deo attribuitur ut efficienti. Sed aliquid dicitur causa efficiens dupliciter secundum Philo-

---

98 et: est T 103 omne quod^2: esse T 103–4 aliquid univoce *trp.* T 113 vel: et T 121–2 attribuitur *corr.*, attribuuntur *codd.* 137 Sic: sed T 143 coincidit: commu-

---

96 Aristot., Met. 4, c. 2 (1003b12–4).

100 Averroes, In Met. 4, t. 2 (ed. cit. 65va, 66ra).

106 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 1, c. 1 (ed. cit. 55) et c. 2 (ed. cit. 56).

sophum, 5. Metaphysicorum et 2. Physicorum, vel per suam praesentiam vel per suam absentiam. Secundum hoc ergo dicitur quod sicut Deus est causa status hominis per suae gratiae praesentiam, sic est causa lapsus hominis per gratiae subtractionem sive per permissionem per quam Deus quasi absens fit ab homine. Nec tamen lapsus imputandus est Deo, sed homini qui se a Deo voluit absentare.

Et quod Christus integer debeat poni subiectum secundo modo videtur per verbum Apostoli, Rom. 1: „In scripturis sacris de filio suo", ubi videtur dicere quod sacra scriptura est de filio Dei incarnato.

Quod similiter res et signa sive sub quadam coniunctione credibile sint subiectum secundum tertium modum probant rationes et auctoritates superius positae. Haec autem opinio magnorum est et multum probabilis videtur, et sic patet responsio ad primum.

Quod obicitur de secundo dicendum secundum Damascenum in Logica sua quod est subiectum ad existentiam et est subiectum ad praedicationem. Ad existentiam sicut substantia subsistit accidentibus. Sic non est subiectum Deus quia est forma penitus simplex. Subiectum autem ad praedicationem quod subicitur in propositione, et sic potest Deus esse subiectum et in propositione et in scientia. Idem enim iudicium est de subiecto propositionis et scientiae sicut de toto et parte.

Ad tertium dicendum quod est duplex materia, transmutationis et considerationis. Prima non coincidit cum aliis causis. Non cum efficiente quia subicitur actioni agentis. Non cum fine quia materia manet in tota transmutatione, finis vero est terminus transmutationis. Non cum forma quia materia est subiectum formae et forma actus et perfectio materiae. Sed materia considerationis bene potest coincidere cum efficiente quia multa sunt quae possunt reflecti supra se, sicut substantiae spirituales et intellectuales. Item cum fine quia de multis potest esse consideratio ut de virtute propter virtutem, et Philosophus loquitur de materia transmutationis.

Quod quarto obicitur de universali dicendum quod, licet Deus non sit universalis, praedicatur tamen universaliter, et hoc tam in recto quam in obliquo, sed in recto tantum de tribus personis et earum proprietatibus, in obliquo vero de omni creatura. Nam vere dicitur quod omnis creatura est Dei, Dei, inquam, ut finis, ut efficientis, ut formae principalis exemplaris. Et secundum hanc considerationem qua scilicet omnis creatura ad Deum refertur secundum hoc triplex

---

nicant T 144 quia: quam T 148 de *om.* BF 155 efficientis *corr.*, efficiens *codd.*

---

123 Aristot., Met. 5, c. 2 (1013b12s).
Aristot., Phys. 2, c. 3 (195a12s).
129 Rm 1,2–3.
133 Cf. Bonaventura, Thomas de Aquino.
135 Johannes Dam., Dialectica c. 8, 3. (ed. cit. 10).

genus causae, tam metaphysica quam sacra scriptura est de Deo, sed differenter. Nam metaphysica est de Deo secundum quod est primum ens, prima causa, primum verum et secundum alias huiusmodi generales considerationes quae tantummodo ducunt in nudam Dei cognitionem. Theologia vero est de Deo secundum mysterium trinitatis et sacramentum humanae reparationis quae non solum ducunt in eius cognitionem, sed et in amorem eius super omnia. Deus ergo cognoscendus et diligendus est subiectum huius scientiae.

Ad illud quod primo obicitur quod Christus integer non est subiectum quia, cum complectatur creatorem et creaturam, non esset unum subiectum et sic nec una scientia, dicendum quod unitas scientiae non requirit in suo subiecto talem unitatem, ut scilicet aliquid univoce dictum secundum rectitudinem inveniatur in omnibus partibus illius scientiae, sed sufficit, si oblique obliquitate dicente causam. Cum enim scire sit per causam cognoscere, quamdiu est una causalitas, est una scientia, et ideo nihil impedit quin creator et creatura sive Christus integer complectens utrumque possint concurrere in unitatem subiecti in scientia.

Ad secundum quod haec scientia non esset completa dicendum quod propter certitudinem praedestinationis iudicandum est de membris Christi futuris ac si iam essent. Item tanta est colligatio unitatis membrorum huius corporis ad invicem quod hoc quod de uno verum est, potest alii attribui. Unde Augustinus se dicit loqui omnibus linguis eo quod ecclesia diffusa per omnes gentes linguis omnibus locuta est, super Iohannem Homilia 32.

Ad illud quod obicitur quod res et signa non sunt subiectum, dicendum quod res et signa possunt dupliciter considerari. Vel in sua generalitate, et sic non pertinent ad aliquam scientiam specialem, vel inquantum induunt rationem credibilis, et sic sunt subiectum in hac scientia.

Quod ultimo obicitur quod credibile non est subiectum quia fides esset etsi non esset haec scientia, dicendum quod nullum inconveniens est subiectum scientiae praecedere traditionem eiusdem, immo necessarium est. Praeterea non est necesse quod habeatur scientia de omni eo quod potest esse subiectum in scientia.

Aliorum opinio fuit quod subiectum huius scientiae sunt opera restaurationis cum suis sacramentis, et haec fuit opinio Hugonis a Sancto Victore, sicut patet in principio libri sui De sacramentis. Ibi enim dicit quod materia aliarum scientiarum sunt opera primae conditionis, sed materia sacrae scripturae sunt opera restaurationis.

---

157 causae: est *add.* T // metaphysica: mathematica T 159 considerationes: condiciones T 162 et *om.* BF 167 inveniatur: invenitur T 171 complectens: completus T // possint: possunt T 176 diffusa: effusa T 195 enim *om.* T 204 ea: eo T 211 a: ad BF

---

177 Augustinus, In Iohannis Ev. tr. 124, tr. 32, n. 7 (PL 35,1645).
189 Hugo a St.o Victore, De sacr. prol. c. 2 (PL 176,183).

Contra istam opinionem obicitur sic: In hac scriptura non tantum agitur de operibus restaurationis, sed etiam primae conditionis sicut patet in principio Genesis.

Item subiectum praecedit scientiam quae de illo est. De subiecto enim oportet supponere quoniam est secundum Philosophum. Sed magna pars huius scientiae praecessit opus restaurationis, ergo etc.

Item in nulla scientia determinatur de subiecto alicuius passionis cuius scientiae ipsa passio est subiectum. Verbi gratia: Quantitas continua immobilis est subiectum geometriae et est passio corporis naturalis. Geometria autem nihil determinat de corpore naturali quia si sic, eius subiectum esset corpus naturale quod est subiectum dictae passionis. Sed opus restaurationis est passio sive proprietas Christi, ergo cum multa determinentur in sacra scriptura de Christo, opus restaurationis non erit subiectum in ea. Maior probatur per divisionem quam ponit Algazel in fine Logicae suae dicens quod omne illud de quo dicitur aliquid in scientia aliqua sicut de subiecto, vel est ipsum subiectum scientiae per se vel ipsum subiectum sumptum cum accidente essentiali vel est pars aliqua ipsius subiecti per se sumpta vel est pars aliqua ipsius subiecti sumpta cum impressione, hoc est cum accidente essentiali, vel est passio tantum subiectum scientiae per se, ut cum dicitur in arithmetica quod omnis numerus est medietas duorum numerorum aequaliter a se distantium. Verbi gratia: Ternarius aequaliter distat a binario et quaternario et econverso quia ternarius excedit binarium in unitate et exceditur a quaternario in unitate, ternarius autem est medietas binarii et quaternarii simul iunctorum quia binarius cum quaternario constituit senarium cuius senarii ternarius est medietas. Hoc autem numquam fallit sive ista aequalis distantia sit penes unitatem unicam seu plures. Hic est numerus simpliciter subiectum et numerus est subiectum arithmeticae.

Subiectum cum accidente essentiali, ut cum dicitur quod si aliquis numerus dividatur in duas medietates, illud quod provenit ex ductu unius medietatis in aliam est subquadruplum ad illud quod provenit ex ductu totius in se ipsum. Verbi gratia: Quaternarius dividitur in duos binarios. Ducatur autem binarius per binarium ut dicatur bis duo et sunt quattuor. Ducatur autem quaternarius in se ipsum ut quater quattuor et faciunt sexdecim. Quaternarius autem est quarta pars sive subquadruplum ad sexdecim. Hic non est subiectum numerus simpliciter, sed numerus dimidiatus. Dimidiari autem est accidens essentiale numeri. Pars aliqua seu species subiecti per se sumpta, ut cum dicitur in arithmetica quod senarius est numerus perfectus. Senarium enim est species numeri pars subiecti

---

212 et[1]: vel T 216 unicam: unitam BF 218 si *om.* T 224 numerus *om.* T 227 senarius: secundarius BF 229 recte: recta BF 233 subicitur: subditur T 236

---

194 Ge 1. et 2.
196 Aristot., Met. 6, c. 1 (1025b16s).
205 Algazel, Logica c. 8. (ed. cit. col. 47).

sumpta cum accidente essentiali, sicut cum dicitur in geometria quod omnis linea recte stans super rectam facit duos angulos rectos vel aequales duobus rectis, linea est species quantitatis continuae immobilis quae est subiectum geometriae, rectitudo autem est accidens essentiale lineae. Passio tantum sicut hoc quod dicitur quod tres anguli cuiuslibet trianguli sunt aequales duobus rectis. Hic subicitur passio tantum, scilicet triangulatio.

Ad primum istorum respondet Hugo ibidem dicens quod de operibus primae conditionis determinat sacra scriptura non principaliter, sed secundario et per accidens. Dicit enim quod non posset convenienter ostendi quomodo reparatus sit nisi primo ostenderetur quomodo lapsus, nec quomodo lapsus nisi primo ostenderetur quomodo conditus et a Deo institutus, neque hoc nisi primo ostenderetur creatio totius mundi quia propter hominem factus est mundus.

Ad secundum posset responderi per Hugonem quod subiectum necessario praecedit scientiam quae de illo est secundum esse habituale, non secundum esse actuale. Quamvis enim nullus esset triangulus, tamen adhuc vera esset demonstratio qua demonstratur quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis. Pari ratione quamvis nulla esset quantitas continua immobilis, adhuc verae essent omnes conclusiones geometriae.

Ad tertium revera non video quomodo possit per Hugonem responderi. Mihi autem sine praeiudicio videtur quod cultus divinus est subiectum propinquum in tota sacra scriptura, res et signa subiectum remotum. Ad hoc autem sciendum quod sacra scriptura proprie loquendo non est scientia sed lex et per modum legis. Tamen sancti doctores confundunt ista vocabula et est differentia inter scientiam et legem quod scientia prout idem est quod disciplina est continentia sive aggregatio multarum veritatum, lex autem est continentia sive aggregatio multorum praeceptorum. Unde scientia est enuntiativa, lex autem imperativa et prohibitiva. Unde sacra scriptura est principaliter imperativa, enuntiativa autem secundario inquantum testimonia veritatis disponunt ad legem suscipiendam et observandam sicut et alia legis adiutoria, scilicet comminationes, promissiones et exempla et huiusmodi.

Dico ergo quod sacra scriptura proprie lex est. In legibus autem dupliciter contingit assignare subiectum, scilicet ipsum officium quod lex praecipit vel obiectum circa quod ipsum officium versatur. Verbi gratia: Lex civilis praecipit officium quod est iustitia et obiectum circa quod istud officium versatur est controversia. Unde quandoque invenitur quod tota lex civilis est de iustitia,

---

posset: possit T 237 ostenderetur quomodo *om.* T 246 responderi: respondi BF 250 sancti *om.* T 251 quod[1]: quia BF 255 disponunt: disponit T 257 et *om.* BF 260 circa: contra T 261 circa: contra T 264 propinquo: et *add.* T 268 propinquo

---

234 Hugo a St.o Victore, De sacr. prol. c. 3 (PL 176,184).
240 Ibid. c. 1 (PL 176,183).

quandoque quod de controversia sicut dicit Algazel in fine Logicae suae, et utrumque verum est, sed de iustitia ut de officio et de subiecto propinquo, de controversia sicut de subiecto remoto. Ista diversitas invenitur quasi in omnibus scientiis activis ratione speculationis et actionis, et primum dicit subiectum speculationis, secundum subiectum actionis. In logica etiam hoc invenitur. Quandoque enim dicitur quod logica est de syllogismo tamquam de subiecto propinquo, quandoque quod de toto ente sicut de subiecto sicut dicitur 4. Metaphysicorum, et hoc ideo quia ratiocinatio syllogistica versatur circa totum ens. Secundum hoc in sacra scriptura est ponere duplex subiectum. Subiectum propinquum, scilicet ipsum officium quod praecipit, hoc est cultus divinus. Tota enim sacra scriptura hoc intendit in praeceptis et prohibitionibus, in promissionibus et comminationibus, in exhortationibus et exemplis, in omnibus intendit cultum divinum. Subiectum vero remotum est omne illud circa quod versatur cultus divinus et haec sunt res et signa. Cultus divinus, sicut haberi potest ex 10. libro De civitate Dei, consistit in duplici genere sacrificiorum, in sacrificiis veris et sacrificiis significativis. Sacrificia vera sunt opera omnium virtutum, sacrificia figurativa sicut thurificatio, immolatio animalium. Prima sacrificia sunt circa res, secunda circa signa. Haec autem opinio verior esse creditur ceteris aliis opinionibus.

Modo restat respondere ad illa quae videntur facere pro aliis opinionibus et ad ea quae videntur impugnare hanc ultimam opinionem quam approbamus.

Ad primum quod obicitur quod haec scientia dicitur theologia quia sit de Deo potest dici quod non dicitur theologia quia sit de Deo, sed quia est de aliquo divino, et hoc verum est. Est enim de cultu divino. Vel aliter sicut dicit Avicenna in principio Metaphysicae, scilicet quod Metaphysica dicitur divina non quia sit de Deo tamquam de subiecto, sed quia cognitio Dei est finis illius scientiae, et subdit quod multae res appellantur ab eo quod est in eis dignius vel a parte digniori vel a parte quae est in eis quasi finis. Consimiliter penitus potest dici in proposito.

Ad secundum quod obicitur quod certior scientia est de subiecto simpliciori etc. posset dici quod verbum illud intelligitur de scientiis quae sunt proprie scientiae ita quod non lex. Aliter potest dici quod illud verbum Philosophi intelligendum est de scientiis quae inveniuntur humana investigatione, non autem de illis quae habentur divina revelatione. Certiorem enim scientiam potest Deus

---

om. T 270 ideo: dicitur *add.* T 271 in: tota *add.* T 273 prohibitionibus: et *add.* T 275–6 et . . . signa *om.* T 280 esse *om.* BF 283 quia: quasi T 288 eis: eo BF 292 posset: potest T // dici *om.* T 293 Philosophi: philosophiae T 293–4 intelli-

---

263 Algazel, Logica c. 8 (ed. cit. col. 47).
269 Aristot., Met. 4, c. 2 (1004b19s).
276 Augustinus, De civ. Dei 10, c. 5 (PL 41,282s).
286 Avicenna, Met. tr. 1, c. 1 (ed. cit. 4).

revelare de subiecto materialissimo quam homo investigare de subiecto simplicissimo et abstractissimo.

Ad tertium quod obicitur quod haec scientia est nobilissima etc. dicendum quod haec scientia est nobilissima, sed per modum legis, quia est nobilissima lex et de subiecto nobilissimo inter omnes leges, scilicet de cultu divino. Omnis lex praecipit aliquod officium vel actum aliquem et hic est nobilissimus actus qui praecipi potest, scilicet colere Deum, et haec etiam nobilissima conditio rerum et signorum, assumi in cultum divinum et esse obiectum cultus divini. Sic patent illa quae fiunt pro prima opinione.

Ad illud quod dicitur pro alia opinione quod dicit Apostolus, Rom. 1: „In scripturis sacris de filio suo", dicendum quod non dicit Apostolus „in scripturis sacris quae sunt tote de filio suo", sed „in scripturis sacris". Unde non vult dicere quod tota sacra scriptura sit de Christo, sed aliqua pars eius et aliqua testimonia eius. Sic dicitur etiam Luc. ultimo: „Interpretabatur illis in omnibus scripturis quae de illo erant, incipiens a Moyse et omnibus prophetis." Constat enim quod non interpretabatur eis in tam modico tempore totam legem et omnes prophetas, sed omnia testimonia quae sunt de Christo in lege et prophetis. Hoc autem verbum Apostoli videtur fuisse fundamentum huius opinionis.

Ad illa quattuor argumenta quae simul cum hoc obiciuntur quae quasi idem sonant, scilicet quod tota sacra scriptura est de Christo capite et ecclesia, dicendum quod ubicumque sacra scriptura est enuntiativa, agit de Christo capite vel de corpore eius vel aliquo reducibili ad hoc. Ubi autem est praeceptiva vel prohibitiva non est verum. Lex enim non dicitur esse de eo qui praecipit vel de eis quibus praecipitur sicut de subiecto. Christus secundum quod Deus praecipit in lege veteri, secundum quod incarnatus in nova. Unde quia sacra scriptura principaliter est lex, negandum est omnia de quibus agit esse Christum caput vel corpus vel reducibile ad hoc nisi, sicut dictum est, ubi est narrativa et testificativa.

De opinione Hugonis dicendum quod Hugo in hac parte non tenetur.

Ad ea quae obiciuntur quod res et signa non sunt subiectum dicendum ad primum quod aliae scientiae sunt de rebus et signis secundum illud quod sunt et secundum suam materiam. Haec autem scientia est de his secundum quod referuntur ad cultum divinum et talis diversitas sufficit ad diversificationem subiecti et scientiarum, sicut naturalis et astrologus considerant de corpore mundi,

---

gendum est: intelligitur BF 302 et *om.* T 309 illis *om.* T 311 eis *om.* BF 316 ubicumque: ubique BF // agit: agitur BF 322 vel *om.* BF 326 illud: id T 328 et *om.* BF // diversificationem: diversitatem T

---

305 Rm 1,2–3.
309 Lc 24,27.

sed naturalis ut est pars mundi et est ei principium motus et quietis essentialiter, astrologus vero ut est quantum sive secundum quod habet quantitatem.

Ad secundum quod obicitur quod res et signa in nullo conveniunt, ergo non faciunt unum subiectum, dicendum quod verum est si considerantur secundum se. In relatione tamen ad cultum divinum habent rationem unius subiecti sicut verbi gratia in medicina. Ipsa enim considerat de omnibus illis quae aliquo modo referuntur ad sanitatem, considerat enim de sano subiective, de sano effective, de sano significative.

Articulus 2
De subiecto libri Sententiarum

Deinde quaeritur quid sit subiectum in hac scientia, scilicet libri sententiarum.

Respondeo secundum illos quibus placet sustinere hanc ultimam opinionem de subiecto sacrae scripturae. Et dicendum quod subiectum huius scientiae et sacrae scripturae unum et idem est. Et revera haec fuit intentio Magistri secundum quod videtur ex verbis suis. Dicit enim in principio libri quod tota continentia novae et veteris legis est de rebus et signis, et in fine eiusdem capitis dicit: de eisdem vult ipse disserere, et primo de rebus, postea de signis. Unde secundum ipsum videtur quod haec scientia non differt a sacra scriptura in subiecto sicut scientia subalternans et subalternata, sed videtur quod differant sicut lex et scientia sive lex et legis expositio, quia revera Magister nihil aliud facit nisi exponere et solvere difficiles quaestiones utriusque testamenti, tam circa res quam circa signa. Unde ipse dicit in Prologo quod propositum suum est „theologiae inquisitionum abdita pandere". Unde sicut expositiones et commenta non faciunt scientiam principalem novam vel subalternatam, sed computantur pro appenditiis, ita dici potest de doctrina ista Hugonis in Didascalicon: „Duo", inquit, „sunt genera scripturarum, primum genus est earum quae proprie artes appellantur, secundum est eorum quae appellantur appenditia artium." Sic ergo patet quid sit subiectum huius doctrinae, quia remotum res et signa, propinquum cultus divinus. De eodem ergo, de quo est sacra scriptura per modum legis, de eodem est praesens doctrina per modum scientiae sive per modum exposi-

---

355 inquisitionum: inquisitionis T // abdita: addita T 360 remotum: per *add.* T 363 modus iste: ideo BF // potest: potes T 365 iste: ille BF 367 creatione: creatore T

---

347 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 1, c. 1 (ed. cit. 55).
348 Ibidem.
354 Ibid. prol. (ed. cit. 3).
357 Hugo a St.o Victore, Didascalicon 3, c. 4 (PL 176,768).

tionis. Si cui placet modus iste, potest respondere ad illa argumenta quae habentur in scripto, quod Deus est huius doctrinae subiectum sive credibile.

Ad primum quod obicitur quod totus iste liber est de Deo et proprietatibus Dei sicut de creatione et reparatione, dicendum quod primus liber est de Deo, secundus vero non tantum est de creatione sed de creaturis ipsis et tertius de persona reparatoris in duabus naturis, non tantum ipsa redemptione, quartus de sacramentis quorum nullum est proprietas Dei.

Ad ultimum quod obicitur quod tota intentio eius versatur circa credibile, ergo credibile est subiectum, dicendum quod non tota, immo ipse dicit quod propositum suum est „fidem munire et theologicarum inquisitionum abdita pandere et sacramentorum ecclesiasticorum notitiam tradere." Unde credibile non est subiectum totius huius doctrinae, sed sicut credere est pars cultus divini, ita credibile quod est obiectum actus credendi est pars obiecti totius cultus divini et ita est pars rerum et signorum quae sunt obiectum totius cultus divini et subiectum huius libri.

---

372 fidem: fide T // abdita: addita T 374 credere *corr. cum* Avignon, credibile *codd.*
376 divini²: divinus B, *om.* F

---

372 Petrus Lomb., Sent. 1, prol. (ed. cit. 3).

Quaestio 4
De causa formali totius sacrae scripturae

Consequenter quaeritur de causa formali totius sacrae scripturae, hoc est de modo procedendi. Et videtur quod sit ratiocinativus sive demonstrativus sive collectivus. Ait enim Augustinus, libro 2. De doctrina Christiana, c. 98, quod ratio disputandi „per totum textum scripturarum nervorum vice colligata est."

Item 1 Pet. 3: „Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est spe et fide." Ergo cum hoc non possit fieri nisi ex scripturis et per ratiocinationem, videtur quod scriptura ratiocinando procedit.

Item haec scientia est nobilissima, ergo nobilissimus modus procedendi debetur ei. Talis est ratiocinativus et demonstrativus, ergo etc.

Contra: Augustinus, 18. De civitate Dei, c. 41: „Quicquid philosophi inter falsa quae opinati sunt verum videre potuerunt et laboriosissimis disputationibus persuadere moliti sunt, quod mundum istum Deus fecerit eumque ipse providentissimus administret, de honestate virtutum, de amore patriae, de fide amicitiae, de bonis operibus atque omnibus ad mores probos pertinentibus rebus, ista omnia propheticis vocibus commendata sunt, non argumentationum concertationibus inculcata." Ex hoc videtur quod non procedit arguendo.

Item manifestum est quod procedit narrando, praecipiendo etc.

Concedendum quod scripturae sacrae competit modus praeceptivus et prohibitivus praecipue, quia lex est. Ceteri autem modi, scilicet promissivus, comminativus, exemplificativus, exhortativus, orativus, narrativus, proprius parabolicus, ratiocinativus secundario conveniunt ei, inquantum scilicet conferunt ad legis susceptionem et susceptae adimpletionem.

Dico ergo quod haec scientia quandoque procedit ratiocinando, rarius tamen quam aliae scientiae, cuius ratio sumitur et a parte originis et a parte finis et a parte materiae huius scientiae. A parte originis secus est de ista scientia et de aliis, quia cum duplex sit facies animae, scilicet superior et inferior, secundum superiorem nata est converti ad Deum qui supra eam est et intra eam, secundum inferiorem ad creaturas, quae extra eam sunt et infra eam et iuxta eam. Secundum utramque istarum facierum nata est anima addiscere, sed differenter, secun-

---

8 nervorum: meritorum F, minorum BT 12–3 debetur ei *trp.* T 15 falsa: cetera T
17 administret: administratur T 29 secus: sicut T 32 infra: intra T 41 et *om.* BF

---

7 Augustinus, De doctr. Chr. 2, c. 39, n. 59 (PL 34,62).
9 1 Pt 3,15 („et fide" *deest* in Vulg., *tx:* cod. Fuldensis[2]).
14 Augustinus, De civ. Dei 18, c. 41, n. 3 (PL 41,602).

dum superiorem immediate hauriendo a Deo qui intimior est ei quam ipsa sibi, secundum inferiorem non nisi per medium, scilicet per viam sensus, memoriae et experimenti. In primo modo addiscendi propter immediationem et propter hoc quod Deus non potest fallere, non est necessaria regula dirigens, praeservans ab errore, quia ibi non potest cadere error. In secundo vero modo addiscendi potest incidere error. Res enim sensibiles frequentissime apparent aliud et aliter quam sint. Unde anima non semper apprehendit veritatem per viam sensus, et ideo in tali modo discendi necessaria est regula dirigens et praeservans ab errore. Talis regula est via definitiva, divisiva, collectiva sive ratiocinativa. Via enim definitiva dirigit in cognitionem incomplexi per priora, via divisiva per posteriora, via autem collectiva, id est ratiocinativa, dirigit in cognitionem complexi. Primo modo didicerunt prophetae et alii huius scientiae doctores, scilicet per immediatam illuminationem a Deo, secundo modo mundi sapientes doctores aliarum scientiarum. Et ideo necessarius fuit illis modus ille quem ipsi vocant artificialem, scilicet divisivus et ratiocinativus, non autem istis nec huic scientiae et ideo modus ratiocinativus non est necessarius in hac scientia sicut in aliis. Si quandoque tamen ratiocinando procedit, hoc non est propter eos quibus inspiratio facta est, sed propter alios.

Alia ratio sumitur a parte finis. Differt enim finis huius scientiae a finibus aliarum. Finis autem aliarum est informare aspectum, sed finis huius principaliter est movere affectum ad bene operandum et Deum colendum, et ideo quia modus ille artificialis valet ad informandum aspectum, talis competit aliis scientiis, isti autem ille modus qui plus valet ad movendum affectum, cuius est praeceptivus, prohibitivus, permissivus, comminativus etc.

Ex parte etiam materiae sumitur ratio. Sicut enim Philosophus ait 1. et 2. Ethicorum, sermones expetendi sunt secundum materiam, ita quod quanto materia scientiae alicuius minus est abstracta a motu et a materia et magis contracta ad singularem, tanto grossiori modo et secundum minorem certitudinem procedere oportet in illa scientia. Ideo cum ista scientia sit principaliter de operibus quibus colitur Deus, omnis autem operatio singularium est, grosso modo et exemplari procedendum est in hac scientia.

Ex iam dictis patet primum obiectum. Concludit enim verum quia aliquando haec scientia procedit ratiocinando et etiam definiendo et dividendo.

Ad illud beati Petri dicendum quod sufficit quantum ad intentionem beati Petri, si parati sumus satisfacere per probabiles rationes quae sunt ex credibilibus et probabilibus, licet non ex necessariis et per se notis. Verbi gratia: Si Iudaeus vel gentilis quaereret a me de sacramento altaris quare ego crederem ibi esse

---

45 alii: aliae T 47 illis: ille T // ille *om.* T 48 nec: ut T 56 cuius: eius T 60 minus: verius BF // a^2 *om.* BF 65 aliquando: quandoque T 72 dixit: quod *add.* T 81 est *om.*

---

59 Aristot., Eth. Nic. 1, c. 1 (1094b11–29); 2, c. 2 (1104a2–9).

verum corpus Christi, ego responderem: Quia Christus qui non potuit mentiri ita dixit: „Hoc est corpus meum“ et Apostolis suis et apostolicis, id est sacerdotibus, dedit potestatem conficiendi verum corpus eius, dicens: „Hoc facite in meam commemorationem.“ Si quaerat ulterius, unde credo ego quod ipse esset Deus qui non potest mentiri, forte dicerem: Ex tot miraculis quae fecit et simul cum hoc dixit se esse Deum et Dei filium. Unde si non fuisset Deus, pessime blasphemasset Deum et pessime mentitus fuisset nec dignus fuisset ut pro eo et per eum Deus mirabilia faceret, sed ut pessimum eum disperderet. Revera huiusmodi rationes non sufficiunt ad scientiam sed tantum valent ad fidem, quia quantumcumque necessario conclusio sequatur ex praemissis credibilibus, quantumcumque etiam praemissae credibiles sint, numquam tamen necesse est credere conclusionem, quia praemissae non necessario creduntur et ideo tales rationes non evacuant meritum, et quando dicit Gregorius quod ratio evacuat meritum, loquitur de ratione quae intellectum violentat, quia nullum violentum est meritorium. Unde ipse dicit in Iohannem: „Si mihi non vultis credere“, etc.

Ad tertium dicendum quod haec est nobilissima scientia activa et est etiam lex. In activis autem et legibus non est quaerenda certitudo demonstrativa, sed grossus modus et exemplaris, sicut dicit Philosophus in 1. et 2. Ethicorum.

Ad illud quod obicitur in contrarium primo per Augustinum, De civitate Dei, concedendum est illud, verum enim concludit quia non concludit universaliter sed indefinite.

Quod ultimo obicitur quod procedit narrando concedendum est.

T 82 non necessario *trp.* BT 87 et *om.* T 88 grossus: grossior T

---

72 Lc 22,19.
74 Ibidem.
83 Gregorius Mag., Homil. 26 in Ev. (PL 76,1197 C).
85 Ibid. (PL 76,1197); Jo 10,38.
88 Cf. 59.
89 Cf. 14.

Quaestio 5
Utrum modus procedendi in hoc libro debeat esse inquisitivus et ratiocinativus

Quaeritur utrum modus procedendi in hoc libro debeat esse inquisitivus et ratiocinativus. Et videtur quod non quia modus procedendi in scientia debet convenire materiae de qua est. Unde Philosophus in principio Veteris Ethicae dicit quod sermones inquirendi sunt secundum materias, ergo cum materia totius huius doctrinae vel saltem maximae partis eius sit credibile, modus procedendi debet convenire credibilibus. Sed credibilia sunt supra rationem, ergo modus procedendi non debet esse ratiocinativus.

Ad istud argumentum dicendum quod credibilium quaedam sunt supra rationem simpliciter, quaedam non supra rationem simpliciter, sed supra rationem quantum ad communitatem hominum. Supra rationem simpliciter sunt: filii Dei incarnatio, nativitas de virgine, filii Dei passio, mors, resurrectio, ascensio in caelum. Supra rationem vero non omnium, sed communitatis hominum, sicut Dei aeternitas, Dei omnipotentia, Dei unitas. Philosophi enim pervenerunt ad comprehensionem istorum per rationem certam. Unde ad illa quae hoc modo sunt supra rationem non est contra proprietatem materiae procedere per rationes certas et necessarias. Credibilia vero quae sunt supra rationem simpliciter, quamvis sint supra rationem in se et quantum ita est, non tamen sunt supra rationem quantum ita potuit esse et quantum ita congruebat esse. Unde contra proprietatem materiae esset adducere et quaerere rationes certas ad huiusmodi credibilia in se et quantum ita est, sed non quantum ita poterat esse et quantum ita congruebat, sed hoc est directe secundum materiam. Et ita facit Magister in hoc libro et hoc est quod dicit Augustinus in libro De vera religione, c. 2: „Illa omnia quae primo credidimus nihil nisi auctoritatem secuti partim sic intelliguntur ut sciamus esse certissima, partim ut videamus fieri potuisse atque fieri oportuisse."

---

7 videtur: ostenditur T 9 materias: materiam T 12 debet esse *trp.* T 13 istud: illud T // dicendum *om.* T 24 materiae *om.* T // adducere: ducere T 25 poterat: poterit T 28 auctoritatem: auctoritate T // partim: partem T // sic *om.* T 28–9 intelliguntur: intelligimus BF 29 certissima: certissimam T

---

8 Aristot., Eth. Nic. 1, c. 1 (1094b11s).
15 Augustinus, 83 Quaest. q. 48 (PL 40,31).
27 Augustinus, De vera rel. c. 8, n. 14 (PL 34,129).

Quaestio 6
De causa finali sacrae scripturae

Consequenter quaeritur de causa finali sacrae scripturae quae duplex est secundum quod duplex est finis, scilicet finis sui esse et finis sui fieri. Finis sui esse est illud, propter quod facta est scriptura. Finis fieri est conveniens terminatio sive clausio eius in suis partibus sicut in clausione partium domus terminatur fieri domus.

Articulus 1
De fine sui esse

Primo ergo quaeritur de primo fine, et quaeritur utrum iste finis sit vita spiritualis gratiae in praesenti et gloriae in futuro. Et videtur quod non.

Rom. 10: „Finis legis Christus." Non ergo vita spiritualis.

Item Eccli. 43: „Consummatio sermonum ipse est", scilicet Deus.

Item Tim.: „Finis praecepti est caritas." Non ergo vita spiritualis.

Respondeo: Finis dicitur dupliciter, vel illud quod intenditur ab agente vel illud cuius utilitas intenditur ab agente, et utrumque istorum dupliciter. Verbi gratia: Aedificator intendit aliquid et alicuius utilitatem, et sumo utilitatem ad commodum et honorem. Illud quod aedificator intendit est forma domus sicut finis intra et actio formae, scilicet protectio inhabitantium, sicut finis extra: homo inhabitans et Deus. Intenditur enim et protectio inhabitantium et honor Dei. Et quod illud cuius est res, hoc est, ad cuius utilitatem fit res, dicatur finis, Philosophus docet in multis locis, plane in 2. De anima et 2. Physicorum. Unde ibi dicit quod secundum istum modum nos dicimur finis omnium, ubi dicit Commentator: „Dicimus quod illud cuius est res est finis rei et secundum hoc dicimus quod homo est finis rerum creatarum propter ipsum", et secundum

---

5 quae: quia T 5–6 secundum . . . est *om. (hom.)* T 6 scilicet finis² *trp.* T // fieri: et *add.* T 7 est¹ *om.* T // illud propter *trp.* T 21 intenditur: intelligitur T // dupliciter: duplex T 23 aedificator: aedificatio BF 28 secundum . . . modum: isto modo T 37 res

---

17 Rm 10,4.
18 Sir 43,29.
19 1 Tim 1,5.
27 Aristot., De anima 2, c. 4 (415b); Phys. 2, c. 2 (194a34s).
29 Averroes, In Phys. Arist. 2, t. 24 (ed. cit. 57vb M).

hunc modum dicimus quod Deus est finis omnium. Omnia enim sunt Dei et facta propter honorem Dei. Cum ergo omnibus dictis modis dicatur finis, proprie tamen non dicitur nisi de actione consequente formam, non de forma, non de eo cuius est res, sive sit propinquum sive remotum. Causa enim finalis secundum quod dividitur contra alias non coincidit cum aliis et ita non est forma.

Item causa finalis est prima in intentione et ultima in generatione et esse. Unde non dicitur secundum hoc de illis quorum est res quia talia longe possunt exsistere ante rem ut homo et Deus ante domum suam.

Ex hoc patere potest ad obiecta quod proprie loquendo finis sacrae scripturae est vita spiritualis sicut dictum est. Caritas enim est finis intra, est enim aliquid ipsius legis, scilicet forma et completio omnium praeceptorum legis, et actio istius formae, scilicet caritatis, est vita spiritualis, et ideo ponitur finis proprie loquendo sicut actio formae domus est protectio inhabitantium quae proprie dicitur finis, et non ipsa forma domus dicitur finis. Christus autem et Deus sunt finis legis sicut quorum vel ad quorum honorem tota lex instituta fuit. Sed non sic quaeritur causa finalis legis.

Aliter posset dici quod quando Christus dicitur finis legis, non est ibi formalis praedicatio sed effectiva, ac si diceret: Christus perduxit legem ad finem et perfectionem quia vetus et novum testamentum continent unam perfectionem sive unam perfectam legem quae est ars recte honesteque vivendi. Ista lex et ista ars tantum fuit inchoata per Moysem, sed perfectio eius apposita est per Christum et ideo Christus est finis legis, non quia ipse sit formaliter perfectio legis, sed quia ipse apposuit perfectionem legi quae imperfecta erat.

Ad aliud de Eccli. potest dici quod illa auctoritas non vult dicere quod Deus sit finis sermonum nostrorum, quamvis hoc verum sit eo modo quo prius dictum est, sed vult dicere quod ipse solus potest de se perficere, id est consummare sermonem, nos non. Aliter etiam posset exponi, scilicet quod consummare idem est quod consumere, ut sit sensus: ipse est consumptio sermonum quoad omne quod est citra Deum possibile est explicare sermone quantum est a parte ipsius rei, sed Deum non. Potest et aliter distingui finis legis, vel illud ad quod perveniunt illi qui sunt sub lege, et hoc dupliciter: vel proximo, et est caritas, vel ultimo, et est vita aeterna, vel illud cuius sunt illi qui sunt sub lege, et sic Christus est finis legis. Et confirmatur haec distinctio per Commentatorem super illud 2. Physicorum: „Nos sumus quodammodo finis omnium." Ibi habetur ab eo quod finis dicitur dupliciter, vel illud ad quod pervenitur res dicitur finis rei, vel

---

om. T 39 quod: quia BF 40 enim[1]: autem T 42 caritatis: caritas T 47 ibi: ista BF 48 perduxit: perduceret T 50 lex . . . ars: ars . . . lex T 52 est *om.* BF 53 apposuit perfectionem: perfectionem dedit T 57 nos non: nostrum T // quod *om.* T 58 quod: et T 59 sermone: sermonem T 60 rei *om.* T 68 illud[2]: et id T 70 inveniun-

---

64 Ibidem.

illud cuius res est, est finis rei. Hoc idem habetur ex verbis Alexandri super 11. Primae Philosophiae, ubi dicit quod „perfectiones propter quas movetur perfectum quaedam sunt qualitates quibus perficitur illud quod movetur, ut illud quod movetur propter sanitatem, quaedam sunt substantiae extrinsecae a re quae movetur ad eas ut assimiletur eis, ut inveniuntur omnes actiones servorum quantum sunt erga intentionem domini sui." Vel aliter Christus est finis legis sicut dominus propter quem data et servanda est lex, caritas sicut perfectio propinqua acquirenda per legem, vita aeterna sicut perfectio ultima acquirenda per legem, et in idem redit.

Articulus 2
De fine sui fieri

Consequenter quaeritur de fine fieri ipsius scripturae qui est clausio eius in suis partibus sicut in clausione partium domus terminatur fieri ipsius domus. Et de hoc fine sive clausione potest esse multiplex quaestio.

Primo quaeritur an haec clausio permittat aliquid addere,

secundo an expediat aliquid addere,

tertio quid sit illud quod licet vel expedit addere, utrum tantum dicta sanctorum aut non solum haec, sed etiam dicta philosophorum.

Et dato quod tam haec quam illa, quarto quaeritur quae sit illa philosophia quae plus valet ad expositionem scripturae sacrae.

De primo quod sit ei possibilis additio videtur:

Eccl. ultimo: „Faciendi plures libros nullus est finis", ergo (in) infinitum possibilis est additio librorum libris sacrae scripturae.

Item Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregorius et alii sancti innumerabilia volumina addiderunt.

Item in principio prologi libri Sententiarum dicit Magister se cupere aliquid mittere in gazophylacium domini, id est in sacram scripturam.

Contra: Sacra scriptura est opus Dei. Sed dicitur Eccl. 3: „Non possumus eis aliquid addere vel auferre quae fecit Deus."

Item Deut. 32: „Dei perfecta sunt opera et perfectum omne" etc.

---

tur: invenitur T 70–1 quantum: quando T 71 erga: extra T // Christus: cuius T 72 dominus: deus BF // quem: quod T 84 expediat: expedit T 89 quod: quid T 97

---

67 Cf. Alexander Aphr., In Met. 12, c. 7 (ed. cit. 695). Verbatim: Averroes, In Met. 12, t. 37 (ed. cit. 320rb–va FG).

90 Ecl 12,12.

94 Petrus Lomb., Sent. 1, prol. (ed. cit. 3).

96 Ecl 3,14.

98 Dt 32,4.

Respondeo: Duplex est possibilis additio alicui operi, aut scilicet supplendo in eo quod deficit – sic non est hic possibilis additio – aut dilucidando quod obscurum et latens est in eo, et sic est possibilis additio propter difficultatem vel obscuritatem, et hoc modo addiderunt sancti et magistri secundum Hugonem in prologo libri De sacramentis.

Iam patet secundum, scilicet quod expedit addere sive licet addere. De hoc Augustinus, 4. libro De doctrina Christiana.

Contra: Apoc. 22: „Si apposuerit ad hoc apponet Deus super plagas" etc.

Item Deut. 4: „Non addetis ad verbum quod ego loquor vobis."

Respondeo: Dupliciter contingit addere, scilicet per fidelis expositionis dilucidationem vel haereticae pravitatis confirmationem. Primo modo licet, secundo non secundum Glossam ibidem.

---

auferre: afferre T 98 etc. *om.* T 101 vel: et BF 104 secundum: primum T 107 4: *corr.*, 11 BT, 41 F

---

103 Hugo a St.o Victore, De sacr., prol. c. 7 (PL 176,186).
105 Augustinus, De doctr. Chr. 4 (PL 34,89–122).
106 Apoc 22,18.
107 Dt 4,2 (cf. 12,32).
110 Glossa ord. in Deut. 4, v. 1 (PL 113,456s).

Quaestio 7
Utrum liceat addere dicta Philosophorum

Consequenter quaeritur utrum liceat addere dicta Philosophorum. Et videtur quod sic.

Augustinus, libro 2. De doctrina Christiana: „Philosophi qui vocantur si qua vera et fidei nostrae accommodanda dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda."

Item omnem veritatem latentem in scriptura licet ei manifestius addere ad eius explanationem. Sed multae veritates philosophicae latent in ea secundum Augustinum, libro 2. De doctrina Christiana 42: „Quicquid didicerit homo extra scripturam sacram si noxium est ibi damnatur, si utile ibi invenitur et abundantius ibi invenietur quam usquam alibi" etc.

Item omnis philosophia continetur in sacris libris, ergo omnem philosophiam licet addere ad eius expositionem. Primum patet per Augustinum, Ad Dioscorum epistola 39: „Nosti quicquid propter adipiscendam scientiam quaeritur, aut de moribus aut de natura aut de ratione habere quaestionem." Sed scientia naturalis, moralis, rationalis in sacra scriptura continentur.

Item Augustinus, Ad Volusianum epistola 3: Philosophica, ethica, logica et laudabilis rei publicae (salus) in duobus praeceptis de dilectione Dei et proximi invenitur. Quanto ergo magis invenitur in sacra scriptura tota.

Item Ambrosius in prologo tractatus sui super Lucam dicit quod Lucas in Evangelii sui historia omnem sapientiam naturalem, moralem, rationalem etc., exemplificavit in quibus locis Evangelii hoc facit Lucas. Deinde concludens dicit: „Ergo omnem quam mundana prudentia falso sibi vindicat, principaliter sapientia vere possidet spiritualis."

Item Paulus cum praedicaret Atheniensibus in sua praedicatione usus est illo verbo poetico: „In Deo vivimus, movemur et sumus", Acta 17, ubi dicit beatus

8 accommodanda: accommodando T 13 2: 1 T 16 libris: litteris T 18 39: 3 T 30 17: 3 T 33 Vergilii: Vergilis T 36 legendis: legendo T // sint: sunt BF 38 Caldaeo-

7 Augustinus, De doctr. Chr. 2, c. 40, n. 60 (PL 34,63).
13 Ibid. c. 42, n. 63 (PL 34,65).
18 Augustinus, Ep. 118 ad Dioscorum c. 3, n. 19 (PL 33,441).
21 Augustinus, Ep. 137 ad Volusianum c. 5, n. 17 (PL 33,524. Loco „philosophica": physica).
24 Ambrosius, Exp. ev. sec. Lucam, prol. n. 4–5 (PL 15,1530s).
30 Aratus, Phaenomena v. 5 (ed. E. Maass, Berlin ²1955, 3), sed est versus: „ipsius enim et genus sumus."

quod illud testimonium sumit de Arato poeta. Et 1 Cor. 15 usus est illo Terentii versu: „Saepe bonos mores" etc. Augustinus etiam in suis epistolis et libris aliis frequenter utitur versibus Vergilii, Lucani, Horatii, ergo his licet uti in sacra scriptura.

Item Beda in libro Regum: „Turbat acumen legentium et deficere cogit qui eos a legendis saecularibus omnino existimat prohibendos, in quibus si qua sint inventa utilia tamquam sua sumere licet. Alioquin Moyses et Daniel sapientia et litteris Aegyptiorum Caldaeorumque non paterentur erudiri quorum tamen superstitiones et delicias horrebant."

Item Augustinus, libro 2. De ordine, vult magnam esse utilitatem disciplinarum quadrivialium ad intelligendum sacram scripturam si quis ea non immoderate utatur. „In ipsa nihil magis quam nimium formidandum est."

Item Beda in maiori volumine De temporibus c. 36, de annis naturalibus, refert duo fuisse in causa quare antiqui patres sexcentis annis vixerunt. Unum est quod pabula tunc erant opportuniora, aliud est quod „Deus contulit eis amplius vivendi spatia" propter „gloriosas utilitates quas iugiter perscrutabantur, id est astrologiam et geometriam" quas numquam „ediscere potuissent nisi sexcentis viverent annis. Per tot enim annorum curricula magnus annus impletur."

Contra: Quod geometria et astrologia nihil utilitatis habeant sed magis mittant in errorem docet Ambrosius super illud ad Col. 2: „In quo sunt omnes thesauri" etc.

Item Hieronymus, In epistulam ad Titum, patenter vult quod grammatica potest proficere ad vitam, sed non geometria, arithmetica, musica.

Item quod naturalis philosophia nihil facit ad vitam quandam maxime videtur docere Augustinus in Enchir. c. 16.

Item Ambrosius, Hexaemeron liber 6: „Terram legimus, terram intelligimus fructiferam, quid mihi quaerere quae sit eius mensura circuitus, quam geometrae

---

rumque: et Caldaeorum T 40 2: 1 et 2 FT, 1,22 B 43 temporibus: temporalibus T 58 centum: essent T 59 etc. *om.* BF 70 conversus: adversus T 74 an *om.* T et[1]:

---

30 Act 17,28.
31 1 Cor 15,33.
32 Immo Menander, Thais, fragm. 187 (Menandri quae supersunt p. 2, ed. A. Koerte, Lipsiae 1959, 74).
35 Beda Ven., In Sam. alleg. exp. 2, c. 9 (PL 91,589 D–590 A).
40 Augustinus, De ordine 2, c. 16, n. 44 (PL 32,1015).
43 Beda Ven., De rat. temp. c. 36 (PL 90,464. Ex: Josephus Flavius, Antiquitates 1, c. 3, n. 9, ed. cit. 24s). Cf. Roger Bacon, Opus Maius 1 (ed. cit. 45 et 65).
50 Ambrosius, Comm. in ep. ad Col. c. 2, v. 1,2,3 (PL 17, 427 C). Col 2,3.
52 Hieronymus, In ep. ad Titum c. 1 (PL 26,558 C).
55 Augustinus, Enchir, c. 16 (PL 40,239).
56 Ambrosius, In Hexaem. 6, c. 2, n. 6–7 (PL 14,244).

centum octoginta milibus stadiorum esse existimaverunt. Libenter fateor me nescire quod nescio, immo quod scire nihil prodest" etc.

Item Hieronymus, Ad Eustochium de virgine, refert se divino iussu caesum et quod non esset Christianus sed ciceronianus sibi fuisse a Deo impositum eo quod librum Ciceronis legisset.

Respondeo: Sciendum secundum Gratianum, prima parte Decretalium, dist. 37, quod „saeculares litteras quidam legunt ad voluptatem poetarum figmentis et ornatu verborum delectantes, quidam vero ad eruditionem eas addiscunt, ut errores gentilium eas legendo detestentur et utilia quae inveniuntur in eis ad usum sacrae religionis devoti invertant. Et tales laudabiliter litteras saeculares addiscunt." Quod ergo Hieronymus correptus et caesus fuit ideo accidit, quia legit Ciceronem ad voluptatem, delectatus in ornatu verborum, quod patet ex hoc quod ibidem dicit: „Si quando in memetipsum conversus prophetas legere coepissem, sermo horrebat incultus" quibus verbis ad praecedentia comparatis patet quod cultus sermonis ciceroniani ipsum delectavit et lectio prophetici sermonis horruit, et sic patet ex qua causa licet litteras saeculares addiscere et legere. Cum autem quaeritur an liceat eas adducere ad expositionem sacrarum litterarum, dicendum quod eatenus quam iuvant fidelem expositionem et assertionem sacri dogmatis, licet et laudabile est, sed tantum insistere talibus ut pro eis omittantur ea quae sunt magis necessaria, non licet. Pro primo facit quod adducit Gratianus sententiam Clementis in haec verba: „Cum ex divinis scripturis integram quis et firmam regulam veritatis suscepit, absurdum non erit si aliquid etiamsi ex eruditione communi ac liberalibus studiis quae forte in pueritia attigit, ad assertionem veri dogmatis conferat, ita tamen ut ubi vera didicit falsa simulata declinet." Pro secundo facit quod adducit Gregorium ibidem reprehendentem quemdam episcopum eo quod contra episcopale officium pro lectione exhortica grammaticam populo exponebat. Possumus etiam pro eodem adducere Hieronymum, ad Damasum papam de filio prodigo sic dicentem: „Sacerdotes Dei omissis evangeliis et prophetis videmus comoedias legere amatorias, bucolicorum versuum verba tractare, tenere Vergilium et id quod in pueris est causa necessitatis crimen in se facere voluptatis." Ad idem faciunt illa prae-

---

vel T 79 et firmam: infirmam T 82 falsa: plura BF 84 etiam: et T 88 idem: illud

---

60 Hieronymus, Ep. 22 ad Eustochium de virg. n. 30 (PL 22,416).
64 Gratianus, Decr. 1, d. 37, c. 8 (PL 187,204 B).
70 Cf. 60.
78 Gratianus, Decr. 1, d. 37, c. 14 (PL 187,207 A).
Clemens I., Ep. 5 (PL 130,59 A).
82 Gratianus, Decr. 1, d. 37, c. 8 (PL 187,204 C).
Gregorius Mag., Ep. 11, ep. 54 ad Desiderium (PL 77,1171 C).
84 Loco „exhortica": evangelica, Gratianus loc. cit.
85 Hieronymus, Ep. 21 ad Damasum, n. 13 (PL 22,386).

dicta verba Augustini, libro 2. De ordine: Eruditio in musica, geometria, astrologia et astrorum motibus et numerorum necessitatibus, si quis non immoderate utatur. Nam nihil ubique magis quam nimium formidandum etc. Quod ergo dicit Ambrosius, geometriam et astrologiam nihil utilitatis habere sed magis mittere in errorem, hoc est intelligendum, si quis eis immoderate utatur ita quod pro eis omittat magis necessaria ad salutem. Unde Ambrosius reddens causam sui dicti, ait, ut disputationum rationibus dum his student curam animae suae non agant. Quod autem dicit Augustinus, cognoscere causas rerum naturales nihil pertinere ad felicitatem quamdam, non ideo hoc dicit quia talis cognitio nihil iuvet ad cognitionem sacrae scripturae, quia hoc dixit contra eos qui putaverunt felicitatem vitae humanae consistere in cognitione talium causarum, sicut Varro, cuius versum ibi repetit: „Felix qui potuit rerum cognoscere causas."

Ad auctoritatem Ambrosii quae sequitur, dicendum quod Ambrosius non vult dicere geometriam et astrologiam secundum nullam earum partem prodesse ad intelligentiam scripturae, sed tantum ad ea quae tangit de mensura circuitus terrae, de quantitate umbrae terrae, de eventu eclipsali, contra quod tamen obicitur quod notitia mensurae circuitus terrae valet ad notitiam quorundam quae tanguntur in principio Eccles., scilicet utrum aliquis possit metiri altitudinem caeli, latitudinem terrae, profunditatem abyssi. Scita enim mensura circuitus terrae scitur mensura diametri vel semidiametri aliquotiens sumpta arguunt geometrae, quanta est altitudo caeli a centro terrae. Similiter quod notitia habita de eclipsali eventu valet ad sciendum utrum solaris eclipsis quae accidit in passione domini fuerit regularis sive naturalis an miraculosa. Ad quod intelligendum quod quantum ad id quod necesse est scire respicit hoc quod dicit Ambrosius.

Ad hoc quod obicitur de altitudine, latitudine et profunditate potest dici quod geometrae nesciunt praecisam quantitatem istorum. Semper enim restat plus vel minus de quo non constat eis praecise, quamvis hoc non sit aliquod sensibile. Praeterea de mensura altitudinis caelorum quae sunt ultra caelum stellatum nihil sciunt, sicut sunt caelum cristallinum et empyraeum.

De auctoritatibus ad aliam partem quaestionis adductis dubium est quomodo scilicet in duobus praeceptis caritatis inveniuntur physica, ethica, logica, sicut dicit Augustinus, et quomodo in Evangelio Lucae comprehenditur omnis sapientia sive prudentia, sive naturalis, moralis, rationalis. Constat enim quod multa sunt principia in illis et multae conclusiones probatae de quibus nulla videtur fieri mentio nec in illo Evangelio nec in illis duobus praeceptis. Ad hoc sciendum

T 99 cognitione: cogitatione BF 104 tamen: Damascenus *add.* T 105 notitiam: cognitionem T 112 id *om.* T 116 quae: qui BF 119 ethica logica *trp.* T 122 quibus: quo T 123 fieri *om.* T // sciendum: dicendum T 124 et *om.* T 129 melius:

89 Augustinus, De ordine 2, c. 14 et 15 (PL 32,1013–5).
100 Varro, Georg. lib. 2, v. 490.
106 Sir 1,2.

quod non vult Augustinus quod omnis veritas principiorum et conclusionum illarum scientiarum in illis duobus praeceptis inveniatur, sed quod dicit Augustinus refertur ad hoc quod finaliter docetur in illis scientiis. Quod enim finaliter docetur in illis verius invenitur in duobus praeceptis. Verbi gratia: Physica docet rerum causas cognoscere, ethica honestatem vitae et morum, logica verum a falso discernere, quae omnia longe melius et manifestius inveniuntur in illis duobus praeceptis quam doceamur in illis tribus scientiis. Et quod haec sit mens Augustini patet per ipsum exponentem se ibidem sic: „Hic physica, quoniam omnes naturarum causae in deo creatore sunt, hic ethica, quoniam vita bona et honesta non aliunde formatur quam cum ea quae diligenda sunt, quemadmodum diligenda diliguntur, hoc est Deus et proximus. Hic logica, quoniam veritas lumenque animae rationalis non nisi Deus est."

Ad illud idem refertur quod dicit Ambrosius, scilicet quid est quod praecipue et finaliter docetur in illis tribus scientiis. Quod praecipue docet logica est veritas conclusione. Et hanc docet Lucas cum dicit: „Qui fidelis est in minimo et in maiore fidelis est." Moralis autem scientia praecipue docet honestatem conversationis humanae sive convictus socialis. Haec autem principaliter constat in duobus, scilicet in amoris affectu et operis effectu, quorum utrumque docet Lucas, ubi ostendit quomodo quis debeat amare inimicum, quomodo non repercutere verberantem, quomodo benefacere inimicis, dare cum desperatione recuperationis et remuneratione mercedis. Naturalis philosophia dicitur dupliciter, scilicet proprie et communiter ad Metaphysicam. Naturalis philosophia proprie dicta duo principaliter perscrutatur, scilicet motus corporum supercaelestium et effectus eorum in his inferioribus. Ad primum refertur quod docet Lucas virtutes caelorum moveri, ad secundum respicit textus generationis salvatoris et quod dicit ipsum esse conceptum opere spiritus sancti. Quamvis enim illa conceptio fuerit supra naturam, tamen conceptus et natus fuit naturalis filius virginis sicut si ipsa opere naturali ipsum genuisset. Et propterea doctrina conceptionis salvatoris pertinet ad doctrinam naturalis philosophiae. Unde Ambrosius exponens qualiter Lucas docet naturalem sapientiam, ait: „Naturalem sapientiam docet cum spiritum sanctum creatorem dominicae incarnationis referat."

---

verius BF 130 illis tribus *trp.* BF 135 rationalis *om.* T 138 cum: qui T // Qui: quia T 140 convictus: coniunctus T 142 quomodo[1]: quod T 145 Naturalis: vel BF 148 textus generationis: quod texit genealogiam BF 149 enim *om.* T 150 fuerit: fuit T 154 cum: est T 157 primus: prius T 160 unigenitum: et *add.* T 166 dixit:

---

131 Cf. 21.
138 Lc 16,10.
142 Lc 6,27–35.
147 Lc 21,26.
148 Lc 1,26–35.
153 Ambrosius, Exp. ev. sec. Lucam, prol. n. 4 (PL 15,1530 B).

Denique scientia naturalis communiter dicta ad Metaphysicam principaliter perscrutatur de Deo eo quod inter ea quae secundum actum exsistendi et modum considerandi sunt praeter motum et materiam primus Deus est, et ideo dicitur Metaphysica apud Aristotelem scientia divina et apud theologos theologia. Hac autem perscrutatione verissime usus est Lucas cum ostendit salvatorem esse unigenitum Dei filium, et sic patet qualiter per Ambrosium omnis sapientia humana, scilicet rationalis, moralis, invenitur in Evangelio Lucae.

Ad hoc dubitatur quomodo verum est quod dicit Augustinus: quicquid utile extra sacram scripturam didicerit quis, in ipsa invenitur. Contrarium enim videtur quia omnis veritas utilis est et multae sunt veritates in aliis scientiis, de quibus nulla prorsus fit mentio in divinis litteris.

Respondeo: Forte Augustinus non dixit hoc de quacumque utilitate sed de utilitate ad salutem aeternam.

Contra: 15. Epistola Pauli fuit valde utilis ad salutem, alioquin tantus et tam excellens doctor non scripsisset eam nec misisset per ecclesias legendam, et tamen ecclesia non tenet eam, sed tantum 14, sicut dicit Gregorius in Moralium 35.

Item in apocryphis Esdrae multa reperiuntur utilia ad salutem quae in scriptura non habentur, et tamen secundum Hieronymum procul sunt abicienda.

Item constat quod salvator multa plura bona dixit et fecit quam quae scripta sunt. Constat etiam quod nihil dixit vel fecit quod non esset nobis ad salutem utile.

Respondeo: Quicquid necessarium est omni homini ad salutem, sufficientissime in sacris litteris invenitur nec potest ei fieri additio nisi per doctrinam expositionis. Quicquid autem utile in ipsis simpliciter habetur nisi propter aliquam aliam maiorem utilitatem subtrahatur, sicut verbi gratia, non omnia dicta vel facta scripta sunt propter necessitatem quia totus mundus libros quibus scriberentur non caperet, Jo. ultimo. 15. epistola Pauli subtrahitur propter utilitatem mysterii quod in 14 intelligitur. Apocrypha Esdrae quantum ad ea quae spectant ad morum aedificationem non sunt abicienda, nam sancti in suis tractatibus frequenter utuntur eis, quantum vero ad ea quae ambigua sunt in eis, abicienda fore dicit Hieronymus.

---

dicit T 172 reperiuntur: inveniuntur T 181–2 quibus scriberentur: quos scribunt T 183 mysterii: ministerii T // intelligitur: et ideo intellectum T // spectant: perscrutant T 184 nam: non T

---

158 Aristot., Met. 6, c. 1 (1026a19).
162 Cf. 13.
171 Gregorius Mag., Moralia 35, c. 20, n. 48 (PL 76,778 C).
173 Hieronymus, Contra Vig. n. 6 (PL 23,344 D–345 B).
182 Io 21,25.

Quaestio 8
Quae philosophia plus valet ad expositionem sacrae scripturae

Consequenter quaeritur quae philosophia plus valet ad expositionem sacrae scripturae.

Et videtur quod logica quia nulla alia valet ad totam sacram scripturam, sed ad aliquam sui partem. Verbi gratia: Musica tantum prodest ad expositionem illius partis in qua tangitur aliquid de instrumentis musicis, arithmetica ad illam partem in qua tangitur de numeris, astrologia ad illam partem in qua tangitur aliquid de cursu solis et lunae et stellis et signis et divisione temporum, naturalis philosophia quantum ad illam partem in qua tangitur aliquid de naturis animalium, herbarum et lapidum, metallorum et impressionum, quarum doctrina pertinet ad naturalem philosophiam. Sed scientia disputandi, ratiocinandi valet ad totam scripturam quia „per totum textum colligata est vice nervorum", ut dicit Augustinus. Et praeterea illa de scriptura ad quam valent ceterae philosophiae excipi possunt et exponi, quod docet Augustinus fieri, ut non sit necesse propter pauca in multis laborare, illa autem de scriptura ad quam iuvat ratio disputandi, nequaquam excipi possunt, quia ad totum iuvat, ut ipse dicit libro 2. De doctrina Christiana.

Contra: Augustinus in libro De ordine, postquam multas quaestiones theologicas enumeravit, tandem sic ait: „Dico ad istarum rerum cognitionem neminem aspirare debere sine illo quasi duplici scientiae bono disputationis potentiaeque numerorum, si quis etiam hoc plurimum putat, solos numeros optime noverit aut solam dialecticam, si et hoc infinitum est, tantum perficere sciat quid est unum in numeris." His verbis videtur scientia numerorum plus valere ad intelligentiam scripturae, in hoc scilicet quod Augustinus docet, illum qui non potest scire dialecticam et numeros, saltem scire quid sit unum in numeris.

Sed videtur quod grammatica plus prosit quam arithmetica per supra dictam auctoritatem Hieronymi, in qua dicitur quod arithmetica non est scientia pieta-

5 quae: utrum T 6 scripturae: quam logica *add.* T 7 sacram *om.* BF 13 et[1] *om.* T 15 nervorum: *corr. ex* August., numerorum *codd.* 22 enumeravit tandem sic: enumeraret tantum sicut T 23–4 potentiaeque numerorum: *corr. ex* August., possibileque numerorum BF, possibile quia minorum T 25 quid: quod T 30 arithmetica: arithmeticas T

16 Augustinus, De doctr. Chr. 2, c. 39, n. 59 (PL 34,62).
20 Ibid. c. 31, n. 48 (PL 34,58).
21 Augustinus, De ordine 2, c. 18, n. 47 (PL 32,1017: . . . sine illa quasi duplici scientia bonae disputationis potentiaeque numerorum . . .).
30 Hieronymus, In ep. ad Titum c. 1 (PL 26,558 C).

tis, sed grammaticarum doctrina potest proficere ad vitam dum fuerit in meliores usus assumpta.

Item quod astrologia minime prosit docet Augustinus, 2. libro De doctrina Christiana, dicens quod cognitio ortus et occasus aliorum siderum a luna, cuius cursus „solemniter adhibetur ad passionem domini anniversarie celebrandam, quamvis superstitionem non alliget, non multum tamen ac proprie nihil adiuvat tractationem divinarum scripturarum et infructuosa intentione plus impedit et quia familiaris est perniciosissimo errori fatua fatuantium, commodius honestiusque contemnitur."

Dicendum quod inter omnes scientias mundanas astronomia sive astrologia et geometria minime valent ad cognitionem scripturae sacrae quia de rebus ad has pertinentibus minime fit mentio in ea. Ut autem sciatur quae aliarum plus iuvat tractationem sacrae scripturae, notandum secundum Augustinum, 2. libro De doctrina Christiana quod tripliciter potest aliqua scientia hanc tractationem iuvare. Vel scilicet quantum ad eius ambigua solvenda et explicanda, vel quantum ad res cognoscendas, vel quantum ad signa cognoscenda. Quantum ad primum plus iuvat logica sive ratio disputationis ipsa, ut dicit Augustinus, 2.De doctrina Christiana: „Plurimum valet ad omnia genera quaestionum quae in libris sanctis sunt penetranda et dissolvenda." Quantum ad res cognoscendas plus iuvat arithmetica quia plus de numero quam de alia re utpote de ligno et lapide tractatur in litteris sacris et praecipue de unitate. Hanc enim maxime tractant et commendant et ad hoc refertur quod dicit Augustinus, scilicet qui non potest nosse dialecticam et numeros saltem sciat quid est unum in numeris.

Sciendum tamen quod Augustinus, Retractationes libro 1, c. 2, dicit sibi displicere quod in libro De ordine multum tribuit „liberalibus disciplinis quas multi sancti multum nesciunt, quidam etiam qui sciunt eas sancti non sunt." Sed non specificat specialiter de aliquo verbo quod sibi displiceat de hac materia.

Quantum vero ad signa cognoscenda plus valet grammatica quae docet cognitionem vocum sive signorum et temporum sive figurarum quibus utitur sacra scriptura, quamvis multo plures tropi inveniantur in ea quam doceantur in scolis grammaticorum, sicut dicit Augustinus libro 4. De doctrina Christiana, et Cassio-

---

31 grammaticarum *codd.*, sed cf. Roger Bacon, Opus maius, p. 2, c. 3 (ed. cit. suppl. 41): grammaticorum 35 celebrandam: celebranda T 37 infructuosa: fructuosa T 38 perniciosissimo: promptissimo T // fatuantium: non *add.* T (Augustinus: fata cantantium) 40 omnes: omne T 43 sacrae scripturae *trp* T 52 qui: quod T 57 verbo: illo T 61 sicut: ut T

---

34 Augustinus, De doctr. Chr. 2, c. 29, n. 46 (PL 34,57).
44 Ibid. c. 39, n. 59 (PL 34,62–3).
48 Ibid. c. 31, n. 48 (PL 34,58).
54 Augustinus, Retr. 1, c. 3, n. 2 (PL 32,588).
61 Augustinus, De doctr. Chr. 4, c. 20, n. 41 (PL 34,108s).

dorus in expositione Psalterii dicit quod omnis splendor rhetoricae eloquentiae et omnes modi poeticae locutionis, quaelibet varietas decore pronuntiationis a divinis scripturis sumpsit exordium.

62 Cassiodorus, Exp. Psalterii, praef. c. 15 (PL 70,19–22).

Quaestio 9
An veritas possit odiri

Consequenter propter verbum Magistri in prologo quo videtur dicere quod veritas quibusdam displicet, quaeritur an veritas possit odiri.

Et videtur quod non quia omnes homines natura scire desiderant. Sed nihil scitur nisi verum, ergo omnes desiderant scire verum, ergo omnes desiderant verum. Haec consequentia declaratur per exemplum: Quicumque desiderat gustare vinum, desiderat vinum quia quandocumque est aliquid obiectum per se alicuius actus, idem est, ut videtur, desiderare actum ipsum et actum transeuntem in per se obiectum et obiectum quia non est absolvere actum a transitu in obiectum nec est apprehendere ipsum obiectum nisi per talem actum. Exemplum in videre et colore: Non est aliud desiderare naturaliter videre et videre colorem et desiderare colorem quia color non potest aliter apprehendi quam visione. Sic ergo stat illa consequentia. Sed quod radicatur in natura manet manente natura, ergo quamdiu manet homo etc.

Item lux corporalis est naturaliter delectabilis oculis corporalibus, ergo a simili lux intellectualis, scilicet veritas intellectui. Sed omne naturaliter delectabile est naturaliter desiderabile et amabile, ergo etc.

Item Augustinus in libro De quantitate animae: „Aequalitatem inaequalitati iure praeponis nec quisquam omnino est, ut opinor, humano sensu praeditus cui non hoc videatur."

Item libro De vera religione dicit et ostendit quod aequalitas placet naturaliter, inaequalitas vero offendit. Sed veritas est aequalitas, falsitas inaequalitas. Veritas enim est adaequatio etc. sicut dicit Isaac in Definitionibus. Ergo veritas naturaliter placet, ergo etc.

Item omne odium radicatur in amore oppositi. Sed falsitas non potest amari, ergo nec veritas odiri. Probatio assumptae est quod falsitas nihil est. Unde Augustinus, Soliloquio libro 1, 16: „Omnino quod falsum est, non est."

---

9 consequentia: *corr. cum* Avignon, omnia BF, communia T // declaratur: declarantur BF
14 et[1] . . . videre[3] *om. (hom.)* T 22 praeponis: *corr. ex* August., praepositionis *codd.*
24 ostendit *om.* T 30 16: 8 BF 34 malint: malunt T 35 tam: *corr. ex* August., ta-

---

5 Petrus Lomb., Sent. 1, prol. (ed. cit. 3s).
21 Augustinus, De quant. animae c. 9, n. 15 (PL 32,1044).
24 Augustinus, De vera rel. c. 30, n. 54 (PL 34,146).
26 Isaac Israeli, De Definitionibus (ed. Muckle 322s; cf. Thomas Aqu., STh 1, app. 1, ed. Marietti 571).
30 Augustinus, Solil. 1, c. 15, n. 29 (PL 32,884).

Item Augustinus, Enchiridion c. 10: „Usque adeo natura rationalis refugit falsitatem et quantum potest devitat errorem, ut falli nolint etiam quicumque amant fallere."

Item Confessiones 10: „Quaero ab omnibus utrum malint de veritate quam de falsitate gaudere, tam non dubitant dicere de veritate se malle quam non dubitant dicere beatos esse se velle."

Contra: Multae sunt veritates quas homo vellet non esse. Sed nihil magis oditur quam illud quod quis vult non esse, ergo etc.

Item Augustinus, 10. Confessionum: „Veritas odium parit" et est Terentii: „Obsequium" inquit „amicos" etc.

Item Gal. 4: „Inimicus factus sum vobis verum dicens vobis." Si ergo Apostolus fuit exosus propter veritatem quam praedicabat, ergo ipsa veritas magis.

Item multa sunt vera quae homo vellet esse falsa, ergo falsitas optatur inesse multis. Sed hoc est amare falsitatem, ergo etc., ergo veritas oditur.

Respondeo: Aliud est loqui de vero, aliud de veritate, similiter de falso et falsitate. Dicunt ergo quod verum potest odiri, sed non veritas, falsum amari, sed non falsitas, Hoc autem sic declarant: Duplex est verbum, mentale scilicet et vocale. Verbum mentale est signum rei, verbum vero vocale est signum mentalis verbi. Item veritas est conformitas utriusque signi cum utroque signato, falsitas autem difformitas verbi mentalis a re, duplicitas vel etiam falsitas difformitas verbi vocalis a verbo mentali. Quia ergo potest contingere quod aliqua duo sint odibilia quorum conformitas non oditur, sicut non necessario qui odit fratres duos odit ipsam fraternitatem vel similitudinem ipsorum, similiter displicet alicui combustio domus suae, displicet ei quod fumus inde ascendit, sed non displicet ei naturalis conformitas inter fumum et ignem secundum significationem, ita dicendum est de veritate et veris. Ipsae enim res verae, ipsae apprehensiones verae, ipsa dicta vera odiri possunt, sed conformitas ipsa apprehensionis ad rem vel dicti ad apprehensionem et rem non oditur.

Aliter videtur Augustinus dicere, 10. Confessionum, ubi tangit istam quaestionem. Ibi videtur insinuare quod veritas potest considerari ut lucens et ut redarguens, et inquantum lucens semper amatur, inquantum redarguens aliquando

---

men *codd.* 36 velle: vel etc. T 37 homo *om.* T 41 vobis[1]: verbis T // vobis[2] *om.* T 48 vocale[1]: et *add.* T 50–1 mentalis . . . verbi *om. (hom.)* T 51 Quia: quare T 54 ei: sibi T // inde ascendit *trp.* T 56 dicendum: dicunt BF 58 ad[2] *om.* BT

---

31 Augustinus, Enchir. c. 17, n. 5 (PL 40,240).
34 Augustinus, Conf. 10, c. 23, n. 33 (PL 32,793).
39 Ibid. n. 34 (PL 32,794).
41 Gal 4,16.
59 Augustinus, Conf. 10, c. 23, n. 34 (PL 32,794).

oditur. „Amant", inquit, „veritatem lucentem, oderunt eam redarguentum." Unde ex hoc videtur posse dici quod veritas per se non potest odiri, sed per accidens. Lucere enim est actus lucis essentialis et per se, semper enim lucet, redarguere autem est actus eius accidentalis. Et nota quod veritas non tantum odiri potest quia redarguit, immo multis modis, ut quia nocet. Causae enim per accidens sunt infinitae. Similiter falsitas numquam amatur per se, sed per accidens, inquantum scilicet falsitas unius sequitur ad veritatem alterius quae appetitur per se.

Item adde quod duplex est amor, scilicet naturalis et deliberativus. Amore naturali semper amatur veritas, voluntario autem non, sed quandoque per accidens oditur, licet numquam per se. Sic ergo patet quod veritas amari potest et odiri, sed diversimode.

Ad rationes utriusque partis patet responsio pro maiori parte. Nam primae duae ad primam partem non concludunt nisi de amore naturali, similiter et cetera, et non simpliciter. Sed quod veritas magis amatur quam falsitas, ex quo non sequitur quod naturaliter amatur, sicut magis amarem amittere unum oculum quam mori, non propter hoc amarem amittere oculum unum.

Ad quartum quod falsitas nihil est, dicendum quod nihil est in re, est tamen in apprehensione, et tale esse sufficit ad amorem. Praeterea falsitas numquam amatur per se, sed per accidens, inquantum scilicet est coniuncta alicui veritati quae amatur per se. Verbi gratia: Ego odi istam veritatem: Frater Radus est malus frater, et amo oppositam falsitatem: Frater Radus non est malus frater, non per se, sed inquantum coniuncta est cum aliquo quod appeto esse verum, sive cum veritate quam appeto et amo, scilicet cum hac: Radus est bonus frater, quam appeto esse veram. Et signum huius quod non appeto falsitatem huius: Radus est malus frater, per se, est hoc quod non placet mihi illa falsitas quocumque modo. Non enim placet mihi esse lapidem vel omnino non esse, ad quae de necessitate sequitur praedicta falsitas, sed tantum falsitas coniuncta cum hac veritate: Radus est bonus frater, quam appeto esse veram, et sicut ista falsitas non amatur per se, sed per accidens, sic veritas opposita oditur per accidens, non per se, inquantum scilicet non est compossibilis cum illa veritate quae magis appetitur. Et hoc insinuare voluit Augustinus, 10. Confessionum: „Sic", inquit, „amant ut quicumque aliud amant hoc quod amant velint esse veritatem."

Ad quintum quod omnis natura rationalis refugit falsitatem etc., dicendum quod Augustinus ibi non negat quin appetat homo aliquam falsitatem esse, sed dicit quod rationalis natura refugit credere falsitatem esse veritatem sive falsum

---

62 oderunt: odiunt T 81 scilicet est *om.* T 83 Frater[2]: similiter T 90 sicut: sic T 91 non[1] . . . veritas *om.* T 92 compossibilis: componibilis T 94 velint: voluit T 96

---

93 Ibidem.

esse verum. Unde multotiens appetitur aliquod verum esse falsum, sed numquam appetit quis credere falsum. Unde ex hoc non sequitur quod falsum nullo modo ametur, etsi enim non amatur credi, amatur tamen esse.

Ista solutio habet locum in primo argumento.

Ad argumenta in contrarium similiter patet responsio.

Ad primum enim (quod) dicit quod multas veritates appetit homo non esse, dicendum sicut iam patet quod hoc est per accidens. Non enim amatur falsitas opposita per se, sed amatur veritas isti veritati incompossibilis.

Similiter ad secundum et tertium sicut etiam respondet Augustinus in 10. Confessionum quia „sic amatur veritas ut quicumque aliud amant . . . velint esse veritatem."

Similiter ad quartum quod falsitas optatur per accidens, quia aliud optatur esse verum.

---

appetat: appetit T // homo *om.* T 103 enim: tamen T 105 incompossibilis: incomponibilis T 107 sic: sicut T // aliud: aliquid BF

---

107 Ibidem.

DISTINCTIO 1

Quaestio 1
Utrum uti sit actus voluntatis vel alterius potentiae

Quaeritur utrum uti sit actus voluntatis vel alterius potentiae. Et quod voluntatis videtur per rationes quae sunt in scripto.

Contra: Secundum Augustinum, De doctrina Christiana, „Uti est id quod in usum venerit referre ad id quo fruendum est." Sed eius est referre cuius est conferre, hoc autem est rationis, ergo etc.

Responsio: Uti potest esse alicuius potentiae dupliciter, imperative et sic est solius voluntatis, vel elicitive et sic non solum est voluntatis, sed etiam aliarum potentiarum. Unde iste actus qui est uti non elicitur tantum a voluntate, sed etiam ab aliis potentiis rationabilibus et sensitivis. Et dicitur uti multipliciter, sicut patet in scripto.

Ad illud quod obicitur quod uti est rationis, dicendum quod referre est per se rationis, referre autem virtute rationis in se manentis bene potest esse voluntatis, quia dicit Philosophus, 1. Ethicorum in fine: Irascibilis et concupiscibilis sunt persuasibiles ratione et secundum hanc impressionem quam recipiunt a ratione possunt agere rationabiliter. Similiter et multo fortius potest dici de voluntate.

Alii autem distinguunt quod referre est duobus modis, vel per collationem et sic est tantum rationis, vel per inclinationem et sic est voluntatis. Sed secundum hoc bruta possunt uti quia in eis est naturalis inclinatio in suum finem, quod est contra Augustinum, 83 Quaestiones, qu. 30, dicentem sic: „Frui quidem cibo et qualibet corporali voluptate non adeo absurde aestimantur et bestiae." Uti autem aliqua re non potest nisi animal quod rationis est particeps.

Item nota quod usus est alicuius tripliciter: Vel ut utentis et sic quaeritur hic de uti, vel ut eius qui inde aliquam consequitur utilitatem et istis duobus modis est vera illa regula: „cuius usus bonus est ipsum quoque bonum est", vel ut ipsius

9 id: illud T 10 id: illud T 15 potentiis: et *add.* BF 19 Irascibilis: irascibiles T // concupiscibilis: concupiscibiles T 20 et *om.* T 25 dicentem: *corr.* (*cum* F 4), dicentis *codd.* 28 nota: videtur T 30 est[3] *om.* T 31 est[2] *om.* T 32 malo: mala T 33 bene: unde T

9 Augustinus, De doctr. Chr. 1, c. 4 (PL 34,20).
19 Aristot., Eth. Nic. 1, c. 13 (1102b30s).
22 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 1, q. 1, a. 1, ad 1.
25 Augustinus, 83 Quaest. q. 30 (PL 40,19).
30 Boethius, De diff. top. 2 (PL 64,1190 B).

utilis, id est rei qua utitur, et isto tertio modo non sequitur: cuius usus est bonus, ipsum bonum, quia hoc modo usus potest esse etiam mali quia malo utimur bene ipsum detestando.

Quaestio 2
Utrum omni creato sit utendum

Quaeritur utrum omni creato sit utendum.

Et quod sic probatur per rationes positas in scripto.

Contra: Caritas est per quam utimur quia per caritatem tantum recte ordinatur in finem. Sed secundum Augustinum, 1. De doctrina Christiana, quattuor tantum sunt diligenda ex caritate, ergo etc.

Respondeo sicut in scripto quod scilicet omnibus creatis est utendum.

Ad argumentum dicendum quod non oportet quod omne illud quod ordinatur per caritatem diligatur ex caritate, sed sufficit quod usus sit ordinatus.

7–8 ordinatur: ordinamur B(*mg*)F 10 sicut: est *add.* BF

---

8 Augustinus, De doctr. Chr. 1, c. 23, n. 22 (PL 34,27).

Quaestio 3
Utrum frui sit actus voluntatis

Quaeritur utrum frui sit actus voluntatis. Et videtur quod sic. Frui est amore inhaerere. Sed amor pertinet ad voluntatem, ergo etc.

Item secundum Augustinum „Totum vitium creaturae rationalis est frui utendis et uti fruendis" et vitium est in voluntate, ergo et frui.

Item frui et uti non differunt nisi sicut relatum et absolutum. Sed uti est voluntatis, ergo et frui.

Item frui est actus nobilissimus, ergo nobilissimae potentiae, ergo voluntatis.

Quod fruitio sit actus rationis videtur.

Augustinus, De trin. 12, c. 14: „Contemplatio Dei sanctorum summum erit praemium." Sed contemplatio pertinet ad rationem, ergo etc.

Item Philosophus, 1. Ethicorum: „Delectabilissimus sensuum inter amicos est visus." Sed eo fruimur quo maxime delectamur, ergo etc.

Item quod nullius potentiae sit frui videtur.

Augustinus, De moribus ecclesiae, cito post principium: „Quid est aliud frui nisi praesto habere quod diligitur." Sed habere non est actus, ergo etc.

Item signum est ad hoc quod non denominatur ab aliqua potentia.

Respondeo: Secundum quosdam frui nec proprie est cognoscere nec amare cognitum, sed potius delectatio consequens complexum amati vel praesentiam amati. Sed si ita esset, tunc definiretur idem per se, quia frui est cum delectatione uti.

Alia opinio ponitur in scripto et approbatur, scilicet quod est actus voluntatis.

Tertia est opinio quod fruitio dicit actum generalem circa aliquod amatum propter se et iste actus est diversarum potentiarum secundum quod amata sunt obiecta diversarum potentiarum. Diversatur enim iste actus secundum diversitates amatorum ita quod amanti carnaliter mulieres frui est agere turpiter cum eis,

---

25 est *om.* T 30 carnaliter: corporaliter T 31 Prov.: prout T // 7: 8 B, scilicet T // cupi-

---

6 Augustinus, De doctr. Chr. 1, c. 4 (PL 34,20).
7 Augustinus, 83 Quaest., q. 30 (PL 40,19).
11 Cf. Thomas Aq., In Sent. 1, d. 1, q. 1, a. 1.
13 Augustinus, De trin. 12, c. 14, n. 22 (PL 42,1009).
15 Aristot., Eth. Nic. 9, c. 12 (1171b29).
18 Augustinus, De mor. eccl. 1, c. 3, n. 4 (PL 32,1312).

Prov. 7: „Fruamur cupitis amplexibus", amanti cibos propter se frui est comedere illos: Augustinus, 83 Quaestiones, qu. 30: „Frui cibo et qualibet corporali voluptate non absurde existimantur et bestiae." Unde frui est operari non impedite circa amatum propter se cuiuscumque potentiae sit illa operatio. Quia tamen talis operatio inchoatur vel saltem continuatur imperio voluntatis amantis, ideo potest dici quod imperative frui sit actus voluntatis. Loquendo vero specialiter de fruitione Dei in patria dicendum quod frui est in vi intellectiva, quia sicut videre amicum corporaliter est frui eo, ita frui Deo quantum est amicus intelligibilis est videre ipsum visione intellectuali. Et quod hoc sit verum patet quia quantumcumque augmentetur amor, nisi augmentetur visio, scilicet quod clarius videatur amatum, non magis fruitur, si autem augmentetur visio quamvis non augmentetur amor, amplius fruitur, ergo proprie loquendo in visione est fruitio, non in amore, licet non sit sine amore.

Praeterea fruitio tantum cadit supra visum, non supra visionem. Unde fruemur Deo viso, non ipsa visione. Sed amor est respectu visionis, non solum respectu rei visae quia diligemus non solum rem visam, sed etiam ipsam visionem, quia delectatio non solum erit de re visa, sed etiam de visione, ergo fruitio proprie et essentialiter loquendo non consistit in amore voluntatis sed in visione intellectus, ergo frui proprie est actus intellectus.

Secundum hanc opinionem respondetur ad argumenta in oppositum.

Ad primum dicendum quod illa definitio non dicit quod frui sit amare, sed ‚per amorem' sive ‚ex amore', et hoc verum est. Operatio vero circa obiectum per se amatum vel quaeritur vel inchoatur imperio amoris vel saltem continuatur eius imperio et ideo dicit Augustinus „amore inhaerere". Inhaerentia enim dicit continuationem operationis inchoatae.

Ad secundum dicendum quod sumendo vitium concretive pro vitiosa operatione, vitium est in voluntate sicut in prima causa intrinseca, sed tantum in aliis est subiective et sicut in causa propinqua. Vitiosa enim locutio, vitiosus aspectus, vitiosus gustus non sunt in voluntate sicut in subiecto, unde sicut vitium causaliter est in voluntate, ita malus usus et mala fruitio, sed in aliis multotiens elicitive.

Ad tertium quod frui et uti non differunt nisi sicut relatum et absolutum dicendum quod actus qui est alicuius potentiae elicitive, sive exerceatur absolute sive in relatione, semper est eiusdem potentiae elicitive. Sed actus qui est unius

---

tis: cupidus T // amplexibus: amplexionibus BF 33 existimantur: existimatur T 37 intellectiva: cognitiva T 40 quantumcumque: in quodcumque T 42 augmentetur: augmentatur T 44 supra²: super BF 46 diligemus: diligimus T 47 etiam *om.* T 49 proprie est *trp.* T 52 vero: enim BF 57 intrinseca: intrinsece T 62 tertium: dicendum *add.*

---

31 Prv 7,18.

32 Augustinus, 83 Quaest., q. 30 (PL 40,19).

potentiae elicitive et alterius imperative, quia per absolutionem potest non esse illius cuius erat imperative, quia potentia naturalis sufficit ad exercendum proprium actum absolute, unde quia uti ut plurimum est ipsius voluntatis imperative per solam absolutionem potest desinere esse ipsius, et ideo frui qui est actus absolutus nec elicitive nec imperative est ipsius voluntatis.

Ad quartum quod frui est actus nobilissimae potentiae dicendum quod fruitio Dei proprie est visio manifesta Dei dilecti propter se. Unde fruitio concernit duplicem actum, scilicet actum manifestae visionis et actum absolutae dilectionis qui est actus nobilissimus voluntatis. Sed ratio fruitionis complectitur in visione, dilectio autem est quasi dispositio obiecti. Hinc est quod fruitio est nobilior quam sola dilectio quia se habet ex additione ad illud. Unde illa propositio: „Nobilioris potentiae est actus nobilior" debet intelligi de actibus simplicibus. Verbi gratia: Nobilior est sola dilectio quam sola visio. Non autem habet veritatem quando actus ignobilioris potentiae concernit secum actum nobilissimum nobilioris potentiae.

Ad illud per quod videtur quod non sit actus alicuius potentiae dicendum quod praesto habere, nisi assit operatio non impedita, non est frui. Unde illud Apostoli non debet intelligi essentialiter sed per concomitantiam, quia videlicet amans cum praesto habet amatum operatur circa ipsum non impedite.

Ad aliud quod frui non denominatur ab aliqua potentia, ergo etc., dicendum quod quando aliquis actus est alicuius potentiae absolute, tunc denominatur ab illa, sed quando est actus ex ordinatione ad alterum non semper. Verbi gratia: Velle quia simpliciter et absolute est actus voluntatis denominatur a voluntate. Eligere autem quia est actus voluntatis per comparationem ad rationem praeconsiliantem non denominatur ab ea. Ita autem de frui. Est enim actus intellectus cum ordinatione ad voluntatem diligentem. Similiter quando actus est generalis non denominatur ab aliqua potentia, sicut apprehendere, et talis actus est frui.

BT 63 quod: et *add.* T 69 est ipsius *trp.* BF 74 autem *om.* T 80 illud: aliud T 88 quia: qui T

Quaestio 4
Utrum unica fruitione fruamur trinitate in patria

Consequenter quaeritur utrum unica fruitione fruamur patre et filio et spiritu sancto in patria.

Et quod non videtur quia actus distinguuntur penes obiecta. Sed obiecta fruitionis sunt tres res distinctae proprietatibus personalibus, ergo fruitiones sunt diversae.

Item operatio sistens in communi non est perfecta, nisi pertingat ad propria sive sit cognitionis sive amoris. Sed fruitio est operatio perfecta, ergo fruitio non tantum est essentiae communis sed singulis personis et proprietatibus earum et ita videtur quod non sit una.

Contra: Tres personae sunt finis omnium sicut unum principium. Sed fruitio est eius quod est finis ultimus, ergo etc.

Respondeo: Una fruitione fruimur tribus personis, tum quia essentia est una et eadem in tribus, tum quia proprietates relativae sunt et ideo nulla potest cognosci sine altera comparando ad invicem. Per comparationem vero ad essentiam idem sunt et ideo una et eadem apprehensione apprehenditur quicquid est ibi commune et quicquid est proprium, et ideo est unica fruitio omnium.

Per hoc patet ad primum, scilicet quod tres personae non distinguuntur inquantum sunt obiecta fruitionis quia ita sunt idem vel relationem habentia ad invicem.

Ad secundum dicendum quod proprietate uniuscuiusque personae fruemur, ut paternitate et filiatione etc., tamen paternitas unde paternitas non dicit rationem fruitionis, unde fruemur paternitate inquantum est idem re quod summa bonitas, differens autem ratione.

---

22 obiecta: obiectum BF // ita: vel BF

---

5 Cf. Thomas Aq., In Sent. 1, d. 1, q. 2, a. 2.

Quaestio 5
In quo statu fruatur iustus Deo

Consequenter quaeritur de fruitione quantum ad statum fruentis. Et quaeritur in quo statu fruatur iustus Deo.

Et videtur quod non in via quia fruitio est in quietatione voluntatis, sed iustus non quiescit hic secundum Augustinum, libro Confessionum: „Inquietum est cor nostrum donec" etc.

Item quod nec in patria quia qui fruitur eget, sed in patria nullus eget et ita nec Deus fruitur se ipso nec beati Deo.

Ad oppositum est Augustinus: Angeli illo fruuntur et etiam fruimur hic vel per speculum vel aenigma.

Respondeo: Loquendo de fruitione Dei plena et perfecta quae est eius apprehensio non impedita, sic non est nisi in patria. Dicendo vero fruitionem apprehensionem delectabilem Dei amati propter se, sic est in via.

Ad primum dicendum quod duplex est quies, scilicet desiderii quando desiderium sistit in aliquo propter quod omnia quaeruntur et non desiderat aliquid ulterius, et hoc modo voluntas iusti in via quiescit in Deo. Est alia quies amoris sive complacentiae, sicut dicit Hugo quod anima movetur per desiderium et quiescit per amorem, et ista quies amoris est quando pervenitur ad rem desideratam, et haec erit in patria. Prima quies est fruitionis, secunda perfectae.

Ad aliud dicendum quod egere dicitur dupliciter, vel carere aliqua re quam oportet haberi et sic egere facit miserum esse. Alio modo dicitur egere non posse carere aliquo quod iam habetur – exemplum de libro – et hoc non facit miseriam. Primo modo non egent beati, sed secundo. Deus autem neutro modo eget nobis et ideo non fruitur nobis.

Quod obicitur: Ergo nec fruitur se ipso quia nullo modo eget se ipso, dicendum quod illa consequentia tenet ubi fruens et quo fruitur sunt diversa per essentiam, non ubi sunt idem.

---

6 fruatur: fruitur T 8 quiescit: quiescat BF 12 fruimur hic *trp.* BF 13 vel: et BF
21 amoris est *trp.* T 22 erit: est BF 23 quod *om.* T

---

8 Augustinus, Conf. 1, c. 1 (PL 32,661).
12 Augustinus, De doctr. Chr. 1, c. 30, n. 31 (PL 34,30s).
20 Hugo a St.o Victore, Inst. in Decal. c. 4 (PL 176,15 D et passim).

Quaestio 6
Utrum in patria sit usus

Deinde quaeritur utrum in patria sit usus.

Et videtur quod non quia usus est eorum quae sunt ad finem, sed habito fine non est opus talibus, ergo nec usus.

Item usus est cum relatione, sed ibi non erit relatio quia secundum Augustinum, De trinitate, „non erunt ibi cogitationes volubiles".

Contra: Ibi erit dilectio proximi quia caritas numquam excidit. Sed dilectio proximi, cum numquam diligatur propter se sed propter Deum, est dilectio usus, ergo etc.

Respondeo: Usus est eorum quae sunt ad finem. Sed eorum quae sunt ad finem quaedam includunt ipsum et contingunt et non repugnant perfectioni finis, sicut dispositiones materiae manent cum forma substantiali, et talium usus erit in patria, sicut sunt perfectiones naturales et ea quae non habent imperfectionem, quaedam autem sunt ad finem sicut distantia a fine, sicut motus generationis est respectu formae introducendae, et talia non compatitur secum finis propter suam imperfectionem.

Per hoc patet primum.

Ad secundum dicendum quod Augustinus dicit: „Forte non erunt volubiles cogitationes" 15. De trin., c. 16, unde non asserit. Aliter dicitur quod non negat Augustinus successionem et ordinem cogitationum, sed decursum rationis cui non offertur statim quod quaerit, unde solum difficultatem excludit in quaerendo et inveniendo. Aliter dato quod non essent ibi successiones cogitationum, non inde sequitur quod non sit ibi relatio quia in una cogitatione potest esse relatio, sicut quando cogitatur de uno relativorum.

---

9 cogitationes: cogitatione T 11 proximi: ubi T // cum: eum *add.* T? 16 non *om.* T
24 quod: quae T 26 inde *om.* T // non sit ibi: ibi non sit T

---

9 Augustinus, De trin. 15, c. 16, n. 26 (PL 42,1079).
22 Ibidem.

DISTINCTIO 2

Quaestio 1
Utrum sint plures Dei

„Hoc itaque vera et pia fide" etc. Quaeritur primo utrum in Deo sit ponere pluralitatem essentiae, id est, utrum sint plures Dei.

Quod non videtur quia si sunt plures Dei, in hoc quod sunt plures differunt, in hoc quod sunt Dei conveniunt, ergo habent aliquid per quod differunt et aliquid per quod conveniunt, ergo quilibet est compositus. Nullum autem compositum est aeternum, sicut dicit Commentator, Super 11. Metaphysicae, ergo etc.

Item omne compositum indiget suis componentibus, Deus autem nullo indiget, ergo etc.

Contra: Sicut dicit Basilius et etiam Apostolus, Eph. 3, plus Deus potest facere quam nos intelligere. Sed nos possumus intelligere plures Deos sicut gentes intelligunt, ergo etc.

Item plura bona paucioribus bonis sunt magis eligenda secundum Philosophum, 3. Topicorum. Sed Deus est bonus, ergo melius, si sunt plures Dei quam si unus solus. Quicquid autem melius Deo est attribuendum, ergo etc.

Responsio: Secundum fidem catholicam non est nisi unus Deus et etiam secundum philosophos quia sicut dicit Commentator, Super 3. Metaphysicae: „Vilipendebat eos qui ponebant plures Deos."

Ad primum ergo dicendum quod aliqua operatio intellectus semper est recta, ut ars, scientia, sapientia, sicut dicit Philosophus, 6. Ethicorum, aliqua vero operatio intellectus potest esse obliqua sive erronea, ut opinio, suspicio et quando reflectitur intellectus super fantasiam. Licet ergo possumus intelligere plures Deos intellectu fantastico vel opinante, non tamen recto. Quicquid autem potest intelligi intellectu recto esse in Deo est in ipso, sicut dicit Augustinus, De libero arbitrio.

---

11 est: eorum T 15 Deus *om.* T 18 magis *om.* T 19 sunt: sint T 20 Deo est *trp.* T 24 semper est: potest esse T 26 suspicio: suspicatio T 37 aliqua linea *trp.* BF

---

12 Averroes, In Met. 12, t. 39 (ed. cit. 322vb K).
15 Basilius, Hexaemeron, hom. 6, n. 3 (PG 29,122 C). Eph 3,19.
19 Aristot., Top. 3, c. 2 (117a7s).
22 Averroes, In Met. 3, t. 15 (ed. cit. 56rb E).
25 Aristot., Eth. Nic. 6, c. 3 (1139b15–7).
30 Augustinus, De libero arb. 2, c. 12–18 (PL 32,1259–67).

Ad secundum dicendum quod illa regula Philosophi recipit instantiam unam ubi unum propter alterum, ut sanitas et exercitium ad sanitatem non est magis eligendum quam sanitas immo minus, aliam, sicut tangit Philosophus in Ethicis, recitans verbum Platonis qui dicebat quod bonum sufficiens quod est ipse Deus non est magis aut minus bonum propter absolutionem vel additionem alterius boni ad ipsum, et ista instantia valet ad propositum quod patet per exemplum. Si enim addatur aliqua linea lineae infinitae, non erit propter hoc magis longa.

33 Aristot., Eth. Nic. 10, c. 2 (1172b31s).

Quaestio 2
Utrum in Deo sit ponere pluralitatem attributorum essentialium

Consequenter quaeritur utrum in Deo sit ponere pluralitatem attributorum essentialium.

Et videtur quod sic quia secundum Anselmum in Deo est quicquid est melius esse quam non esse. Melius autem est Deum esse potentem et sapientem quam infirmum et ignorantem, ergo etc.

Contra: Unius simplicis essentiae non est nisi una operatio simplex. Sed sapientia, potentia, bonitas et sic de aliis faciunt diversas operationes, ergo etc. Si tu dicas quod ista attributa, ut in Deo sunt, non differunt secundum rem sed solum secundum rationem, tunc est quaestio utrum haec diversitas rationis sit in Deo aut solum in intellectu nostro.

Quod non sit in Deo videtur quia ista attributa aut sunt essentia aut relationes sive notiones aut personae. Si ergo sunt diversa secundum rationem non sunt essentia quia tunc esset unum attributum solum nec personae nec notiones quia tunc essent attributa tria vel quinque quorum utrumque falsum.

Item Damascenus, libro 1, c. 9, dicit quod omnia quae sunt in Deo sunt idem praeter ingenerationem, generationem et processionem. Ergo si ista attributa sunt in Deo et non sunt ingeneratio, generatio vel processio, sunt penitus idem, ergo nulla diversitas rationis est in Deo.

Quod non sunt in intellectu solum patet quia si sic, ita quod in re nihil respondeat, cum talis intellectus sit cassus et vanus, nullo modo est hoc ponendum, ergo diversitas rationis est in Deo.

Item sicut vere est dicere de Deo quod sit pater et filius et spiritus sanctus, ita est vere dicere quod est sapiens, potens et bonus et sic de aliis. Sed quia vere est pater et filius et spiritus sanctus, paternitas et filiatio sunt vere in Deo ut differentia non solum secundum rationem sed etiam secundum rem. Ergo similiter potentia et sapientia et alia attributa sunt in Deo ut differentia, saltem secundum rationem.

Respondeo dicendum quod in Deo est ponere pluralitatem attributorum cuius ratio est quia omnis perfectio quae est in causato debet inveniri in causa vel formaliter vel causaliter. Formaliter sicut calor invenitur in omnibus calidis per

12 ista: illa T 20 praeter: propter T 21 ingeneratio: vel *add.* BF 24 est hoc *trp.* BF 28–9 differentia: deum T 34 in: etiam T // omnibus: omnis T 36 cum: est BT(?)

7 Anselmus, Prosl. c. 5 (ed. cit. 104).
19 Johannes Dam., De fide Orth. 1, c. 10 (ed. cit. 51).

naturam ignis et in igne est calor formaliter. Causaliter sicut forte calor est in istis inferioribus per corpora superiora et in eis est causaliter tantum et ideo, cum in creatura rationali invenitur sapientia, bonitas, pulchritudo, fortitudo, prudentia et huiusmodi, oportet quod ista sint in Deo et quia nihil potest esse causa bonitatis nobilior quam bonitas, bonitas enim a nullo causatur ita bene sicut a bonitate, nec causa nobilior sapientiae quam sapientia et sic de aliis, ideo ista attributa sunt in Deo etiam formaliter, sed tamen alio modo quam in creatura quia in Deo sunt ut unum et sola ratione distincta, in creaturis autem differunt etiam secundum rem.

Ad primum ergo in oppositum dicendum quod sicut ista attributa ut sunt in Deo sunt unum, ita operationes quae exeunt ab istis sunt solum una operatio divina.

Ad secundam quaestionem dicendum secundum quosdam quod ista diversitas rationis partim sumitur a parte rei, partim a parte intellectus nostri, et hoc patet sic: Perfectio divina excedit omnem perfectionem creaturae in infinitum, ideo excedit capacitatem intellectus creati in infinitum et ideo unica apprehensione aut conceptione non potest apprehendere divinam perfectionem.

Ideo diversis conceptionibus apprehendit, ut modo una apprehensione apprehendat potentiam, alia scientiam, alia sapientiam et sic de aliis et ista perfectio sub tali determinatione sic apprehensa est attributum et secundum diversitatem conceptionum et apprehensionum est diversitas attributorum.

Haec autem opinio stare non potest quia quodlibet attributum in Deo excedit nostrum intellectum in infinitum, sed perfectio apprehensa ab intellectu sub tali determinatione non excedit intellectum, ergo talis perfectio sic apprehensa non est attributum.

Item si ita esset ut dicunt, cum istae perfectiones sic apprehensae non differant nisi secundum magis et minus quia intellectus primo apprehendit in Deo potentiam, secundo magis proficit et apprehendit scientiam, tertio adhuc magis proficit et apprehendit in eo sapientiam et sic de aliis, tunc ista attributa divina non differunt nisi secundum magis et minus et hoc non est verum. Propterea dicendum est aliter quod ista attributa in Deo sunt omnino unum et diversitas rationis secundum quam differunt, non fundatur in Deo nec fundatur in intellectu nostro solum, quia ex quo nihil ei responderet in re, esset cassus et vanus. Sed ratio diversitatis aliquorum attributorum, ut sunt misericordia et iustitia, fundatur super effectus connotatos. Iustitia enim connotat effectum qui est tribuere unicuique quod suum est et secundum merita sua, misericordia connotat

---

39 enim *om.* T 40 aliis: et *add.* T 42 ratione: ratione *add.* T 50 creati: et *add.* T 60 istae: illae T 62 proficit: perficit T 63 proficit: perficit T 65 in Deo sunt: sunt in deo T 70 et *om.* T 74 ut *om.* T // et: in *add.* T 75 quae: quod T 76 conno-

---

47 Thomas Aq., In Sent. 1, d. 2, q. 1, a. 3, sol.

effectum qui est subvenire miseris et super istos effectus diversos fundatur istorum duorum attributorum diversitas secundum rationem sicut exemplificat Commentator, Super 3. Physicorum, quod Sortes differt a se ipso ut in foro et ut in domo. Ista quidem diversitas non fundatur in Sorte sed in domo et foro ad quae Sortes comparatur, et ita est hic.

Sed quid dicemus: Nonne sine effectu connotato ponimus multa attributa in Deo? In quo ergo talium attributorum diversitas fundatur?

Dicendum secundum Commentatorem, Super 11. Metaphysicae, quod intellectus intelligit talia attributa secundum assimilationem ad res compositas, et quia videt quod ista attributa differunt re, ponit quod in Deo differunt ratione. Ista ergo diversitas rationis fundatur super realem diversitatem istorum in creaturis, non autem fundatur super aliquam diversitatem in Deo, et ideo intellectus hanc diversitatem rationis ponens inter attributa divina non est cassus et vanus.

Ad primum argumentum ergo dicendum quod aliquid respondet in re istis attributis, sed ista diversitas realis est in effectibus connotatis aut in rebus compositis.

Ad aliud dicendum quod ibi vere sunt ista attributa sicut vere sunt ibi paternitas et filiatio etc. Sed non oportet propter hoc quod sint differentia inter se, sicut proprietates personales re differunt, quia si sunt unum ibi, non propter hoc minus vere sunt quia esse unum non tollit veritatem essendi.

---

tato: connotata T 78 Super *om.* T 82 aliquam diversitatem *trp.* T 90 differunt: differentes T

---

73 Averroes, In Phys., Arist. 7, t. 20 (ed. cit. 322va) ad sensum.
78 Averroes, In Met. 12, t. 37 (ed. cit. 319vb–320ra).

Quaestio 3
Utrum in Deo sit pluralitas personarum

Consequenter quaeritur utrum sit in Deo pluralitas personarum.

Et videtur quod sic. Richardus, De trinitate libro 1, c. 6: „Certum est quod est aliquid a se ipso et ab aeterno ut Deus. Certum est etiam quod est aliquid quod non est a se ipso nec ab aeterno ut creatura omnis." Ergo ad completionem universi oportet ponere medium. Illud medium potest imaginari dupliciter. Aut ut sit aliquid a se ipso et non ab aeterno et hoc est impossibile quia si non fuit ab aeterno, aliquando non fuit et quando non fuit, non potuit aliquid et sic non fuit a se ipso. Restat ergo quod istud medium sic accipiatur, scilicet quod sit aliquid quod fuit ab aeterno et non a se ipso. Sed haec non potest esse vera in diversitate essentiae quia tunc essent plures Dei, ergo oportet quod haec sit in diversitate personae.

Contra: In Deo est summa simplicitas, sed pluralitas repugnat simplicitati, ergo etc.

Item de nobilitate essentiae divinae est quod non possit multiplicari. Sed aeque nobilis est persona sicut essentia, ergo etc.

Respondeo: Dicendum secundum fidem catholicam quod in divinis est pluralitas personarum et una ratio sumiter a parte simplicitatis essentiae quia simplicius est magis multiplicabile minus simplici. Quanto enim forma simplicior tanto est in pluribus. Unde forma generis quia simplicior est forma speciei in pluribus invenitur. Et quia divina essentia est simplicissima, est in pluribus personis sine sui multiplicatione.

Praeterea illud dicitur simplex quod est idem sibi. Ergo quanto pluries aliquid est idem sibi tanto simplicius est. Verbi gratia: Si A est bis idem sibi, simplicius est quam si semel tantum, et si ter, adhuc simplicius quam si tantum bis. Cum ergo divina essentia sit simplicissima non tantum est eadem sibi sed pluries. Unde prout est in patre est eadem sibi, prout est in filio est eadem sibi et prout in spiritu sancto eadem sibi. Unde quanto aliquid simplicius tanto numerosius.

Alia ratio sumitur a perfectione divinae naturae in persona quia ad perfectionem personae pertinet ut possit generare sibi similem secundum Philosophum, 4. Metaphysicae: „Perfectum est unumquodque cum potest generare sibi simile"

---

6 Richardus: *corr. cum* Avignon, respondetur *codd.* 12 accipiatur: acciperetur T 13 haec: hoc T 27 idem² sibi² *tr.* T 30 est¹ *om.* T // est²: est *add.* T 44 et: vel T //

---

6 Richardus a St.o Victore, De trin. 1, c. 6 (PL 196,893 D).
34 Aristot., De anima 2, c. 4 (415a26–9).

et ex summa bonitate est voluntas producendi quia bonum est sui ipsius diffusivum.

Ad primum dicendum quod non omnis pluralitas repugnat simplicitati quia cum omnis pluralitas causetur ex differentia, quaedam causatur ex differentia secundum substantiam, quaedam ex differentia secundum accidens, quaedam ex differentia originis. Prima et secunda repugnant simplicitati, tertia vero non.

Ad secundum dicendum quod quamvis eandem nobilitatem habeat essentia quam persona quia cum actus gignitionis est suppositi, non naturae, ideo persona gignere potest aliam personam, non essentia essentiam. Vel aliter: Quamvis enim essentia et persona sint eiusdem nobilitatis, non tamen habent eam eodem modo sicut videmus quod ita nobilis est persona spiritus sancti sicut et patris et tamen persona patris generat et spirat, non tamen persona spiritus sancti quia persona patris habet illam nobilitatem alio modo quam spiritus sanctus. Ita dico in proposito.

---

sint: sunt T 45 sancti *om.* T 46 quia: cum *add.* T

Quaestio 4
Utrum pluralitas personarum sit realis vel secundum rationem

Consequenter quaeritur utrum pluralitas personarum in divinis sit realis vel secundum rationem tantum.

Et quod sit solum secundum rationem videtur.

Damascenus, libro 1, c. 8, dicit quod divisio hypostasum in creaturis est secundum rem et unitas secundum rationem, in divinis autem econverso unitas secundum rem et diversitas secundum rationem, ergo etc.

Item secundum Boethium unitas continet substantiam, relatio autem multiplicat trinitatem. Sed diversitas secundum relationem est diversitas secundum rationem solum, ergo etc. Probatio minoris: Idem punctus est principium unius lineae et terminus alterius differens tantum secundum rationem. Sed haec diversitas puncti causatur ex relatione, ergo etc.

Contra: Augustinus, De doctrina Christiana, dicit quod pater et filius et spiritus sanctus sunt res quibus fruendum est. Ergo differunt secundum rem.

Item si diversitas secundum rationem tantum posset plurificare personas cum attributa differant secundum rationem possent personas plurificare quod falsum est.

Responsio: Dicere quod personae solum differunt secundum rationem est incidere in errorem Sabellii qui dixit quod eadem persona modo est pater, modo est filius, modo spiritus sanctus quando vult. Propter quod dicendum quod personae realiter differunt per relationes diversas distinguentes.

Verumtamen sciendum quod istae relationes ad duo possunt comparari, vel ad essentiam et sic sola ratione differunt, vel ad se invicem, scilicet relatio ad relationem sibi oppositam, et sic realiter differunt et personas constituunt realiter differentes.

Ad illud ergo quod dicit Damascenus respondent quidam et glossant ‚secundum rationem' id est ‚secundum relationem'. Sed ista non est pulchra evasio.

---

15 puncti *om.* BF 23 modo: est *add.* T 25 istae: illae T 32 et[1] *om.* T 38 hae: haec BF 40 istae: illae T 41 eodem: eadem T

---

8 Johannes Dam., De fide Orth. 1, c. 8, n. 16 et 17 (ed. cit. 42–4).
Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 2, q. 6 (12vb).
11 Boethius, De trin. c. 6 (PL 64,1255).
13 John Peckham, loc. cit.
16 Augustinus, De doctr. Chr. 1, c. 5 (PL 34,21).
29 Thomas Aq., In Sent. 1, d. 2, q. 1, a. 5, ad 1.

Propter hoc dicendum secundum Commentatorem, Super 3. Physicorum quod quaedam numerantur ratione et quaedam actu. Et dicit illa numerari actu quae ita se habent quod unum potest esse sine altero sicut Sortes et Plato. Illa autem dicit numerari ratione quorum unum non potest esse sine altero. Ita dico hic quod Damascenus dicendo quod personae divinae solum ratione differunt non intelligit quod non differunt realiter, sed quod una non potest esse sine altera quia ubicumque est pater ibi est filius et spiritus sanctus et econverso.

Ad aliud dicendum quod quaedam sunt relationes originis et hae non aggregantur in eodem respectu eiusdem, idem enim non est sibi pater vel filius, aliae autem sunt relationes quae non sunt originis et istae non sunt oppositae immo in uno et eodem possunt aggregari.

Ad aliud dicendum quod attributa non habent oppositionem ad invicem sicut paternitas et filiatio et ideo illa non plurificant personas sicut paternitas et filiatio et processio.

---

31 Averroes, In Phys. Arist. 3, t. 41 (ed. cit. 103rb) ad sensum.

Quaestio 5
Utrum pluralitas personarum consistat in ternario

Quaestionem utrum pluralitas personarum consistat in ternario accipe de scripto et adde hanc rationem: Numerus ternarius est primus numerus impar incompositus quia non habet numerum partem sui quia binarius non est pars eius cum non sit aliquota.

Praeterea in ternario sunt tot binarii et tot ternarii quot unitates. Verbi gratia: A, B, C tres sunt unitates. In his tribus unitatibus sunt tres binarii, verbi gratia: A B, B C, C A. Similiter tres ternarii, verbi gratia: A B C, B C A, C A B quia ultima unitas facit diversitatem in numeris et ideo ratione incompositionis competit ille numerus divinis propter summam simplicitatem et quia tot habet binarios et tot ternarios quot unitates competit numero personarum quarum una est tanta quantae duae vel tres.

---

5 Quaestionem *om.* T 9 unitates: in his tribus unitatibus sunt tres binarii *add.* T

DISTINCTIO 3

Quaestio 1
Utrum Deus possit cognosci a creatura

„Apostolus namque ait . . ." Quaeritur utrum Deus possit cognosci a creatura.

Et videtur quod non quia inter cognoscens et cognitum debet esse proportio sicut inter movens et motum. Dei ad creaturam nulla est proportio quia finiti ad infinitum nulla est proportio secundum Philosophum, ergo etc.

Contra: Finis creaturae rationalis est videre Deum. Sed omne ad finem ordinatum, si non possit in illum finem, cassum est et vanum, ergo tota species angelica et humana cassa esset et vana. Sed hoc falsum, ergo etc.

Dicendum quod Deus cognoscibilis est a creatura rationali tam in patria quam in via, cuius signum est quod in creatura rationali est appetitus naturalis ad cognoscendum Deum. In fundamento autem naturae nihil est frustra secundum Commentatorem, Super 3. Metaphysicae.

Ad primum dicendum quod duplex est modus cognoscendi, per apprehensionem et comprehensionem. Cognoscere secundum comprehensionem secundum Augustinum, De civitate 12. et De videndo Deo, est ita videre quod nihil rei lateat. Unde dicit 12. De civitate: „Quicquid scitur scientis comprehensione finitur" et talis cognitio requirit proportionem cognoscentis ad cognitum et sic Deus non cognoscitur a creatura. Cognitio autem per apprehensionem non requirit talem proportionem et sic cognoscitur Deus a creatura.

Vel aliter dicendum quod non debet esse proportio inter cognoscens et cognitum secundum id quod est, sed inquantum cognitum, et sic est in proposito quia sicut creatura est finita ita Deum suo modo cognoscit et in gradu finito et hoc quidem possibile est. Ponamus enim quod sit aliquod movens voluntarium infinitae virtutis. Tale movens potest movere mobile aliquod finitum velocius vel tardius cum secundum Anselmum homo quantumcumque fortis possit movere

---

7 Apostolus . . . ait *om.* BF 8 Et[1] *om.* T 10 proportio *om.* BF 11 rationalis *om.* T 20 De[2] videndo: dividendo T // ita *om.* T 25 aliter *om.* T 30 tardius: radius T // cum: est T? 32 Illud: id T

---

10 Aristot., De coelo et mundo 1, c. 6 (274a7s).
17 Averroes, In Met. 2, t. 1 (ed. cit. 28vb K). In De anima 3, t. 45 (ed. cit. 191v E).
20 Augustinus, De civ. Dei 12, c. 18 (PL 41,368); Augustinus, De videndo Deo c. 9, n. 21 (PL 33,606).
21 Augustinus, De civ. Dei 12, c. 18 (PL 41,368).
30 Anselmus, De libero arb. c. 7 (ed. cit. 219).

aliquid fortiter vel remisse et tunc proportio inter movens infinitum et mobile finitum est non secundum id quod sunt sed inquantum illud movens et istud motum. A simili dico quod quamvis Deus sit infinitus potest se exhibere visibilem modo finito creaturae rationali.

Quaestio 2
Utrum Deum esse sit per se notum

Consequenter quaeritur utrum Deum esse sit per se notum.

Et videtur quod sic. Damascenus, libro 1, c. 1: „Inserta est nobis cognitio Dei." Sed omne tale est per se notum, ergo etc.

Item Anselmus, Proslogion, dicit quod Deus non potest intelligi non esse, ergo est per se notum.

Item Augustinus, 1. libro Soliloquium, dicit quod Deus cum sit lux facit per se ipsum cognoscere omnia spectamina scientiarum. Ergo si per spectamina scientiarum cognoscitur, cognoscitur idem per se ipsum et est circularis cognitio. Sed hoc est inconveniens ut videtur, ergo per se ipsum notum est.

Contra: Avicenna in principio Metaphysicae dicit quod Deum esse non est per se manifestum nec desperatum quin possit manifestari.

Item Deum esse negari potest ad interius rationem, id est ab habente iudicium interioris rationis. Nullum notum per se potest negari ad interius rationem, ergo etc. Maior patet per Psalmum: „Dixit insipiens in corde suo, non est Deus." Minor patet per Philosophum, 1. Posteriorum.

Respondeo: Dicendum quod Deum esse est per se notum in patria, in via autem non. Ratio autem quae maxime movet ad hoc dicendum est quod Deum esse est articulus fidei, sicut dicit Apostolus, Hebr. 11: „Oportet accedentem credere de Deo quia est" etc. Assertio autem alicuius per se noti est necessaria quia ei assentit ratio velit nolit, et ideo in tali assertione non est meritum, assertio autem credibilis est meritoria.

Ad primum in oppositum dicendum quod quando dicit Damascenus quod insertum est creaturae rationali Deum esse, intelligit quod insertum est nobis quoddam lumen intellectuale quo faciliter potest cognosci Deum esse, et pro tanto dicit quod insertum est nobis Deum esse.

Vel dicendum secundum Algazelem in fine Logicae suae quod quaedam pro-

13 videtur: videre T 17 *tr.* rationis interioris T 39 17[1] *om.* T 42 esse *om.* BF

6 Johannes Dam., De fide Orth. 1, c. 1, n. 2 (ed. cit. 12).
8 Anselmus, Prosl. c. 4 (ed. cit. 104).
10 Augustinus, Solil. 1, c. 1, n. 3 (PL 32,870).
14 Avicenna, Met. tr. 1, c. 1 (ed. cit. 5).
18 Ps 13,1. 52,1.
19 Aristot., Anal. Post. 1, c. 10 (76b23–34).
22 Hebr 11,6.
30 Algazel, Logica c. 5 (ed. cit. col. 38).

positiones dicuntur per se notae quia de facili sciuntur et quasi immediate quamvis simpliciter non sint sine medio termino, id est sine argumento. Ideo facillime possunt cognosci ac si essent sine medio termino. Verbi gratia: Binarius est medietas quaternarii. Haec propositio non est immediata secundum Algazelem. Non enim potest cognosci sine argumento. Verbi gratia: Binarius cum numero sibi aequali constituit quaternarium, ergo binarius est medietas quaternarii. Quod autem talis argumentatio sit necessaria melius patet in maiori numero. Verbi gratia quod 17 sint medietas 34 non est notum per se sine isto argumento: 17 cum numero sibi aequali constituunt 34, ergo 17 sunt medietas 34. Tamen quodammodo dicitur immediata quia facillime potest cognosci ac si immediate esset. Similiter dico hic quod quando dicit Damascenus quod Deum esse est nobis insertum hoc dicit propter hoc quod Deum esse potest homo faciliter cognoscere ac si esset per se notum. Omnis enim creatura clamat Deum esse, sicut dicit Augustinus, De libero arbitrio.

Ad verbum Anselmi dicendum quod Deus non potest intelligi non esse cum suppositione, scilicet si cognosceretur sicut ipse est ut si cognosceretur esse sine principio et sine fine et sine compositione partium. Tamen specialiter bene potest intelligi non esse. Unde quidam scripsit ei sub ignoto nomine arguens illud verbum, scilicet quod Deus non potest intelligi non esse, et ipse in responsione contra insipientem respondet ei eo modo quo dictum est.

Ad aliud dicendum quod non est ibi circulatio quia Deus facit cognoscere omnia spectamina scientiarum sicut agens principale, econverso spectamina faciunt ad cognitionem Dei sicut agens instrumentale sicut patet per exemplum: Sol facit me cognoscere scripturam in libro et ipsa scriptura facit me cognoscere solem esse maiorem tota terra.

---

44 Augustinus, De libero arb. 3, c. 23, n. 70 (PL 32,1305).

48 Gaunilo, Pro insipiente, vid.: Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente (Anselmus, ed. cit. 125–9).

49 Anselmus, Resp. (ed. cit. 130–9; cf. 124).

Quaestio 3
Utrum Deus possit cognosci per creaturas

Deinde quaeritur utrum Deus possit cognosci per creaturas.

Et videtur quod non quia suppono quod Deus non possit in via cognosci per se. Suppono etiam quod si cognoscitur per creaturas cognoscitur per eas tamquam per signum. Tunc arguo sic: Si Deus cognoscitur per creaturas, oportet quod per prius per se cognoscatur. Sed impossibile est quod in via per se cognoscatur, ergo etc. Maior patet quia ut suppositum est, si cognoscitur per creaturas, cognoscitur per signum. Sed impossibile est cognoscere aliquam rem esse signum nisi prius cognoscatur res cuius est signum, sicut non possum cognoscere ignem per fumum nisi prius cognoverim quid est ignis.

Item creatura rationalis est propinquior Deo quam irrationalis et quantum ad esse et quantum ad cognoscere, ergo non debet ascendere ad cognitionem Dei per aliquid posterius se.

Contra: Effectus facit cognoscere causam. Omnis creatura est effectus Dei, ergo etc.

Respondeo secundum Dionysium, De divinis Nominibus c. 7: Triplici scala ascenditur ad Dei cognitionem a creatura, scilicet per negationem, per causalitatem, per excellentiam sive eminentiam. Quia enim creatura recipit a Deo, ideo ducit in cognitionem Dei per causalitatem, id est sicut effectus in cognitionem suae causae. Quia repraesentat Deum modo imperfecto, ideo ducit in Deum ut in rem excellentem, et quia conditiones quas recipit creatura a Deo nobilius sunt in ipso, ideo omnis creatura clamat quod non est Deus et ideo ducit in cognitionem Dei per negationem.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini habet veritatem quando significatum cognoscitur per unum signum sicut ostensum est in argumento per exemplum, tamen quando unum signatum cognoscitur per suum signum secundum quandam analogiam et comparationem alterius signati ad suum signum, non habet veritatem. Verbi gratia: Si numquam noverim vinum et proponatur mihi signum vini, scilicet circulus, numquam propter hoc sciam quid sit vinum. Sed si scio quid est cervisia et per signum suum ducor in cognitionem eius cum hic videam signum minus nobile quam significatum sicut est in significatione om-

---

12 res *om.* T 29 unum *om.* T // signatum: significatum T 33 cervisia: servisia T 46 sit *om.* T

---

19 Dionysius Ar., De div. nom. c. 7 (PL 122,1155 B; PG 3,870s).
27 Augustinus, De magistro c. 11 (PL 32,1215).

nium talium, potero ex hoc cognoscere quod circulus aliquid nobilius significat et ita potero devenire per circulum in cognitionem vini tamquam per signum in cognitionem significati per talem comparationem aliorum signorum ad sua significata.

Aliter autem potest dici et forte melius quod quando dicit Augustinus quod non potest cognosci rem aliquam esse signum alterius nisi prius cognoscatur res cuius est signum, hoc intelligitur de signis institutis voluntarie ad aliquid significandum sicut circulus instituitur ad significandum vinum, non autem verum est de signis naturalibus sicut fumus naturaliter significat ignem seu calorem resolventem et sic est in proposito. Creaturae ducunt in cognitionem sicut signa naturalia sive naturaliter.

Ad aliud dicendum quod quamvis creatura rationalis sit simpliciter Deo propinquior quam irrationalis, tamen nihil prohibet creaturam irrationalem esse propinquiorem quantum ad apprehensionem et memoriam seu facilitatem memorandi.

Quaestio 4
Utrum trinitas sit cognoscibilis de Deo per creaturas

Consequenter quaeritur quid sit cognoscibile de Deo per creaturas, utrum scilicet trinitas.

Et videtur quod sic. 10. De civitate Dei, c. 40, dicit Augustinus quod Porphyrius praedicavit trinitatem. Ait enim sic loquens ad Porphyrium: „Praedicas patrem et eius filium quem vocas paternum intellectum sive mentem et horum medium quem putamus te dicere spiritum sanctum et more vostro appellas tres deos." Sed hoc non cognovit Porphyrius nisi per creaturas, ergo etc.

Contra: Iudaei habuerunt maiorem cognitionem de trinitate per legem quam philosophi per creaturas. Sed Iudaei non cognoverunt trinitatem per legem, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod per creaturas non potest cognosci trinitas personarum quoad propria nec quoad appropriata inquantum appropriata sunt, immo inquantum sunt essentialia. Et ratio huius est quia quidquid creatura accepit a Deo, pertinet ad essentiam, non ad personam unde persona, sed unde essentia divina.

Ad argumentum in contrarium dicendum quod Porphyrius ex aliquo oraculo trinitatem praedicabat quia libenter consulebat oracula, sicut dicit Augustinus ibidem. Praeterea etsi Porphyrius trinitatem praedicavit, male tamen eam scivit sicut ibi dicit Augustinus quod praedicavit tres personas tres esse deos.

---

9 eius filium *trp.* T // paternum intellectum: primum intellectum B, pretium intellectui F, praemium intellectum T, *corr. sec.* August. *cum cod.* Avignon 23 quod: quia BF

---

7 Augustinus, De civ. Dei 10, c. 29, n. 1 (PL 41,307).

Quaestio 5
Utrum partes vestigii inveniantur in omni creatura

Postea quaeritur utrum partes vestigii inveniantur in omni creatura.

Et videtur quod non quia cum modus, species et ordo sint creaturae, iam modi esset modus et speciei species et ordo ordinis et sic in infinitum, ergo etc.

Item de luce videtur quod non habeat istas partes vestigii quia secundum Ambrosium, Hexaemeron, libro 1, ait enim sic: „Lucis natura huiusmodi est ut non in numero, non in pondere, non in mensura creata sit."

Item Boethius dicit quod modus caritatis est sine modo.

Item materia prima caret omni ut videtur, ergo etc.

Contra: Augustinus, De trinitate, dicit quod omnia quae per artem divinam facta sunt, sub ordine, numero et mensura facta sunt.

Item Augustinus, De natura boni: „Ubi haec tria magna sunt magnum bonum est, ubi parva parvum, ubi nulla nullum." Sed omnis creatura est aliquod bonum, ergo omnis creatura habet haec tria.

Respondeo: Quidam voluerunt dicere quod vestigium invenitur solum in substantiis perfectis ut individuis substantiarum, non autem in accidentibus. Sed hoc est contra Augustinum, De natura boni, ubi dicit quod istae partes vestigii in actionibus reperiuntur et constat quod actio est accidens.

Et ideo dicendum quod in omni re invenitur modus, species et ordo sive mensura, numerus et pondus sive unitas, veritas, bonitas. Sunt enim idem modus, mensura et unitas, species, numerus, veritas, ordo, pondus, bonitas. Ista autem tria diversimode accipiuntur a diversis. Quidam enim dicunt quod ista accipiuntur per comparationem ad Deum sub triplici genere causae, scilicet efficientis, formalis, exemplaris et finalis. Sed hoc non videtur. Ponatur quod Deus faceret aliquam creaturam infinitam, haec autem careret modo, specie et ordine et tamen compararetur ad Deum sub isto triplici genere causae. Alii dicunt quod forma diversimode comparata facit haec tria. Comparata enim ad id cuius est,

---

20 istae: illae T 21 reperiuntur: inveniuntur T 23 veritas bonitas: bonitas et veritas T
28 careret: careat B, caret T 29 compararetur: comparetur BF 32 secundum: ad T

---

9 Ambrosius, Hexaemeron 1, c. 9 (PL 14,143 A).
11 Immo Bernardus, De diligendo Deo c. 1 (PL 182,974).
13 Augustinus, De trin. 6, c. 10, n. 12 (PL 42,932).
15 Augustinus, De natura boni c. 3 (PL 42,553).
18 Thomas Aq., In Sent. 1, d. 3, q. 2, a. 3.
20 Augustinus, De natura boni c. 23 (PL 42,558).
25 Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 3, q. 3, a. 1.

facit modum, comparata ad aliud secundum convenientiam facit speciem, comparata secundum differentiam facit ordinem. Sed istud indiget alia declaratione et praeterea si hoc verum esset, materia non haberet modum, speciem et ordinem. Hoc autem non est verum. Alii dicunt quod ipsa forma ut facit rem esse est modus, ut facit rem cognoscibilem est species, ut ordinat rem in certam operationem et ulterius in finem est ordo. Adhuc secundum istum modum materia careret his tribus.

Est igitur alius modus grossior, ceteris ut videtur probabilior quod in qualibet re forma ipsius sive substantialis sive accidentalis est ei species, inquantum autem unaquaeque creatura sistit citra immensitatem divinam et evadit nihilitatem quia non est pure nihil nec immensa, inest ei modus, inquantum autem ordinatur ad certum locum et finem, inest ei ordo, ut dicatur species communiter illud quod est forma substantialis vel accidentalis vel quod se habet per modum formae in ipsa re per quod ab aliis distinguitur. Modus autem est limitatio creaturae inter pure nihil et immensum. Eo ipso enim quod creatura est, limitata est, nec nihil est nec immensa est. Ordo est comparatio rei ad finem vel ad locum.

Ad primum in oppositum dicendum quod species seipsa speciosa est et modus seipso modificatus et ordo seipso ordinatus.

Quod obicitur de luce dicendum quod non vult negare Ambrosius quod lux non habeat modum, speciem et ordinem, sed negat quod non habet sicut alia quia omnia alia certis limitibus terminantur, lux autem si desit obstaculum undique et ubique diffunditur et ideo videtur non habere mensuram, alia vero certitudinaliter per speciem suam distinguuntur ab invicem, lux autem in medio ita se habet quod multa lumina possunt esse in eodem puncto aeris et ideo videtur carere specie distinguente secundum locum. Alia vero gravitate et levitate feruntur sursum vel deorsum, lux autem in omnem positionem diffunditur et ideo videtur carere pondere. Sed hic non quaeritur hoc modo de numero, pondere et mensura.

Ad aliud de caritate dicendum quod Boethius non vult dicere quod caritas non habeat modum, sed quod homo non debet ponere modum in sua caritate ut dicat: Tantum volo diligere Deum et non plus.

Ad aliud de materia prima dicendum quod capacitas formae in materia est ei pro forma sive pro specie, limitatio eius inter pure nihil et immensum est ei modus, ordinatio materiae ad formam est eius pondus.

// istud: illud T 38 grossior: grossus B, grossius FT, *corr. cum* Avignon. 45 est² *om.* BF 47 dicendum *om.* T 50 habeat: habet T // speciem *om.* T 52 videtur non *trp.* T 55 distinguente: ad *add. codd.* 59 Boethius: hoc BF 63 sive pro²: vel T 64 materiae: eius T

Quaestio 6
Utrum imago consistat in memoria, intelligentia et voluntate

„Nunc vero ad eam iam perveniamus" etc. Quaeritur hic primo de prima assignatione imaginis quae est per memoriam, intelligentiam et voluntatem, utrum in his consistat imago.

Et videtur quod non secundum Philosophum, libro De memoria et reminiscentia: Memoria pertinet ad sensitivam, sed sensitiva non est de ratione imaginis, ergo etc.

Item ratio imaginis est quod repraesentet cum distinctione, ordine et origine. Sed istae potentiae non ordinantur nec originantur ex se invicem cum simul anima concreentur, ergo etc. Si dicatur quod quantum ad actus habent ordinem et originem, contra: Quaelibet potentia gignit suum actum, ergo si non est ordo in potentiis nec erit in actibus.

Praeterea universaliter verum est quod movens est prius moto. Sed voluntas se habet ad alias potentias sicut motrix earum secundum Anselmum, De conceptione virginis, c. 5, ergo si actus unius potentiae originaretur ex actu alterius, voluntas esset prima potentia in imaginatione, cum tamen ponatur ultima sicut persona spiritus sancti ponitur tertia, non prima vel secunda in trinitate increata.

Item Augustinus in sermone De imagine dicit quod sicut ex patre est filius et ex utroque est spiritus sanctus, sic ex intellectu voluntas et ex utroque memoria. Non aliquis vult aliquid nisi intelligat nec vult aut intelligit nisi speciem apud animam teneat quod quidem est memoriae, ergo memoria est ultima.

Contra: Augustinus, De trinitate: Eo imago Dei est anima quod capax Dei et particeps esse potest. Sed nihil capit nisi per istas potentias, ergo etc. Minor patet quia nihil potest capere nisi per intellectum aut voluntatem, nihil autem acceptum tenet nisi per memoriam.

Respondeo: In his tribus potentiis attenditur ratio imaginis per comparationem earum ad substantiam unam animae et pluralitatem actuum in quibus est distinctio, origo et ordo.

Ad primum in oppositum dicendum quod duplex est memoria sicut distin-

---

12 potentiae: ratione T 17 motrix: motor BF 22 est *om.* T 25 *tr.* est dei[1] T 39

---

9 Aristot., De mem. et rem. c. 1 (450a14).
18 Anselmus, De conc. virg. c. 4 (ed. cit. 145).
21 Locus non inventus.
25 Augustinus, De trin. 14, c. 8, n. 11 (PL 42,1044).
33 Augustinus, De trin. 15, c. 23, n. 43 (PL 42,1090).

guit Augustinus, 15. De trinitate, c. 4, rationalis et brutalis. Brutalis quidem concernit tempus determinatum et hoc non est de ratione imaginis, rationalis autem non conernit alicuius temporis determinationem et hoc pertinet ad imaginationem. Tamen ad videndum contrarietatem inter Philosophum et Augustinum notandum quod sicut exponit Commentator, duplex est actus memoriae secundum Philosophum, unus est conservare speciem, alius est apprehendere speciem rei cognitae ut in praeterito fuit apprehensa. Unde dicit Philosophus quod secundum motum rei et temporis est memoria. Secundum Augustinum autem unus est actus memoriae tantum, scilicet tenere sive conservare speciem, qui quidem actus non solum est sensitivae sed etiam intellectivae, propter quod etiam dicit Philosophus notabiliter in principio 3. De anima, quod intellectus est locus specierum. Ideo apud Augustinum memoria ponitur in parte rationali, maxime secundum quod est pars imaginis. Apprehendere autem cognitum sub ratione qua cognitum fuit in praeterito, quia concernit determinationem temporis, necessario est ipsius sensitivae. Ideo apud Philosophum memoria est in sensitiva. Sed adhuc videtur stare contrarietas quia cum iste actus, scilicet conservare rei speciem prout in praeterito fuit apprehensa, sit ipsius cognitivae secundum Augustinum, quare secundum Philosophum dicitur esse ipsius memorativae?

Ad hoc dicendum est sine praeiudicio quod Augustinus melius hoc posuit quam Philosophus quia secundum Commentatorem ad actum memorativae tres potentiae concurrent, memoria, imaginatio et cogitatio. Imaginativa offert imaginationem, memoria offert intentionem, cogitativa vero coniungit unum cum altero et quando recte coniungit, recta est ipsa cogitatio, econverso autem si recte ea non coniungit. Quoad haec ergo melius dixit Augustinus quam Philosophus quia quando concurrunt plures potentiae ad actum unum, ille actus debet magis denominari a potentia per quam completur et ei magis attribui sicut videmus quod ad actum eligendi concurrit actus intellectivae qui est discernere quid verum, quid falsum, quid bonum, quid malum et sequitur voluntatis electio a qua denominatur. Similiter vinum quamvis opere naturae promoveatur usque ad uvas, tamen quia completur per artem dicitur artificiale et econverso quia semen per artem seminatur, quia tamen per naturam crescit et completur, ideo bladum dicitur res naturalis. Et ideo cum ad actum memorativae secundum Commentatorem concurrat actus triplicis potentiae, quia tamen per cogitativam completur, debet magis denominari a cognitiva quam a memorativa. Verumtamen sciendum

---

rei: re BF 42 *tr.* dicit etiam T 45 cognitum: contingit T 51 quod: quia BF // *tr.* hoc melius T 53 et *om.* T 54 imaginationem: imaginem T // cogitativa: cogitative BF 56 dixit: dicit T 58 denominari: denotari BF 69 et[1]: est *add.* T 81–2 *tr.* adventitiae

---

37 Averroes, In De mem. et rem. (ed. cit. 21rb FG).
39 Aristot., De mem. et rem. c. 2 (452a30–b8).
43 Aristot., De anima 3, c. 4 (429a27s).

quod largius sumitur cogitatio apud Augustinum quam apud Philosophum. Quando enim acies intellectus formatur a specie retenta in memoria, dicitur apud Augustinum cogitatio et apud eum quaelibet visio rei intelligibilis et absentis dicitur cogitatio.

Ad aliud dicendum quod ibi est ordo et origo, non quidem quoad potentias, sed quoad actus et ad artem. Contra hoc dicendum quod duplex est potentia, activa scilicet et passiva. Potentia activa gignit actum suum de se, sed actus potentiarum passivarum gignuntur ab obiectis suis per oblationem speciei ipsi virtuti intellectivae et amativae et in tali oblatione est ordo et per consequens in actibus.

Ad illud Anselmi dicendum quod verum est quod omnis motus meritorius vel demeritorius est a voluntate imperatus, sed multi sunt alii motus intellectivae qui a voluntate non imperantur.

Ad ultimum dicendum quod species per quas anima intelligit sunt duplicis generis. Quaedam sunt innatae et semper apud animam, quaedam sunt acquisitae et adventitiae, et quoad primas primo est memoria et post intelligentia, quoad secundas econverso. Imago autem attenditur in comparatione ad primas non secundas.

Ad quaestionem qua quaeritur de imagine in comparatione ad obiectum etc., respondeo: Imago consideratur dupliciter, aut quantum ad substantiam aut quantum ad officium. Quantum ad substantiam est imago ad quodcumque obiectum se convertat, quantum ad officium non est plena ratio imaginis nisi per conversionem ad Deum. Cetera optime dantur in scripto.

---

et acquisitae T 82 post: prius T? 85–9 *deest* F 87 quodcumque: quod quoddam B 89 *tr.* optime *p.* scripto T // dantur: autem dicuntur T

Quaestio 7
Utrum potentiae sint idem cum substantia animae

Deinde de his potentiis per comparationem ad subiectum, id est animam, quaeritur utrum sint idem cum substantia animae.

Et quod sic videtur per Augustinum, 10. De trinitate, c. 11: Haec tria, memoria, intelligentia, voluntas sunt una mens, una vita, una essentia.

Item idem esse videtur principium essendi in actu et operandi. Sed anima per suam essentiam est principium essendi, per potentiam principium operandi. Ergo potentia idem est quod essentia.

Item calor per se ipsum agit quia calefacit. Sed virtus animae non minor est respectu suorum actuum, ergo se ipsa intelligit et amat et meminit, ergo etc.

Item sicut se habet potentia materiae ad formas individuales, sic se habet potentia animae ad formas universales. Sed materia est sua potentia, ergo etc. Minor patet quia si potentia materiae non est id ipsum quod materia, aut est forma aut accidens. Non forma quia tunc materia ante receptionem formae esset formata quod est impossibile. Non accidens quia accidens sequitur coniunctionem formae cum materia quia secundum Philosophum, 1. Physicorum, subiecta materia cum forma est causa omnium accidentium quae sunt et fiunt in ea sicut mater.

Contra: Quaecumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem, ergo si istae potentiae sunt eaedem cum substantia animae sunt eaedem inter se quod est falsum.

Respondeo: Quidam dicunt quod potentiae exeunt de principiis ipsius animae sicut accidentia propria, sicut alia accidentia exeunt ex principiis propriis ipsius speciei. Ratio autem quare ponunt hoc est quia potentiae sunt causa immediata accidentis quia sunt principia immediata actionum quae quidem actiones sunt accidentia. Haec autem ratio non cogit quia secundum hoc numquam substantia esset principium accidentis, sed semper accidens causaret accidens in infinitum quod est falsum.

Alii dicunt quod potentiae essentialiter differunt a substantia animae quia potentia non habet nisi unicum effectum sive actum naturalem. Ideo cum essentia animae sit principium essendi, potentia operandi, non est idem potentia animae et essentia. Istius positionis fundamentum est falsum. Una enim virtus

24 *tr. p.* falsum: Est autem (*lin.* 47) *usque ad finem, om. lin.* 25–46 F 30 esset: est T

7 Augustinus, De trin. 10, c. 11, n. 18 (PL 42,983).
19 Aristot., Phys. 1, c. 9 (192a13s).

bene potest esse principium diversarum actionum etiam oppositarum. Una enim virtus in lapide facit lapidem cum est extra locum sibi debitum moveri deorsum ad locum suum et quiescere cum est in loco suo debito.

Alii dicunt quod illae potentiae fluunt ab essentia animae sicut potentiae naturales etc. Haec autem positio patet in scripto. Verumtamen haec opinio videtur falsa in hoc quod dicit quod potentiae fluunt a substantia animae. Si enim ita est, anima gignit istas potentias, gignere autem seu producere quidam actus est. Omnis autem actus animae est ab ipsa mediante potentia et sic oportet ponere in anima potentiam aliquam mediante qua illas potentias gignat, et si haec potentia per quam aliae gignuntur producitur ab anima, mediante alia potentia producetur et erit abire in infinitum.

Est autem alia opinio quod anima et suae potentiae differunt sicut totum et pars, est enim anima sicut totum virtuale, sicut dicit Avicenna, 6. Naturalium in principio, et idem dicit Boethius in libro Divisionum, ubi distinguit multa tota et dicit quod quoddam est totum potentiale seu virtuale, sicut anima, potentiae autem sunt partes eius virtuales. Hoc videtur sensisse Philosophus in principio 2. De anima, ubi dicit quod si oculus esset animal, virtus visiva esset anima, quia sicut se habet totum ad totum, sic pars ad partem animae, sicut dicit ibi. Et idem sentit Augustinus, Super Iohannem, homelia 15, ubi dicit quod intellectus non est anima, sed aliquid animae. Unde illae potentiae sunt partes formae ipsius animae quia anima non est simplex, sed in anima sunt multae formae sicut in aliis rebus compositis ex materia et forma. Unde notandum quod potentia sive virtus dicitur quattuor modis. Uno modo idem est quod forma substantialis vel pars formae, differens solum secundum rationem quia inquantum perficit materiam dicitur forma, in comparatione ad opus dicitur potentia. Alio modo idem est quod forma substantialis in actu ut virtus calefactiva ignis. Tertio modo est praeparatio vel aptitudo ut naturalis potentia secundum Commentatorem, 5. Metaphysicae. Quarto modo dicitur virtus seu potentia intentio sola sicut virtus attractiva quae relinquitur in ferro ab adamante per quam ferrum attrahit aliud ferrum.

Sub primo modo continentur potentiae animae quae sunt memoria, intelligentia et voluntas. Secundum hanc ergo positionem potentiae animae non sunt

---

38 debito *om.* T 39 illae: istae B 40 haec[2] *om.* B 51 2: 3 T 52 animal: alius BF? 57 notandum: nota T 61 substantialis: accidentalis BT, actualis F, *corr. cum* Avignon. 67 *tr.* animae potentiae T 83 Quoddam: quaedam T

---

48 Avicenna, De anima p. 1, c. 1 (ed. cit. 1rb CD), (18).
49 Boethius, De divisione (PL 64,888 A).
52 Aristot., De anima 2, c. 1 (412b18s).
54 Augustinus, In Iohannis Ev. tr. 124, tr. 15, n. 19 (PL 35,1516).
63 Averroes, In Met. 5, t. 17 (ed. cit. 123ra).

omnino idem cum essentia animae nec aliud, sicut pars non est idem cum toto nec aliud.

Ad primum iam patet responsio.

Ad secundum dicendum quod tam essentia quam potentia sunt principia essendi et operandi, sed essentia est totale principium respectu omnium operationum suarum, potentiae autem sunt principia particularia respectu diversarum operationum.

Ad tertium dicendum quod qualitas simplex idem est cum potentia. Unde Avicenna in Physica sua dicit quod natura simplex idem est quod sua potentia. Non est autem ita in compositis.

Ad quartum dicendum quod potentia materiae non est idem quod materia quia sicut dicit Commentator, Super 1. Physicorum in fine, accidit materiae quod sit in potentia, et hoc patet quia apud receptionem formae nihil tollitur de materia nec tamen remanet potentia quia actus et potentia non stant simul, cum inter ipsa sit prima oppositio in quolibet genere. Quod autem obicitur contra, dicendum quod est duplex accidens. Quoddam habet esse determinatum in subiecto et est actus completus et tale accidens sequitur compositionem formae substantialis cum materia. Aliud est accidens quod solum est potentia et non actus completus nec habet esse determinatum et tale accidens est potentia materiae.

---

76 Avicenna, De suff. 1, c. 5 (ed. cit. 16va).

79 Averroes, In Phys. Arist. 1, t. 81 (ed. cit. 46rb).

Quaestio 8
Utrum secunda assignatio imaginis quae est per mentem, notitiam et amorem sit per potentias vel alio modo

Postea quaeritur de secunda assignatione imaginis quae est per mentem, notitiam et amorem, utrum sit per potentias vel alio modo.

Procedatur per totum sicut est in scripto.

Ad unum argumentum tamen dabatur talis responsio: Quod enim dicit Augustinus, De trinitate, quod amor et notitia sunt substantialiter in anima quia excedunt suum subiectum quia secundum Augustinum mens amore quo amat potest aliud amare praeter se, quae autem accidentaliter sunt in aliquo non excedunt illud, obicitur contra hoc de calore in igne qui calefacit extra se et de colore qui immutat medium et organum, ad quod dicendum quod non valet quia color gignit suam speciem in medio et illa species mutat medium et organum, similiter calor gignit suam speciem et immittit in patiens, unde nec color qui est in medio vel organo est ille color realis qui est in obiecto nec calor calefaciens est ille qui est in igne sed species et similitudo eius. Notitia autem et amor sunt ita respectu sui et aliorum quod sunt unus et idem amor, una et eadem notitia, et ideo verum est verbum Augustini.

---

deest F 11–2 quia . . . se *om.* T 14 colore: calore B 15 color: calor B 16 speciem: *add. et sign.* „va – cat" (*ditt.*): in medio et illa species immutat T 17 realis *om.* B

---

10 Augustinus, De trin. 9, c. 4, n. 5 (PL 42,963).

DISTINCTIO 4

Quaestio 1
Utrum Deus genuit Deum

Quaeritur utrum Deus genuit Deum.

Et quod sic videtur per rationes quae sunt in scripto.

Contra: Si haec est vera: „Deus genuit Deum" propter patrem, erit haec vera: „Non genuit" propter filium et erunt simul verae: „Deus genuit, Deus non genuit." Cum ergo sit unus Deus non numeratus de uno non numerato erunt simul vera assertio et negatio quod est impossibile.

Item si Deus genuit Deum, cum generans sit distinctus a genito, erit Deus distinctus a Deo quod falsum est.

Respondeo: Haec propositio: „Deus genuit Deum" sine distinctione debet recipi. Et nota diligenter quae in scripto dicuntur.

Ad primum dicendum quod duplex est proprietas termini communis, scilicet communitas et multiplicatio. Verbi gratia: Iste terminus ‚homo' et est communis ad Petrum et Paulum et sic de aliis et multiplicatur in eis quia alia est humanitas Petri, alia Pauli. Ratione communitatis est consequentia bona quae fit affirmando et tenet in Deo. Unde bene sequitur: Petrus currit, ergo homo currit, et: Pater generat, ergo Deus generat, propter communitatem terminorum quia homo est commune ad Petrum et ad alios homines et Deus est commune ad patrem et filium et spiritum sanctum. Ratione multiplicationis valet consequentia quae fit negando. Verbi gratia: Bene sequitur: Petrus non currit, ergo homo non currit, nec est fallacia consequentis quia processus ab inferiori ad superius negando facit fallaciam consequentis respectu terminorum positorum a parte praedicati, unde hic esset consequens: Currens non est Petrus, ergo non est homo. Et quia iste terminus ‚Deus' hac proprietate caret quia divinitas non multiplicatur in personis, ideo non sequitur negativa ut quia filius non generat dicatur Deus non generare.

Ad aliud dicendum quod hoc nomen ‚distinctus' importat generalem rationem distinguendi et ideo de se dicit distinctionem essentiae nisi per adiunctum restringatur ad distinctionem individualem seu personalem. Sed hoc verbum ‚ge-

---

9 *tr.* est haec[1] T 38 *tr.* in creaturis generalis T 42 *tr.* solum supponit T 44 et *om.* BF

9–11 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 4, p. 3, q. 1 (18vb). John Peckham, In Sent. 1, d. 4, q. 3 (23rb).

13–4 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 4, q. 3 (23rb).

17–30 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 4, p. 3, q. 1, ad 2 (19ra).

nerare' recipit distinctionem in persona, unde trahit hoc nomen ‚Deus' ad personam. Non sic hoc nomen ‚distinctus'. Quando vero speciale facit terminum cui adiungitur aliter supponere quam generale, non ubicumque ponitur unum et alterum.

Item quod ad distinctionem specialem sequatur generalis in creaturis hoc est quia generale multiplicatur in particularibus sicut homo in Petro et Paulo, essentia autem signata per hoc nomen ‚Deus' non multiplicatur in personis.

Aliter autem respondetur secundum opinionem quorundam. Dicunt enim quod ‚Deus' supponit solum pro essentia. Ideo dicunt quod Deus nullo modo est distinctus a Deo quia per hoc signatur distinctio essentiae quod est impossibile et respondent ad argumentum quod non debet inferri quod Deus sit a Deo distinctus nec quod Deus genitus sit distinctus a Deo generante. Sed hoc non est verum quia le ‚Deus' ratione actus notionalis potest supponere pro persona.

Alii directe dicunt oppositum quod iste terminus ‚Deus' potest supponere pro supposito et ideo non habent pro inconveniente quod Deus sit distinctus a Deo.

Aliter tamen potest dici quod sicut proprietates substantiae dupliciter signantur, aliquando per nomina primae impositionis et aliquando per nomina secundae, primae ut aeternitas et huiusmodi, secundae ut incommunicabile. Similiter proprietates personarum dupliciter possunt signari, scilicet per nomina primae impositionis ut per haec nomina ‚genitus', ‚ingenitus' et ‚gignens' et ‚procedens' et per nomina secundae ut ‚distinctus' et huiusmodi et ‚differens' et huiusmodi quia nomina secundae intentionis adiunguntur nominibus primae et fundantur in eis, sicut dicit Avicenna in principio Metaphysicae suae. Participium igitur primae intentionis adiunctum huic nomini ‚Deus' facit illud supponere pro persona ut „Deus generat", „Deus est genitus", „Deus est procedens". Sed participium secundae intentionis trahit eum ad essentiam vel naturam et ideo nullo modo concedenda est ista: „Deus est distinctus a Deo" sicut verbi gratia in exemplo familiari homo et animal sunt res primae intentionis et ideo si dicam sic: „Homo est animal", utrobique supponitur suppositum, si autem dico: „Homo est species" cum species sit res secundae intentionis, trahit suppositum ad naturam nec iam supponit ille terminus ‚homo' pro supposito.

---

53 ingenitus *om.* BF 54 ut *om.* T 60 gratia: sicut *add.* T

---

56 Avicenna, Met. tr. 1, c. 2 (ed. cit. 10).

Quaestio 2
Utrum haec sit concedenda: „Deus genuit se ipsum Deum aut alium Deum“

Consequenter quaeritur utrum haec sit concedenda: „Deus genuit se ipsum Deum aut alium Deum.“

Et quod sic videtur quia idem et diversum dividunt totum ens, ergo si Deus genuit Deum, genuit vel eundem vel alium.

Item secundum Philosophum, 5. Metaphysicae: Unum in substantia est idem, unum in qualitate simile, unum in quantitate aequale. Sed bene conceditur quod Deus genuit Deum aequalem, ergo cum in divinis quantitas transeat in substantiam, debet concedi quod Deus genuit eundem Deum.

Item haec est vera: „Deus genuit alium.“ Aut ergo alium Deum aut alium non Deum. Sed non genuit alium non Deum, ergo genuit alium Deum quia de quolibet affirmatio vel negatio.

Contra: Si genuit se ipsum Deum, ergo idem est gignens et genitus quod falsum est.

Respondeo quod nulla istarum debet concedi quia Deus nec genuit se ipsum Deum nec alium Deum. Prima non debet concedi quia hoc relatum ‚se‘ cum sit reciprocum refert illud idem suppositum quod praecessit et ita signat gignentem et genitum esse idem in supposito et in forma quod est impossibile. Non enim potest esse idem in supposito. Alia non conceditur quia signat gignentem et genitum diversos in supposito et in forma quia ‚alius‘ est relatum diversitatis et signat alietatem in communi et quia specificatur per hoc quod est Deus, ideo signat alietatem in divinitate. Quia igitur in divinis inter gignentem et genitum non potest esse identitas in supposito nec diversitas in forma, ideo utraque est falsa et ideo antiqui consueverunt dare duas regulas quae sunt in scripto.

Ad primum dicendum quod illud argumentum bene tenet in creaturis. Bene enim sequitur: Asinus generat asinum vel homo hominem, ergo vel eundem vel diversum, cuius ratio est quia necesse est quod inter generans et generatum in creaturis sit diversitas in supposito et in forma ex consequenti vel identitas in utroque. In Deo autem est medium, scilicet differentia in supposito et identitas in forma et ideo ibi non tenet argumentum.

---

11 qualitate: est *add.* T 19 *tr.* concedi debet T // nec: non T 22 in² *om.* T 30 vel²

---

10 Aristot., Met. 5, c. 15 (1021a11–2).
14–6 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 4, p. 3, q. 2 (18vb).

Praeterea si bene accipias non valebit argumentum. Non enim accipis unam intentionem sed duas. Si enim quaeritur demonstrato homine et asino: Suntne isti idem homo aut alius et alius sive diversi? non convenit respondere sic aut non. Eodem modo est hic cum dicis: Aut Deus genuit se eundem aut diversum, quia in hoc quod dico ‚eundem' includo duo, aut eundem in essentia aut eundem in persona, et similiter in hoc quod dico ‚diversum'. Et ideo oportet quaerere: Aut genuit se eundem in essentia aut in supposito. Et respondendum est: Genuit eundem in essentia. Si autem quaeritur an genuit diversum in essentia aut in supposito dicendum quod diversum in supposito.

Ad aliud dicendum quod non est simile de hoc quod dico ‚se' et de hoc quod dico ‚aequale' quia hoc quod dico ‚se', quia relatum est reciprocum, refert idem suppositum numero quod praecessit. Ideo non potest concedi ista: Genuit se Deum, quia tunc generans et genitus essent idem in supposito. Aequale autem non sic est relatum immo solum notat aequalitatem essentiae et unitatem eiusdem et ideo non valet.

Ad ultimum dicendum quod ista consequentia habet instantiam. Ponatur quod Sortes sit pater Platonis et solum sit pater, Plato autem filius et videat Sortem, tunc arguitur sic: Plato videt alium, aut alium patrem aut alium non patrem. Constat quod neutrum est dare sicut patet consideranti. Praeterea hoc quod dico ‚alium' est relatum diversitatis tale quod signat illa duo inter quae refert convenire in forma universali et differre ab eodem in supposito. Verbi gratia: Cum dicitur: Sortes est alius a Platone, signatur quod Sortes et Plato sunt homines et quod non sunt idem homo et ideo in quolibet membro quaestionis fit quaestio de pluribus et ideo non est dare nec affirmativam nec negativam, quia cum dicitur „de quolibet affirmatio vel negatio" verum est de quolibet uno. In argumento autem fit quaestio de pluribus et ideo non valet illud.

---

om. T 38 se *om.* T 44 de[2] *om.* T 47 *tr.* idem essent T 53 sicut: sic BF 57 quod *om.* T 58 nec[1] *om.* T

Quaestio 3
Utrum ‚Deus' dicatur univoce de vero Deo et idolo

Tertio quaeritur utrum ‚Deus' dicatur univoce de vero Deo secundum intentionem Christiani et idolo secundum intentionem idolatrae vel aequivoce.

Quod aequivoce videtur quia sicut dicit Philosophus: Oculus erutus vel lapideus non est oculus nisi aequivoce quia non habet formam et operationem oculi. Sed idolum nec formam Dei naturalem habet nec operationem, ergo etc.

Item dicit Commentator super finem 9. Metaphysicae quod omne quod praedicatur de corruptibili et incorruptibili aequivoce praedicatur, Deus autem est incorruptibilis, idolum autem corruptibile, ergo etc.

Contra: Inter Christianum et idolatram est contradictio quia Christianus de idolo dicit: Non est Deus, idolatra vero dicit quod est Deus. Sed contradictio non est nominis tantum sed rei et nominis et ita contradictio est in univocis et non in aequivocis, ergo etc.

Item idolatra aut dicit Deum suum, scilicet idolum esse Deum naturaliter aut solum nuncupative. Non nuncupative quia tunc non erraret, ergo cum errat dicit eum esse Deum naturaliter et eodem modo accipit Christianus dictum de Deo vero, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod Deus dicitur tripliciter:

Naturaliter: Deut. 6: „Audi Israel, dominus Deus tuus unus est."

Nuncupative: Exod.: „Constitui te Deum Pharaonis" et in Psalmis: „Omnes Dei gentium daemona".

Adoptive: Psal.: „Ego dixi Dei estis et filii excelsi omnes."

Hoc ergo nomen ‚Deus' primo dicitur de Deo naturali, secundo de adoptivo, tertio de nuncupativo et ideo analogice vel aequivoce dicitur.

Aliis autem videtur quod apud idolatram et Christianum dicitur Deus univoce et eodem modo quia si aliquis quaereret ab idolatra: Quid dicis tu esse Deum?, responderet Deum esse quandam naturam summam, optimam et excellentis-

---

7 sicut: sic BF 11 corruptibili: corporali BF // incorruptibili: incorporali BF 12 incorruptibilis: incorporalis BF 14 vero: autem T 30 et *om.* T 37 christianam: christiani T

---

7 Aristot., De anima 2, c. 1 (412b20–2)
10 Averroes, Met. 10, t. 26 (276va H).
13–6 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 4, q. 5 (23va).
22 Dt 6,4.
23 Ex 7,1.
23 Ps 95,5.
25 Ps 81,6.

simam et, sicut dicit Augustinus, De doctrina Christiana, „quae omnibus rebus anteponitur". Idem responderet Christianus de Deo patre et ita conveniunt in natura, conveniunt in signato et definitione Dei Christianus et idolatra. Verumtamen differunt in signato determinato quia talem naturam summam dicit idolatra esse idolum, Christianus autem patrem et filium et spiritum sanctum. Licet ergo Deus non dicatur nisi aequivoce de re idoli et de patre et filio et spiritu sancto, secundum tamen aestimationem idolatrae et fidem christianam dicitur univoce.

Secundum hanc opinionem dicendum ad primum argumentum quod realiter non dicitur aliquid univoce de idolo et Deo Christianorum, secundum quod Deus est tamen in existimatione utriusque, hoc est idolatrae et Christiani, univoce dicitur.

Eodem modo patet secundum. Nota tamen quod dicitur Deus analogice de Deo dicto naturaliter et adoptive, scilicet per prius et posterius. Sicut enim sapiens dicitur analogice de sapiente per essentiam et sapiente per participationem, sic Deus de habente deitatem naturaliter et de participante divinas influentias gratuitas. De Deo autem dicto naturaliter et nuncupative dicitur Deus aequivoce.

---

40 dicitur: debet T 40–1 *tr.* tamen *ante* quod BF 45 participationem: principationem T

---

31 Augustinus, De doctr. Chr. 1, c. 7 (PL 34,22).

Quaestio 4
Utrum hoc nomen ‚Deus' grammatice loquendo possit habere plurale

Quarto quaeritur utrum hoc nomen ‚Deus' grammatice loquendo possit habere plurale.

Quod non videtur: Nullum nomen habet plurale nisi appellativum. Sed hoc nomen ‚Deus' non est appellativum, non enim significat formam multiplicem, ergo etc.

Item omne plurale geminat suum singulare. Sed hoc nomen ‚Deus' non habet formam geminabilem, ergo etc.

Item quia res signata per hoc quod dico formam est res propria, ideo forma non habet plurale. Sed a simili res signata per hoc nomen ‚Deus' est propria, ergo etc.

Ad oppositum sunt rationes quae sunt in scripto.

Respondeo: Praeter opinionem quae est in scripto est alia opinio quae dicit quod hoc nomen ‚Deus' loquendo grammatice potest habere plurale et potest esse nomen appellativum.

Ad huius evidentiam nota quod est duplex apprehensio intellectus. Prima quae est per simplicem intelligentiam sine discussione rationis, secunda quae est per ratiocinationem. Primo enim apprehenditur res significata simplici intelligentia, secundo quodam discursu rationis. Prima autem apprehensione apprehenditur res significata per hoc nomen ‚Deus' ut communis, secunda apprehensione ut propria. Et quia nomina imponuntur secundum quod intellectus apprehendit saltem secundum apprehensionem primam, hoc nomen ‚Deus' habet plurale quia res significata apprehenditur ut communis pluribus, secundum autem secundam non. Quia tamen nomina imponuntur secundum quod prima apprehensione apprehenditur res significata et non secundum quod secunda, ideo simpliciter dicendum quod habet plurale.

Ad primum in oppositum respondent: Quando dicitur quod res significata non est multiplex, dicunt quod hoc est falsum quantum ad primam apprehensionem.

Eodem modo respondent ad secundum et tertium quia secundum primam apprehensionem res significata geminabilis est et communis, non propria.

Quaestio 5
Utrum haec propositio „Deus est pater" habeat veritatem

Postea quaeritur de hac propositione „Deus est pater" utrum habeat veritatem.

Et videtur quod non quia sicut dicit quaedam propositio de maximis theologiae: Simplex nulli subicitur. Deus autem est simplex.

Item Philosophus dicit quod forma per se praedicatur de habente formam. Sed ‚Deus' significat formam, ‚pater' autem habentem eam, ergo ista praedicatio non est per se sed valde per accidens.

Item arguitur sic per syllogismum expositorium fundatum supra medium quod est hoc aliquid: Deus est pater, Deus est filius, ergo filius est pater. At hoc impossibile, ergo etc.

Contra: Secundum Boethium nulla praedicatio verior est illa in qua idem praedicatur per se. In ista autem idem praedicatur de se quia Deus et pater sunt idem, ergo etc.

Respondeo: Duplex est praedicatio, quaedam proprie dicta, quaedam communiter. Praedicatio proprie dicta est per inhaerentiam ut quando praedicatur esse vel forma de ente. Unde super propositionem quandam de maximis theologiae dicitur: Quid aliud est praedicari quam inhaerere? Et in tali praedicatione sunt multa. Sed praedicatum et subiectum sunt unum per coadunationem sicut dicit Commentator, Super 11. Metaphysicae. Praedicatio communiter dicta est quando praedicatur hoc esse hoc, non inesse huic, non ita quod sint per coadunationem, sed per omnimodam unitatem et talis praedicatio potest esse in divinis et est cum dicitur: Deus est pater.

Ad primum ergo argumentum dicunt quidam quod loquitur ille in illa propositione de subiectione ad existentiam quae est subiecti respectu accidentis, non de subiectione ad praedicationem. Sed Commentator dicit quod nihil praedicatur de Deo, Super 11. Metaphysicae.

---

21 praedicatione: propositione T 27 ergo: igitur T, *om.* B 29–30 *tr.* de deo praedicatur BF

---

8 Alanus ab Ins., Reg. theol. 12 (PL 210,629 A).
9 Cf. Aristot., Met. 7, c. 3 (1029a8–9).
15 Locus non inventus.
15–7 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 4, p. 4, q. 1 (19ra).
23 Averroes, In Met. 7, t. 11 (161rb E).
30 Averroes, In Met. 12, t. 39 (323ra).

Propter quod dicendum aliter quod illa propositio intelligitur de subiectione quantum ad praedicationem quae est per inhaerentiam. Eodem modo dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum quod in syllogismo expositorio debet esse medium simpliciter hoc aliquid, aliter non valet syllogismus ut si dicam sic: Homo currit, homo non currit, ergo currens non currit. Hic medium non est simpliciter hoc aliquid quia ‚homo' est terminus communis et ideo non est hoc aliquid simpliciter. Similiter est de hoc termino ‚Deus'. Habet enim naturam termini communis quia habet plura supposita.

Quaestio 6
Utrum ista sit vera: „Deus est trinitas“

Deinde quaeritur de ista: „Deus est trinitas“ utrum sit vera.

Et videtur quod non secundum Philosophum: Si animal dicitur de homine, ergo de aliquo homine. A simili si trinitas praedicatur de Deo, ergo de patre vel filio vel spiritu sancto. Sed hoc est falsum, ergo etc.

Item Augustinus, De trinitate: Quicquid praedicatur de Deo aut praedicatur secundum substantiam aut secundum relationem. Sed trinitas non praedicatur secundum substantiam quia tunc conveniret cuilibet personae nec secundum relationem quia sic haberet aliud relatum quod referretur et hoc non est invenire, ergo etc.

Contra: Dicit Anselmus libro De processione spiritus sancti quod in divinis omnia praedicantur de se invicem inter quae non est oppositio relationis. Dei autem ad trinitatem nulla est oppositio relationis, ergo etc.

Item haec est vera: „Pater est Deus“, ergo sua conversa est vera: „Deus est pater“ et similiter de filio et spiritu sancto, ergo possum colligere istas tres: „Deus est pater et filius et spiritus sanctus, ergo Deus est trinitas.“

Dicendum quod haec est vera: „Deus est trinitas.“

Ad primum dicendum quod non valet sive non est simile quia le ‚Deus‘ tenetur pro natura communi, non pro uno supposito quando dicitur „Deus est trinitas“. Sed si dicatur: „Homo est animal“, iste terminus ‚homo‘ non supponit naturam sed suppositum. Dato etiam quod stat pro persona adhuc sequitur quia una suppositione potest supponere pro omnibus suis suppositis. Non est autem sic in creaturis.

Ad secundum dicendum quod trinitas non praedicatur ut absolutum sed ut relatum. Sed duplex est relatio, intrinseca ut Sortes et Plato sunt similes, extrinseca ut Sortes est similis Platoni. Est ergo ibi relatio intrinseca, implicita tamen, non explicita quia trinitas continet personas ad se invicem relatas sicut probat Boethius, De trinitate.

---

7 ergo[1]: dicitur *add.* T 12 referretur: referreretur B, refertur T 14 processione: processu T 28 similes: et *add.* T

---

6 Aristot., Met. 7, c. 13 (1038b17s).
9 Augustinus, De trin. 5, c. 5, n. 6 (PL 42,914); c. 8, n. 9 (PL 42,917).
9–13 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 4, p. 4, q. 3 (19rb).
14 Anselmus, De proc. sp. scti. c. 1 (ed. cit. 180s).
31 Boethius, De trin. c. 6 (PL 64,1255).

DISTINCTIO 5

Quaestio 1
Utrum essentia generet

„Post hoc quaerendum est utrum concedendum sit . . .“ Circa quaestionem qua quaeritur utrum essentia generet procede sicut in scripto.

Circa solutionem tamen potest hoc modo dici quod secus est de nominibus concretis et abstractis. Abstracta enim ab eodem et eidem imponuntur, scilicet formae significatae per ipsa sicut humanitas, et tale non supponit pro eis quibus inest. Concreta vero imponuntur a forma et rebus habentibus formam illam et tale supponit pro eis quibus inest et ideo hoc nomen ‚Deus‘ ratione eorum quibus imponitur, scilicet ratione personarum, potest supponere personaliter ut sit haec vera: „Deus generat“ quia haec: „Pater generat“. Ratio huius suppositionis est quia suppositio termini non sequitur eius significationem sed eius impositionem. Unde humanitas supponit pro hac humanitate et pro illa quia imponitur illis. Essentia autem in divinis non habet hanc essentiam et illam quibus imponatur, sed nec habet cui imponatur nisi essentiae soli et ideo pro illa tantum supponit et non pro persona cum ei non imponatur. Unde ista propositio est falsa: „Nomen supponit pro eo de quo praedicatur essentialiter“ eo quod praedicatio attenditur penes significationem, suppositio penes impositionem ut dictum est. Et quia generare est actus personalis et essentia non potest supponere pro persona ut dictum est, ideo haec est falsa: „Essentia generat.“

Potest tamen dici quod essentia divina potest dupliciter considerari, vel ut aeque communis omnibus personis et singulis et sic nec gignere nec gigni potest, vel prout in aliqua una persona ut cum dicitur: „Essentia patris vel essentia pater“ et sic potest concedi quod essentia gignit et gignitur quemadmodum dicit Magister, libro 3, dist. 5 quod divina natura in hypostasi filii fuit incarnata, non in tribus communiter personis.

Quod autem sic dupliciter possit considerari essentia manifeste innuit Magister in principio distinctionis ubi dicit: „Nomine essentiae intelligimus naturam divinam quae communis est tribus personis et tota in singulis.“ Sic autem eadem est cum patre eo quod essentia in ratione essentiae in nullo distinguitur a patre

---

19 *tr.* tantum pro illa T 29 incarnata: incorporata T 35 in *om.* BF 37–8 *tr.* gigneret

---

9–24 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 5, q. 1 (26ra).
29 Petrus Lomb., Sent. 3, d. 5, c. 1, n. 11 (ed. cit. 45).
32 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 5, c. 1 (ed. cit. 81).

cum sit omnino indistincta. Unde si in ratione essentiae esset genita, pater gigneret se ipsum sicut arguit Magister ibi.

Et nota quod si ipsa ut est communis tribus personis gigneret, quartam personam necessario gigneret eo quod nullam trium posset gignere propter rationem praedictam quia inquantum est illis communis est indistincta et eadem cum qualibet et ita idem gigneret se. Quod autem considerata ut in persona sive ut contracta ad personam possit gignere et gigni ut in patre gignere, ut in filio gigni, videtur per Magistrum in littera. Unde ipse exponens auctoritates quae dicunt essentiam esse de essentia concedit eas sub hoc sensu: Essentia de essentia, id est filius qui est essentia de patre qui est essentia. Hanc autem expositionem confirmat per Augustinum, Contra Maximinum, in fine distinctionis.

Item Augustinus dicit filium Dei esse natum de substantia patris. In illo capitulo dicitur quoque et frequenter et est contra Maximinum, sic: „Filius natus est et non de nihilo neque de substantia aliqua creata", ergo natus est de substantia patris.

Sed nisi exponatur sic, id est de patre substantia vel qui est substantia et sic contrahatur substantia ad patrem, sed accipiatur substantia communiter ad substantiam omnium trium personarum, adeo vere sequeretur ex hoc argumento Augustini filium esse natum de substantia sua vel de substantia spiritus sancti et potest essentia contrahi ad personam et sic gignere.

Contra istam sententiam obicitur sic: Si essentia in patre generat, essentia in patre est distincta ab essentia in filio, ergo numerata quod falsum est.

Item si essentia in patre est ingenita, in filio genita, ergo aut non est eadem in his aut genita essentia est ingenita.

Respondeo ad primum: Non sequitur: Essentia in patre est distincta, ergo essentia est distincta simpliciter nec quod numerata quia essentia in patre est idem quod pater. Verumtamen non sequitur: Essentia in patre generat, ergo est distincta, sicut nec sequitur: Deus generat Deum, ergo Deus est distinctus a Deo.

Ad aliud dicendum quod una est essentia genita et ingenita nec tamen est essentia genita essentia ingenita quia essentia ingenita est pater, essentia genita est filius. Simile habetur de sapientia genita et ingenita, infra Dist. 32.

Nota ad explanationem eius quod dicitur in scripto circa istam quaestionem de nominibus mediis inter abstracta et concreta quomodo dicunt rationem actus vel originis. Virtus enim dicit essentiam connotando relativum ad actum aliquem elicitum cuius est principium. Similiter natura dicit essentiam in ratione produ-

---

ante quartam BF 55 generat . . . patre *om.* T(*mg.* ?) 62 Deus[2] *om.* BF 65 infra: *corr. sec.* Avignon, ita BT, in F

---

45 Augustinus, Contra Max. 2, c. 14, n. 2 (PL 42,771).
47 Ibidem.

cendi simile ex simili. Natura enim est vis insita rebus similia etc. Lux significat essentiam in quadam diffusione, similiter bonitas et caritas. In his enim intelligitur habitudo principii ad id cuius est principium et ita important ordinem. Sapientia significat essentiam ut habitum et ita cum ordine ad aliquem actum cuius est principium, similiter potentia et ideo de his omnibus possunt dici verba notionalia. Quia enim actum vel ordinem ad actum connotant qui quidem actus sunt suppositorum, possunt trahi ad supponendum pro persona ut dicatur: Natura de natura, virtus de virtute, lumen de lumine, sapientia de sapientia, potentia de potentia, bonitas de bonitate, caritas de caritate et huiusmodi. Istae tamen locutiones non sunt extendendae quia multum habent improprietatis, ideo potius exponendae sunt.

Circa solutionem quaestionis qua quaeritur utrum essentia cum sit communis sit terminus generationis in divinis notandum quod commune dicitur dupliciter, per se et simpliciter vel commune in hoc. Ad commune per se non terminatur generatio et illud significatur per hoc nomen ‚essentia'. Ad commune tamen in hoc quod significatur per hoc nomen ‚Deus' bene terminatur generatio.

70 Aristot., De anima 2, c. 4 (415a26–9).

Quaestio 2
Utrum possit concedi quod filius sit ex nihilo

Ultimo quaeritur utrum possit concedi quod filius sit ex nihilo.

Et quod sic videtur quia quod est productum et non ex materia est productum ex nihilo. Sed filius est huiusmodi, ergo etc.

Si tu dicis et bene quod est productus de substantia patris et non ex nihilo, tunc quaeritur utrum pater sit ex nihilo. Et videtur quod sic quia non aliquid et nihil convertuntur. Sed pater est ex non aliquo, ergo est ex nihilo.

Respondeo: Dicendum secundum Anselmum, Monologion c. 18, esse ex nihilo dicitur tripliciter: Aut pure negative ut de tacente dicitur: loquitur de nihilo, id est de nulla re loquitur, aut dicitur positive et tunc significatur quod nihil sit materia alicuius, aut partim positive, partim negative ut illud sit de nihilo quod est postquam non fuit. Primo modo potest convenire patri quia non est ex aliquo. Secundo modo non convenit creaturae nec creatori, tertio modo convenit creaturae sed non creatori.

Ad primum argumentum dicendum quod non sufficit ad hoc quod sit ex nihilo quod non sit ex aliquo, immo quod habeat esse post non esse quod non convenit creatori.

Ad aliud quod non aliquid et nihil convertuntur dicendum quod le ‚nihil' tenetur pure negative et hoc modo potest dici de patre sicut iam dictum est.

---

8 dicis: dicas T 14 illud: id T

---

11 Anselmus, Mon. c. 8 (ed. cit. 23).
11–20 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 5, p. 2, q. 2, resp. (20rb).

DISTINCTIO 6

Quaestio 1
Utrum generatio filii sit secundum condicionem necessitatis

Primo quaeritur utrum generatio filii sit secundum condicionem necessitatis.

Et videtur quod non per rationes quae sunt in scripto.

Contra: Nobilius est agens quod dominatur suae actioni quam quod subicitur. Sed pater est nobilissimum agens, ergo etc. Sed non dominaretur si necessario generaret, ergo etc.

Respondeo: Secundum Philosophum, 5. Metaphysicae, necessarium dicitur quattuor modis:

Uno modo illud sine quo res non potest esse et hoc modo cibus est necessarius homini et huic necessario respondet necessitas indigentiae.

Secundo modo sine quo res non potest bene esse et sic potio in medicina est necessaria et huic respondet necessitas utilitatis.

Tertio modo quod est per violentiam et huic respondet necessitas coactionis.

Quarto modo illud quod non aliquando non potest esse sive inevitabile et huic respondet necessitas immutabilitatis.

Et volunt aliqui assignare illud quadruplex necessarium sive quadruplicem necessitatem quadruplici causae ita quod necessitas indigentiae respondeat causae materiali, necessitas utilitatis causae finali, necessitas coactionis causae efficienti, necessitas immutabilitatis causae formali.

Quando ergo quaeritur utrum generatio filii sit secundum condicionem necessitatis, dicendum quod sic loquendo de necessitate immutabilitatis et non de aliis quia talis necessitas non repugnat libertati voluntatis sed tantum vertibilitati et ideo nullam imperfectionem ponit in Deo.

Ad illud quod obicitur in contrarium dicendum quod dominari suae actioni hic potest esse dupliciter, vel quia non agit alio impellente vel movente et hoc est nobilitatis et hoc modo dominatur pater suae actioni generando filium quia non generat aliquo movente seu impellente, vel quia potest hoc non agere vel aliter

---

7 *tr.* quaeritur primo T // secundum condicionem: ex condicione T 8 quae sunt in scripto: scripti T 12 5 Metaphysicae *om.* T 14 illud *om.* T 22 respondeat: respondet BF 23 causae[3] *om.* T 25 ergo: igitur T 29 illud: aliud BF 30 hic: hoc BF

9–11 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 6, p. 1, q. 2 (20vb).
12 Aristot., Met. 5, c. 5 (1015a20–35).
12–28 Cf. Gualterus Brug., loc. cit. q. 1 resp. et q. 2 resp. (20vb–21ra).

agere et hoc non est nobilitatis, maxime in operibus excellentibus. Unde Deus non est nobilior si posset non intelligere et hoc modo pater non dominatur suae actioni et ideo non valet argumentum.

Quaestio 2
Utrum generatio filii sit secundum condicionem voluntatis

Ad quaestionem qua quaeritur utrum generatio filii sit secundum condicionem voluntatis accipe ad utramque partem argumenta de scripto.

Ad evidentiam huius quaestionis dicendum quod voluntas accipitur multipliciter.

Aliquando accipitur pro potentia quae est instrumentum se ipsum movens. Sic accipitur quando dicimus nos convertere voluntatem ad volendum ambulare, modo ad volendum sedere.

Aliquando accipitur pro habitu sive pro affectione ipsius potentiae sive naturali sive acquisita. Sic accipitur cum dicitur de aliquo viro sancto dormiente quod est bonae voluntatis.

Aliquando accipitur pro usu eiusdem instrumenti, scilicet pro ipso velle. Sic accipitur cum dicimus: Modo habeo voluntatem legendi, id est modo volo legere. De his tribus loquitur Anselmus, libro De concordia 4.

Aliquando accipitur pro ipso voluntabili secundum Johannem Damascenum et hoc modo accipitur Ad Thess.: „Haec voluntas Dei est, sanctificatio nostra." „Omnino autem", inquit Damascenus, „voluntabile operatio est, hoc est actio vel passio."

Quando autem voluntas accipitur pro usu, multiplex est. Quaedam accedens qua quis de non volente fit volens, talis est omnis voluntas nostra, id est omne nostrum velle. Quaedam permanens et coaeterna volenti, talis est omnis voluntas, id est omne velle ipsius Dei. Ipse enim nihil incipit velle cum non sit mutabilis et haec est divisio ipsius voluntatis quae dicitur usus respectu volentis.

Aliter autem dividitur haec eadem voluntas respectu voliti. Quaedam enim est antecedens quando quis vult aliquid ante quam fiat et haec non cadit in Deo respectu alicuius quod sit in divinis quia totum est aeternum, sed cadit in Deo respectu creaturae. Quaedam est concomitans qua quis vult aliquid simul cum est licet non ante voluerit sicut aliquis vult invenire thesaurum in via quando

---

5 *tr.* filii generatio T 13 *tr.* sancto viro BF 20 hoc: haec B(*mg.*)F 26 ipsius voluntatis: istius volentis T 27 dividitur: dicitur BF, dici debet T, *corr. cum* Avignon 31 aliquis: quis FT 49 *tr.* autem *p.* sancti T

---

17 Anselmus, De concordia 1, c. 4 (ed. cit. 252).
19 1 Thess 4,3.
20 Cf. Johannes Dam., De fide Orth. c. 36 (ed. cit. 133) ad sensum.
27–37 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 6, p. 2, q. 1, resp. (21rb).

invenit. Haec cadit in Deo respectu divinorum. Quaedam est subsequens qua quis vult et approbat aliquid postquam factum est, tamen nec antequam fieret nec quando fiebat illud volebat sicut puer quando verberatur nec cum verberatur nec ante voluit verberari, sed post quando est adultus vult fuisse verberatus propter suam correctionem. Haec per se et sola non cadit in Deo licet Damascenus videatur dicere contrarium.

Item nota quod voluntas se habet ad volitum dupliciter, aliquando in ratione optantis vel approbantis tantum et nihil operantis et sic cadit in Deo respectu eius quod est esse Deus, esse bonus, esse sapiens, esse beatus et huiusmodi, aliquando in ratione operantis et hoc dupliciter, vel per se sine natura et sic cadit in Deo respectu creaturae et in nobis respectu artificialium et quorundam aliorum, aut cum natura et hoc dupliciter, vel ita quod natura est principium principale et sic cadit in Deo respectu filii qui procedit per modum naturae et nihilominus ut dilectus qui et dicitur filius caritatis, vel ita quod voluntas est principale principium concomitante natura et sic est in processione spiritus sancti qui procedit per modum amoris, tamen similis in natura.

Alii dicunt quod in generatione filii communicatur natura a natura sub ratione naturae concomitante voluntate, in processione autem spiritus sancti communicatur natura a natura sub ratione voluntatis.

38–47 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 6, q. 2, resp. (27vb).

Quaestio 3
Utrum voluntas et natura sint idem principium aut diversum

Postea quaeritur cum pater genuerit filium voluntate et natura an sint idem principium aut diversum.

Quod idem videtur quia aliter esset productum diversum et non unum.

Item voluntas et natura sunt essentialia in Deo quorum non est differentia nisi penes connotata. Sed cum dicitur: „Deus voluntate et natura genuit filium" nullus tangitur respectus, ergo sunt idem respectu generationis filii.

Contra: Secundum Magistrum in distinctione ista licet in Deo sint idem natura et voluntas, non tamen dicitur de voluntate quod de natura sicut est de voluntate Dei et scientia. Si dicas quod hoc est ratione connotatorum, contra: Tunc male exemplificat Magister aptando haec ad generationem filii.

Item penes hoc distinguitur emanatio filii ab emanatione spiritus sancti.

Item natura et voluntas dicunt principium per se secundum Philosophum.

Respondeo: Natura et voluntas in Deo respectu generationis filii sunt idem principium et respectu processionis spiritus sancti, sed in hoc est differentia quod in generatione filii principalius agit natura, in processione spiritus sancti voluntas.

Hoc tamen quaerit quaestio sequens quid horum sit causa principalior.

---

5 sint: sit T 8 *tr.* natura et voluntas BF 9 genuit: gignit T 11 in[1] *om.* T 16 dicunt: dividunt BF 17 in Deo *om.* T 21 principalior: principiorum *tr. ante* causa T

---

11 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 6, c. 1, 3. (ed. cit. 90).

16 Aristot., Met. 5, c. 1 (1013a20–1); Mag. mor. 1, c. 11 (1187b14–6).

Quaestio 4
Utrum voluntas sit causa principalior

Deinde quaeritur quid horum sit causa principalior.

Et videtur quod voluntas: Anselmus, Cur Deus homo, libro 2, c. 17: „Nihil necessarium vel impossibile nisi quia ipse vult." Sed patrem gignere filium est necessarium. Cum ergo voluntas eius sit causa necessitatis huiusmodi – est enim quia ipse vult et li ‚quia' dicit causam – ergo voluntas est prior causa, ergo principalior.

Item in omni rationabili natura ordinata potentia naturalis subiacet voluntati vel saltem conformatur voluntati sicut patet in primo homine. Sed in Deo est natura ordinatissima, ergo etc.

Item in imagine creata notitia oritur a mente mediante voluntate secundum Augustinum, De trinitate 9, capitulo ultimo. Ergo in trinitate increata cuius est imago erit filius a patre mediante voluntate sive per voluntatem, ergo voluntas est principalior in generatione filii.

Contra: Hilarius, libro De Synodis: „Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit. Sed filio natura dedit." Cum igitur non tantum natura sed natura pariter et voluntate genuit pater filium secundum eundem, Synodo 24, naturae attribuitur generatio velut principaliori.

Item in quo differret emanatio filii ab emanatione spiritus sancti?

Haec pars tenenda est.

Ad primam rationem in oppositum dicendum quod Anselmus loquitur de necessitate et impossibilitate creaturarum, alioquin haec dictio ‚quia' non dicit causam sed consequentiam.

Ad secundam dicendum quod si prima propositio veritatem habet, hoc solum erit ubi differunt natura et voluntas. Ibi enim est voluntas nobilior et ideo imperat aliis potentiis. In Deo autem non sic ubi idem sunt natura et voluntas.

Ad tertiam dicendum quod dupliciter potest considerari voluntas: Ad scientiam vel ad sapientiam in imagine creata, vel ad scientiam iam habitam secundum quod est voluntas conservandi ipsam habitam, vel ad ipsam habendam secundum

---

8 huiusmodi: huius T 12 *tr.* saltem *p.* voluntati T 18–9 *tr.* substantiam *p.* Dei T
25 impossibilitate: impotestate BF 36 Orosium: Orobasium T

---

6 Anselmus, Cur Deus homo 2, c. 17 (ed. cit. 122).
15 Augustinus, De trin. 9, c. 12, n. 18 (PL 42,972).
18 Hilarius, De Synodis n. 58 (PL 10,520 C).
20 Ibidem et n. 17 (PL 10,493 B).

quod est voluntas acquirendi scientiam, et solum isto secundo modo praecedit voluntas sapientiam. In Deo autem non est voluntas respectu scientiae non habitae, sed solum conservandi iam habitam et complacendi in ea. Unde Augustinus, Ad Orosium: In Deo praeire voluntas sapientiam non potest, ibi enim non nascitur verbum per inquisitionem sicut in nobis. Et iterum appetitus qui praecedit partum mentis de quo loquitur Augustinus, De trinitate 9, non est nisi voluntas imperfecta quae non cadit in Deo. Unde in hoc est dissimilitudo inter imaginem creatam et Deum.

36 Augustinus, Ad Orosium c. 8, n. 9 (PL 42,674).
38 Augustinus, De trin. 9, c. 12, n. 18 (PL 42,971).

Quaestio 5
Utrum filius procedat a patre per modum exemplaritatis

Deinde quaeritur utrum filius procedat a patre per modum exemplaritatis.

Et quod sic videtur: Imagini in producto respondet exemplar in producente. Sed filius procedit per modum imaginis, ergo pater producit eum per modum exemplaritatis.

Ad illud argumentum dicendum quod verum concludit in productione per modum artis. Si enim aliquis artifex producit alicuius imaginem in sculptura seu pictura, oportet quod illius imaginis primo habeat exemplar in mente sua. Non autem est verum in productione naturali. Non enim habet homo quando filium generat qui est eius imago, exemplar aliquod ad cuius aspectum ipsum generet. Et quia in divinis filius non procedit a patre per modum artis sed per modum naturae, ideo non procedit ab eo per modum exemplaritatis.

Omnia alia sume de scripto.

DISTINCTIO 7

Quaestio 1
Utrum potentia generandi in divinis dicat quid vel ad aliquid

„Hic solet quaeri a quibusdam" etc. Quaeritur utrum potentia generandi in divinis dicat quid vel ad aliquid.

Et quod dicat quid videtur: Philosophus, in fine De somno et vigilia, dicit quod cuius est actus, eius est potentia et econverso. Sed secundum Damascenum, libro 1, c. 8, generare est actus naturae. Sed natura dicit quid, ergo et potentia generandi.

Item in perpetuis non differt esse et posse et alia littera dicit: In aeternis non differt esse et posse. Sed esse dicit quid, ergo et posse, ergo et potentia generandi.

Item in divinis idem est potentia, sapientia et voluntas. Sed sapientia et voluntas dicunt quid, ergo et potentia, ergo et potentia generandi.

Contra: Potentiae distinguuntur per actus. Sed generare est actus proprius et dicitur ad aliquid, ergo etc.

Item in divinis sunt idem virtus et operatio. Sed generare dicit ad aliquid, ergo et virtus sive potentia generandi.

Item pater potest generare et generat. Aut ergo generat quia potest generare aut potest generare quia generat. Non autem potest generare quia generat quia potentia semper praecedit actum, saltem secundum modum intelligendi, ergo generat quia potest generare. Sed proprii actus est propria causa, ergo cum actus generandi sit actus proprius, eius causa, scilicet potentia generandi, erit propria. Sed nihil est proprium in divinis nisi dicatur ad aliquid, ergo etc.

Respondeo: Tres opiniones ponuntur in scripto. Ultima autem quae videtur probabilior est quod potentia generandi dicit ad aliquid cuius ratio est quia sicut generare ut est proprium patris dicit aliquid intra personam patris sive intraneum ei, ita etiam potentia generandi. Unde idem est potentia generandi quod persona patris vel aliqua proprietas eius.

Sustinendo hanc opinionem dicendum est ad primum in oppositum quod generare est actus naturae a remotis, sed actus proprietatis personalis immediate.

---

15 *tr.* est idem (*om.* F) B 54 ergo *om.* T 55 *tr.* non ideo BT 66 proprius: proprie T

---

9 Aristot., De somno et vigilia 1 (454a8).
11 Johannes Dam., De fide Orth. c. 8, 3. (ed. cit. 31).
13 Aristot., Phys. 3, c. 3 (203b 30).
17–8 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 7, p. 1, q. 2 (22rb).

Unde sicut actus ignis quando agit in aere generando ignem sibi similem dicitur actus naturae ignis, non tamen immediate quia non agit inquantum ignis, sed inquantum aeri contrarius, agit enim per qualitatem contrariam et ideo ille actus est ipsius qualitatis immediate. Ita est in proposito quando dicitur quod generare est actus naturae.

Ad secundum dicendum quod sensus illius auctoritatis non est quod idem sint esse et posse in perpetuis, sed quod in perpetuis semper esse coniungitur cum posse et quod semper sunt simul et propter hoc non valet ratio.

Ad tertium dicendum quod non est simile de potentia et sapientia et voluntate quia sapientia et voluntas nullam determinationem dicunt circa suum actum. Unde sapientia et voluntas sunt respectu cuiuslibet differentis temporis, scilicet praesentis, praeteriti et futuri et propterea sapientia et voluntas sunt in omnibus personis et dicunt quid. Sed potentia importat aliquam determinationem respectu sui actus quia semper est respectu futuri et sic quodammodo dicit quandam primitatem potentiae generandi respectu illius quod per illam producitur et ita respectu filii quae quidem habet esse in solo patre.

Sustinendo secundam opinionem, scilicet quod dicat quid, dicendum ad obiecta in contrarium. Quando ergo obicitur quod potentiae distinguuntur per actus, dicendum quod verum est quando actus ille complectitur totam potentiam. Verbi gratia: Per eandem potentiam tendit grave ad suum locum et quiescit in eodem. Quia ergo illud tendere vel illud moveri non complectitur totam illam potentiam cum se etiam extendat ad actum quiescendi, ideo non distinguitur illa potentia penes actum illum. Similiter quia actus generandi non complectitur totam potentiam patris, ideo non oportet quod distinguatur penes talem actum.

Ad aliud quod dicitur quod in Deo idem sunt virtus et operatio dicendum eodem modo quod hoc verum est de operatione quae complectitur totam virtutem, et quia sic non est in proposito, ergo etc.

Ad ultimum dicendum quod pater generat quia potest generare. Et quod obicitur ulterius quod proprii actus est propria causa dicendum quod sicut paternitas in patre idem est quod essentia patris et filiatio idem quod essentia filii, sic potentia generandi in patre idem est quod essentia patris. Unde potentia generandi dicit essentiam, quia tamen dicit eam ut in patre, dicit ipsam personaliter et hoc sufficit ad hoc quod actus istius potentiae sit proprius.

Quaestio 2
Utrum potentia generandi active sit in filio

Secundo quaeritur utrum potentia generandi active sit in filio.

Et videtur quod sic quia generare est condicio nobilis. Sed filius est aequalis patri in omni condicione nobili, ergo etc.

Item in luce corporali est nobilitatis quod lux genita possit gignere. Sed filius est lux genita, ergo etc.

Ad oppositum sume rationes de scripto.

Respondeo: Dicendum quod hoc gerundium ‚generandi' potest esse gerundium verbi impersonalis et sic secundum illos qui ponunt rationem generandi dicere ‚quid' potentia generandi est in filio, id est potentia qua quis generat filium vel qua quis generatur ab aliquo, vel potest esse gerundium verbi personalis, et hoc vel activi et sic non est potentia generandi in filio, id est potentia qua filius possit generare, vel passivi et sic est potentia generandi in filio, id est potentia qua potest generari a patre.

Ad illud quod obicitur primo dicendum quod sunt quaedam condiciones essentiales et quantum ad has est dicendum quod quaecumque sunt in patre sunt in filio, quaedam autem sunt personales et de talibus non est verum quod omnes quae sunt in patre sunt in filio, sed aliae illis aequales in nobilitate. Unde aeque nobilis est condicio in filio posse generari sicut in patre posse generare et sic per hoc non sequitur quin filius sit aequalis patri.

Ad aliud dicendum quod licet lucem genitam posse aliam generare dicat aliquam perfectionem in luce corporali, tamen simul cum hoc dicit aliquem defectum. Unde sicut posse currere vel moveri est perfectionis in homine, quia tamen hoc ei competit quia circumscriptus est in loco et non ubique – si enim esset ubique non posset moveri – ideo importat aliquem defectum, scilicet privationem nobilis condicionis quae est esse ubique. Simili modo est in luce corporali. Quod enim lux genita possit generare, hoc est perfectionis, sed tamen simul cum hoc significatur lucis genitae prius imperfectio. Si enim perfecta fuisset generata, non esset necesse quod aliam generaret. Lux autem aeterna quae est Dei filius perfectissima gignitur, ideo non est eius aliam gignere.

---

11 generandi *om.* T 33 *tr.* eius est T

11–17 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 7, p. 2, q. 1, resp. (22vb–23ra).

Quaestiuncula 1
Utrum in filio sit potentia generandi passive

Quaeritur utrum in filio sit potentia generandi passive.

Et quod sic patet per Magistrum in littera, dicit enim quod eadem potentia est in filio qua potuit gigni et in patre qua potuit gignere.

Contra: Quicquid habet filius habet a patre. Sed potentiam qua gignitur non habet a patre, ergo non habet talem potentiam. Probatio minoris: Illud per quod recipit aliquid actionem agentis non potest habere ab agente quia habet illud ante actionem vel est processus in infinitum. Sed si potentia qua generatur filius esset in filio, esset illud per quod reciperet actionem generantis, ergo hanc non habet a patre.

Respondeo: Dicendum quod in filio est potentia qua potest generari.

Ad rationem in oppositum dicendum quod minor est falsa. Ad probationem eius dicendum quod ista propositio „illud per quod aliquid recipit actionem" etc. intelligenda est: Ubi actio et agens praecedunt actum vel productum tempore vel natura. Sed hic nec generatio nec generans praecedit generatum tempore vel natura, sed sola origine.

---

51 intelligenda: enim *add.* T

---

40 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 7, c. 2, 4. (ed. cit. 94).

Quaestio 3
Utrum potentia generandi et creandi sint eadem potentia vel diversae

Tertio quaeritur utrum potentia generandi et creandi sint eadem potentia vel diversae.

Et videtur quod diversae: Potentiae distinguuntur penes actus. Sed actus istarum potentiarum sunt diversi quia actus generandi est aeternus, actus potentiae creandi temporalis, ergo etc.

Item cum dicitur „pater est omnipotens" non fit ibi distributio pro potentia generandi quia sic sequeretur quod filius non esset omnipotens cum non habeat potentiam generandi. Ergo distribuitur ibi pro potentia creandi. Tunc arguitur sic: Terminus univocus quando distribuitur, distribuitur pro omnibus illis de quibus dicitur univoce. Si ergo, cum dicitur „pater est omnipotens", non fit ibi distributio pro potentia generandi, potentia non dicitur univoce de potentia generandi et creandi sed aequivoce et si sic, sunt diversae potentiae.

Ad oppositum sume rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod sic se habent posse generare et posse creare ad invicem sicut esse Deum et esse patrem. Unde idem sunt secundum rem sed differunt tantum secundum respectum ad suos actus, id est secundum rationem.

Quod obicitur in contrarium quod potentiae distinguuntur penes actus dicendum sicut supra quod hoc verum est de actu qui complectitur totam potentiam et sic non est in proposito.

Ad aliud dicendum quod restrictio termini quandoque fit ex accommodatione usus ut cum dicitur: Caelum regit omnia. Licet enim ibi sit universalis distributio, non tamen distribuit pro caelo, sed fit restrictio ex accommodatione usus et sic est in proposito. Quia enim veritas fidei trinitatis tarde nobis innotuit et communiter dicebant omnes Deum esse omnipotentem, adveniente notitia potentiae generandi propter tamen accommodationem usus adhuc conceditur, licet ibi fiat tantum distributio pro potentia creandi.

---

14 ergo: pater *add.* T // pater est *om.* T

18–20 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 7, q. 4, resp. 1 (29vb).

Quaestio 4
Utrum potentia generandi praecedat potentiam creandi vel econverso

Quarto quaeritur utrum potentia generandi praecedat potentiam creandi vel econverso.

Et videtur quod potentia generandi praecedat quia terminus eius est aeternus, terminus autem creandi temporalis.

Contra: Potentia generandi est propria patris, potentia creandi communis est tribus personis. Sed commune ante proprium, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod quando dicitur quod potentia creandi est communis respectu potentiae generandi non est verum simpliciter quia circumscripta paternitate in divinis potentia creandi non esset communis sed propria. Unde non habet illam communitatem nisi ratione potentiae generandi et propter hoc non oportet quod praecedat eam ratione suae communitatis cum eam habeat per potentiam generandi.

---

11 quod^2 *om.* T

11–16 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 7, q. 4, resp. 2 (29vb).

DISTINCTIO 8
Pars 1

Quaestio 1
Utrum esse vel entitas sit proprium Deo

„Nunc de veritate" etc. Primo quaeritur utrum esse vel entitas sit proprium Deo.

Et quod non videtur quia inter omnes intentiones quae de Deo praedicantur entitas est communior. Sed multae sunt aliae quas Deus sibi non appropriat, ergo multo fortius nec istam.

Item non potest aliquod bonum creaturae communicare quin primo communicet sibi esse. Sed Deus creaturis multas bonitates communicat, ergo multo fortius esse, ergo non est proprium.

Contra: Exo. 33, cum Deus vellet manifestare Moysi nomen suum dicit: „Ego sum qui sum." Unde appropriat sibi nomen quod est esse. Sed quod significatur per proprium nomen est proprium, ergo etc.

Item Hilarius – et habetur in littera – dicit quod esse non accidit Deo sed de Deo dicitur essentialiter, accidit autem creaturae. Si ergo non accidit Deo, accidit autem creaturae, ergo est sibi proprium.

Respondeo: Proprium potest dici dupliciter. Uno modo dicitur proprium illud quod habetur non cum alio et hoc modo esse non est proprium Deo quia habetur a creaturis. Alio modo dicitur proprium illud quod habetur non ab alio sed a se ipso et hoc modo esse est proprium Deo.

Aliter potest dici quod esse potest sumi dupliciter, communiter et proprie. Esse autem proprie dictum idem est quod esse simpliciter, quod quidem esse simpliciter non dicit esse post non esse nec potentiam aliquam ad non esse nec etiam potest intelligi non esse et hoc modo esse est proprium Deo. Alio modo potest accipi esse communiter, scilicet ad esse simpliciter et ad esse secundum quid, quod quidem esse secundum quid habet potentiam ad non esse et hoc modo non est proprium Deo sed etiam convenit creaturae. Esse enim secundum quid convenit creaturae et hoc est quod dicit Anselmus, Proslogion c. 22: Illud

---

31 quidem *om.* T // secundum *om.* T 36 ergo *om.* BF 41 quod: quia T 43 cogitari: excogitari T

---

16 Ex 3,14.
19 Hilarius, De trin. 7, n. 11 (PL 10,208 B).
33 Anselmus, Proslog. c. 22 (ed. cit. 116).

cuius esse habet aliquid de praeteritione et futuritione etc., nihil tale habet esse proprium.

Ad primum ergo dicendum quod intentio entitatis prout accipitur communiter non appropriatur Deo, sed accepta proprie.

Similiter patet secundum.

Ad illud autem quod obicitur ad aliam partem de Hilario dicendum quod pro tanto dicitur esse non accidere Deo quod habet illud non ab alio sed a se ipso et quod illud esse non habet potentiam ad non esse nec potest cogitari non esse. Dicitur autem esse accidere creaturae propter condiciones oppositas his. Unde dicit Algazel quod creatura potest cogitari sine esse.

---

43 Algazel, Phil. 1, tr. 2 (ed. cit. col. 59).

Quaestio 2
Utrum veritas sit proprietas Dei

Secundo quaeritur utrum veritas sit proprietas Dei.

Et quod sic videtur: Anselmus, libro De veritate, capitulo ultimo, dicit quod omnia sunt vera veritate prima. Aut ergo effective aut formaliter. Non effective quia sic possunt dici vera bonitate prima, ergo formaliter, ergo veritas prima est in quolibet vero, ergo nulla est alia veritas nisi ipsa, ergo nulli alii convenit nisi Deo soli, ergo est ei propria.

Item de aliqua veritate potest dici quod est vera. Aut ergo per se aut ab alia veritate. Si primo modo, ergo essentialiter et tunc est veritas prima et habeo propositum. Si secundo modo, scilicet alia veritate, tunc quaero de illa utrum sit vera se ipsa vel ab alia et erit abire in infinitum. Sed dicit Commentator, Super 3. De anima, quod quando debet abscidi aliquis processus qui vadit in infinitum, a principio debet abscidi, ergo standum est in primo, scilicet quod ista veritas est vera per se et sic essentialiter, ergo etc.

Item veritas et vanitas opponuntur. Sed vanitas est in omni creatura, igitur in nulla est veritas, ergo est in solo Deo, ergo est ei propria.

Contra: Isaac, De definitionibus: „Veritas est adaequatio rei et intellectus." Sed diversorum aequalium diversae aequalitates, ergo diversorum verorum diversae veritates.

Respondeo: Sicut fuit dictum de entitate quod dupliciter potest accipi, sic dicendum de veritate quod potest sumi dupliciter: communiter et proprie. Illa veritas dicitur proprie quae est per se et a se et necessaria et hoc modo convenit soli Deo. Communiter autem dicitur veritas quando etiam se extendit ad veritatem per participationem et talis est in creaturis, sunt enim verae participatione veritatis primae sicut bonae participatione bonitatis et hoc modo non est propria Deo. Unde Augustinus, 83 Quaestionum qu. 23: „Anima aeterna est aeternitatis participatione." Deus autem non sic quia ipse est aeternitatis auctor. Sic veritas creata vera est participatione veritatis primae, veritas autem prima non sic sed per se et ex se ipsa.

---

15 infinitum: quod *add.* T 16 *tr.* est[1] standum T 27 enim: tantum T 36 intrinseca: extrinseca T 38 dico *om.* BF 49 et *om.* BF 50 et *om.* BF

---

6 Anselmus, De ver. c. 13 (ed. cit. 199).
15 Averroes, In De anima 3, t. 36 (ed. cit. 182ra A).
20 Isaac Israeli, De definitionibus (ed. Muckle 322s).
29 Augustinus, 83 Qu., q. 23 (PL 40,16).

Ad primum argumentum dicendum quod omnia sunt vera veritate prima formaliter, sed est duplex forma, intrinseca et extrinseca et haec est forma exemplaris. Veritas ergo prima est forma omnium verorum extrinseca et exemplaris, non autem est forma intrinseca et de hac procedit argumentum quare non valet.

Ad aliud dicendum quod proposita aliqua veritate, si quaeratur utrum sit vera per se vel alia veritate, dico quod ipsa est vera per se, et quod concluditur: ergo essentialiter, dicendum quod non sequitur quia ad hoc quod aliqua intentio praedicetur de aliquo essentialiter duo requiruntur, scilicet quod habeat illud per se et a se ipso et si alterum deficiat non dicitur essentialiter. Unde propter hoc veritas dicitur essentialiter de Deo quia habet illam per se et a se, haec autem veritas creata sic est vera per se quod tamen non a se, et propter hoc non est vera essentialiter.

Ad ultimum dicendum quod sunt tria genera oppositorum. Quaedam enim sunt quorum utrumque est in potentia sicut sunt potentiae contrariorum quae sunt contrariae secundum quod vult Commentator, libro De somno et vigilia.[47] Quaedam vero sunt quorum utrumque est in actu sicut ista contraria: album et nigrum. Quaedam autem sunt quorum unum est in potentia et aliud in actu sicut frigidum in potentia et calidum in actu. Quando ergo dicitur quod opposita non possunt simul esse in eodem dicendum quod verum est de oppositis primo et secundo modo, non autem tertio modo et sic est in proposito quia creatura habet vanitatem in potentia et veritatem in actu et ideo se compatiuntur in ea veritas et vanitas.

---

47 Averroes, De somno et vigilia Par. (ed. cit. 32ra).

Quaestio 3
Utrum Deus sit immutabilis

Tertio quaeritur utrum Deus sit immutabilis.

Et quod sic videtur: In omni mutabili est aliquid de potentia. Sed Deus est purus actus, ergo etc.

Item fiat argumentum Richardi, De trinitate libro 2, c. 3.

Contra: Augustinus, Super Genesim libro 8: „Spiritus creator movet se sine tempore et loco." Si movet se, ergo mutabilis est.

Item quod fit de non agente agens mutatur saltem ab otio in actum. Sed Deus fit de non agente agens quia de non creante creans, ergo etc. Si tu dicas quod illa mutatio est a parte creaturae tantum, non a parte creantis, contra: De nullo praedicantur opposita nisi propter mutationem sui vel alterius. Sed de Deo praedicantur creare et non creare, ergo vel ipse mutatur vel aliud. Non aliud, probatio: Creare et non creare praedicantur ante omnem mutationem creaturae. De non creare patet, de creare videtur: Prima mutatio creaturae est exitus ad esse. Sed prius per naturam creat Deus quam creatura exeat in esse. Quia enim Deus creat, ideo incipit esse creatura, non econverso, ergo creare est prius et (de) non creare certum est, ergo etc.

Item opposita praedicata non possunt absolute praedicari de aliquo subiecto sine ipsius mutatione. Sed ab aeterno fuit verum dicere „Deus non est homo" et modo verum est dicere „Deus est homo" et ‚homo' et ‚non homo' sunt praedicata absoluta, ergo etc.

Responsio sumatur de scripto. Concedendum enim est quod Deus est immutabilis.

Ad primum dicendum quod Augustinus ibi non accipit motum prout est actus imperfecti sive entis in potentia sicut accipitur 3. Physicorum, sed accipit ibi motum prout dicit actum perfectum qui quidem non est magis perfectus in fine quam in principio ut est vivere, intelligere et huiusmodi. Unde dicitur in commento super 18. Propositionum de causis quod vita est motus.

---

8 De trinitate *om.* T 9 Augustinus: Augustinum T 10 *tr.* se movet T 12 non² *om.* T // *tr.* ergo etc. *ante* quia T 18 per naturam *om.* T 19 esse *om.* T // de *coni., om. codd.*

---

8 Richardus a St.o Victore, De trin. 2, c. 3 (PL 196,903 AB).
9 Augustinus, Super Gen. ad litt. 8, c. 20, n. 39 (PL 34,388).
27 Ibidem.
28 Aristot., Phys. 3, c. 1 (200b12–201a3).
31 Liber de Causis, pr. 17 (ed. cit. 179).

Ad secundum dicendum quod duplex est actio rei, intrinseca et extrinseca sive in se et in effectu. Verbi gratia: Lucere et illuminare in sole. Lucere enim est actio eius in se sive intrinseca, illuminare autem est actio respectu extrinseci sive in effectum. Omne autem illud quod de non agente fit agens actione primo modo dicta mutatur necessario. Unde si sol de non lucente fieret lucens necessario esset mutatus, sed non est necessarium si de non agente fiat agens actione secundo modo dicta. Unde si sol de non illuminante fiat illuminans non necessario mutatur quia si non sit illuminabile non illuminat, apposito autem illuminabili statim illuminat nulla mutatione facta in ipso sed in illuminabili tantum. Sic autem est in proposito. Creare enim est agere in effectum sive respectu extrinseci et ideo si de non creante fit creans non est mutatus sed mutata est creatura. Si autem de non volente creare fieret volens creare tunc esset mutatus quia velle est actus intrinsecus.

Actus ergo dicitur dupliciter, vel ipsa actio quae est in agente vel effectus qui est ab agente. Exitus ab otio in actum primo modo dictum importat mutationem in agente, secundo modo non, sed in suscipiente. Talis est exitus cum Deus de non operante fit operans.

Verumtamen quia difficile videtur ad intelligendum quomodo sine sui mutatione factus sit de non creante creans cum in eo sit tota causa creationis, ideo attende in simili: Esto quod ego vellem et proponerem cras eadem hora facere unam arcam et hoc ordine ut primo unam partem, deinde aliam, tertio coniungere, quarto pingere et ornare vel incisiones facere et immutabiliter esto permanentia in tali voluntate, sic quoque a tempore quo coepi velle usque quo incipiam operari non mutaretur voluntas mea nec etiam in operando, sed solum manus meae. Sed si sola voluntate possem facere, certe de prius non faciente arcam fierem faciens arcam sine aliqua mutatione voluntatis meae. Si ergo ego totus essem voluntas mea, sine aliqua mei mutatione id factum fuisset. Ita per omnia est in Deo quia ab aeterno ipse disposuit creare mundum in illo instanti in quo creavit et immutabiliter permansit in hac voluntate et voluntas eius sola suffecit ad creandum mundum de nihilo et ipse totus est sua voluntas et ideo sine aliqua sui mutatione factum est.

Ad tertium vero quod obicitur quod creare et non creare de Deo praedicantur ante omnem existentiam creaturae dicendum quod falsum est. Creare enim secundum Magistrum, secundo libro Sententiarum, distinctione 1, duo dicit, scilicet voluntatem divinam et iuxta illam voluntatem aliquam creaturam de novo existere. Cum ergo creare haec duo importet propter defectum alterius dicetur Deus non creans, quia ergo ab aeterno non coepit creatura existere, licet

---

31 18: 19 T 37 *tr.* non[2] de BT 43 volente: volens T 52 *tr.* primo ut T 53 et[1]: vel T 55 *tr.* mea voluntas BF 87 *tr.* ibi est[2] T 88 relativum: relatum T

---

65 Petrus Lomb., Sent. 2, d. 1, c. 3, 1. et 2. (ed. cit. 331).

ab aeterno fuerit voluntas divina ut esse inciperet in tempore, propter hoc vere praedicatur de Deo non creare ab aeterno sive ante existentiam creaturae. Creare autem quia utrumque importat, scilicet voluntatem Dei et novam creaturae existentiam, non praedicatur de Deo ante ipsam creaturam sicut volebat illa ratio, et ideo non valet.

Et quod obicitur quod ideo est creatura quia Deus creat, non econverso, ergo creare praedicatur de Deo ante existentiam creaturae, dicendum quod creare in argumento accipitur pro voluntate creandi tantum quando dicitur: Ideo creatura est quia Deus creat, quia sensus est: Ideo est creatura quia Deus vult creare. Et hoc modo accipiendo verum est dicere quod Deus fuit creans ante existentiam creaturae quia habuit ab aeterno voluntatem creandi in tempore, et eius contradictoria est falsa, scilicet non fuit creans ab aeterno, id est non habuit ab aeterno voluntatem creandi. Sed accipiendo isto modo creare non dicit totum illud quod importat creare sicut dictum est.

Ad ultimum dicendum quod est praedicatio per inhaerentiam, per identitatem et per unionem. Quando autem dicitur quod haec est vera: Deus est homo, ibi est praedicatio per unionem et in tali praedicatione praedicatum non est absolutum, sed relatum. Quando autem dicitur quod haec aliquando fuit vera: Deus non est homo, li ‚homo' est ibi praedicatum absolutum. Sed praedicatum absolutum et relativum non opponuntur et propter hoc non valet argumentum.

Quaestio 4
Utrum aliqua creatura sit immutabilis

Quarto quaeritur utrum aliqua creatura sit immutabilis.

Et videtur quod non: Avicenna in sua Metaphysica, tractatu 6, c. 2, dicit quod omne creatum indiget datore sui esse semper et incessanter quamdiu habuit esse. Sed hoc non est nisi ratione suae mutabilitatis, ergo etc.

Contra: Non est nisi triplex mutatio. Quaedam quae est ab ente in ens quae est secundum accidens ut cum de albo fit nigrum et haec proprie vocatur variatio. Sed est alia quae est ab ente simpliciter in ens in potentia vel in ens secundum quid et haec est secundum formam substantialem et vocatur proprie corruptio. Est et tertia quae est ab ente in simpliciter non ens et haec est secundum totam rei substantiam et vocatur annihilatio sive magis communiter versio secundum Damascenum, libro 1, c. 3. Secundum autem quamlibet istarum mutationum videtur quod aliqua creatura sit immutabilis.

Primo videtur de variatione. Auctor 6 Principiorum dicit quod forma est in simplici et invariabili essentia consistens, ergo etc.

Item videtur de corruptione secundum Philosophum: Omne quod corrumpitur corrumpitur per contrarietatem. Sed multa sunt quae nec habent contrarium nec componuntur ex contrariis sicut corpora superiora, ergo etc.

Item corruptio est ab ente in aliquid prius ens in potentia. Sed principia nihil habent prius in potentia, ergo etc.

Item de versione videtur: In versione fit transitus ab ente in non ens simpliciter. Inter ens autem et non ens est infinita distantia. Sed inter extrema infinite distantia non potest fieri mutatio nisi per virtutem infinitam. Nulla autem creatura est virtutis infinitae, ergo nulla creatura de se et per se est vertibilis in nihil.

Item multae sunt creaturae quae numquam vertuntur in nihilum, ergo aut hoc habent ex natura sua aut ex gratia. Non ex gratia, probatio: Si enim essent invertibiles per gratiam, oporteret iterum illam gratiam esse invertibilem. Aut ergo ex se et tunc habeo propositum, aut per aliam gratiam et tunc est processus in infinitum et tunc sistendum est in primo.

Responsio ad istam quaestionem sumatur de scripto.

Ad primum quod forma est invariabilis etc., dicendum quod forma dupliciter potest considerari, vel in se et sic non habet simpliciter esse sed secundum quid et hoc modo non loquimur de creatura modo, aut prout est in composito et hoc

---

6 Avicenna, Met. tr. 6, c. 2 (ed. cit. 303s).
15 Johannes Dam., De fide Orth. 1, c. 3, 2. (ed. cit. 16s).
17 Gilbertus Porretanus, De 6 Prin. (PL 188,1257 C).

modo est variabilis. Primo modo loquitur ille auctor de forma, non secundo modo.

Vel aliter et melius dicendum quod forma est invariabilis sicut subiectum variationis, sed tamen est variabilis sicut illud quod abicitur per variationem.

Argumenta quae probant quod aliqua sunt incorruptibilia sunt concedenda eo modo quo dicitur in scripto in solutione principali.

Ad primum de versione dicendum quod mutatio versionis non est ab aliqua potentia sed a defectu et privatione virtutis et quia in creatura finita potest esse privatio virtutis infinita ideo bene possibile est quod illam distantiam infinitam pertranseat per se creatura finita. Unde dicit Commentator in fine De substantia orbis quod in terra est privatio infinita quia quies eius infinita, scilicet duratione quae est privatio motus, est ex defectu virtutis moventis.

Item nota quod ista versio creaturae in nihilum potest dici naturalis quia est per privationem vel defectum sicut dictum est. Natura autem quodammodo dicitur de privatione secundum Commentatorem super illud 2. Physicorum: „Natura igitur est creatio". Forte intendit quod natura dicitur duobus modis, de habitu et de privatione existente in prima materia. Ista enim privatio non est privatio simpliciter, immo est sicut forma materiae.

Ad ultimum dicendum quod res habent gratuita Dei influentia ut non vertantur in nihilum. Illa autem influentia non conservantur in esse per aliam influentiam quia est in continuo fluxu et fieri et non in facto esse. Unde non indiget conservatione sui esse completi sive permanentis, quod numquam habet quia solum est in fieri et continuo fluxu sicut dictum est.

Vel potest dici quod res non conservantur per aliquam influentiam creatam, sed sicut per divinam voluntatem in esse producuntur, ita per eandem voluntatem sine aliquo influxu in esse conservantur. Unde si ponatur aqua in vase quadrato statim recipit figuram quadrangularem ex vase. Ad conservationem autem istius figurae in aqua non requiritur continuus influxus ipsius vasis super illam figuram primo receptam, sed sufficit permanentia figurae quadrangularis ipsius vasis. A simili dico quod non est necessarius continuus influxus ipsius primae causae super res ut conserventer in esse, sed sufficit illa voluntas per quam primo esse acceperunt, scilicet voluntas Dei.

---

45 *tr.* bene *p.* est T 51 Natura *corr. ex* Averr. *et* Arist. *cum cod.* Avignon, nata *codd.* 53 enim *om.* T 60 res *tr. p.* conservantur BF // influentiam creatam *tr.* T 62 sine . . . influxu *om.* B // influxu: fluxu F 62–3 aqua *tr. p.* quadrato T 63 quadrangularem *om.* T 64 aqua: vase T 65 primo: poni T

---

47 Averroes, De subst. orbis c. 5 (ed. cit. 11ra B).

51 Averroes, In Phys. Arist. 2, t. 15 (ed. cit. 53va); Aristot., Phys. 2, c. 1 (193b18).

Pars 2

Quaestio 1
Utrum Deus sit simplex

„Eademque sola" etc. Primo quaeritur utrum Deus sit simplex. Et quod non videtur quia haec est vera: Deus est ens. Aut ergo aliquo addito aut nullo addito. Si nullo addito, ergo est ens commune et praedicatur de omnibus sive de omni ente et non est simplex. Si aliquo addito, ergo non est simplex, ergo etc.

Item Deus est infinitus. Sed ‚infinitus' dicit quantitatem, ergo est quantus. Sed omne quantum divisibile et nullum divisibile simplex, ergo etc.

Item Deus est maior omni creatura, ergo excellit omnem creaturam. Tunc arguo: Omne excellens aliud dividitur in duo quorum unum est id quod excellit et illud per quod sive in quo excellit sicut dicitur 4. Physicorum. Verbi gratia: Quaternarius excellit ternarium per unitatem, ergo quaternarius divisibilis est in tria et unitatem. Sed Deus excellit omnem creaturam, ergo divisibilis est, ergo etc.

Contra: Omne compositum est novum secundum Commentatorem, Super 11, et posterius suis componentibus. Sed non est Deus recens cum sit aeternus, ergo etc.

Item Richardus, libro 1, c. 20: „Deo est tribuendum quicquid melius est." Sed simplicitas est melior secundum Anselmum, De incarnatione verbi, c. 5, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod Deus est simplex in fine totius simplicitatis cui non obstat pluralitas personarum quia quanto aliquid est simplicius tanto in pluribus reperitur. In pluribus enim reperitur forma generis generalissimi quam subalterni et subalterni quam speciei. Hae autem formae ratione suae simplicitatis reperiuntur in multis et quanto simpliciores tanto in pluribus.

Sed in hoc deficiunt a simplicitate quod in illis pluribus multiplicantur. Cum ergo essentia divina sit in pluribus suppositis non multiplicata, arcem tenet totius simplicitatis.

---

8 addito² *om.* T 9 addito *om.* T // omnibus: pluribus BF 11 infinitus²: infinitum T
14 dividitur: dicitur BF // duo . . . id: illud BF 15 et: in *add.* BF 17–8 est . . . etc. *om.* T 32 esse: omne T 33 illud: id T 34 fit: fiat T // sic: tale T // competit: convenit T

---

15 Aristot., Phys. 4, c. 8 (215b16–8).
19 Averroes, In Met. 12, t. 39 (322vb K).
22 Richardus a St.o Victore, De trin. 1, c. 20 (PL 196,900 A).
23 Anselmus, De inc. verbi c. 4 (ed. cit. 17).

Ad primum in oppositum dicendum quod esse ens nullo addito dicitur dupliciter, aut illud de cuius ratione est ut nihil sibi addatur et tale non potest esse commune quia omne commune salvatur si sibi fit additio et sic competit Deo, aut ita quod non sit de ratione eius ut sibi fiat additio vel non fiat et sic ens commune est cui non fit additio. De intellectu enim entis communis non est ista conditio sine additione. Consimiliter animal est sine ratione et asinus sine ratione.

Ad secundum dicendum quod cum dicitur Deus infinitus esse praedicatur simplex essentia et connotatur effectus in creatura, scilicet quod suae potentiae non est determinatum quantum possit in creatura. Unde in illo effectu connotato cadit partibilitas importata per hoc quod dico ‚infinitus'. Vel si dicatur de infinitate essentiae, tunc illa partibilitas attenditur in locis vel essentiis aliis quae ei non possunt adaequari.

Ad tertium dicendum quod Deus dicitur maior omni creatura magnitudine virtutis quae consistit in simplicitate et unitate. Unde omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata, unde talis maioritas magis concludit indivisibilitatem quam divisibilitatem.

---

38 esse *om.* BF 44 *tr.* dicitur Deus BF 45 unitate: unione BF

Quaestio 2
Utrum aliqua creatura sit simplex

Secundo quaeritur utrum aliqua creatura sit simplex.

Et videtur quod non: Boethius, De trinitate, 2. libro: in omni eo quod est, est reperire hoc et hoc, et ex hoc accipitur illa propositio communis quod in omni eo quod est citra primum, est reperire quo est et quod est, ergo etc.

Item simplicitas est condicio nobilis. Sed quandocumque est aliqua condicio nobilis in causa et causato, nobiliori modo est in causa quam in causato. Si ergo simplicitas est in creatore et in creatura, nobiliori modo est in creatore, ergo creatura deficit a vera simplicitate, ergo cadit in aliquam compositionem.

Item omnis creatura habet esse, alioquim nondum est creatura. Sed esse creaturae non est ipsa, ergo habet aliquid quod ipsa non est, ergo non est simplex. Probatio minoris: Convenit intelligere unum sine alio ut dicit Anselmus et manifestum est quod convenit intelligere domum et non intelligere domum esse et sic de aliis.

Contra: Forma est compositioni contingens simplici et invariabili essentia consistens.

Item de ista creatura potest dici quod est simplex vel composita. Si simplex, habeo propositum. Si composita, ergo divisibilis saltem secundum intellectum. Dividatur ergo per intellectum. Tunc quaero de altera parte dividentium, aut est simplex aut composita. Si simplex, habeo propositum. Si composita, adhuc dividatur et sic vel erit abire in infinitum vel devenire tandem ad aliquid simplex vel aliqua simplicia utpote principia. Si tu dicas quod principia non sunt simplicia quia habent habitudinem ad aliud concreatum quia sunt ab alio, contra: Quod est extrinsecum rei non facit compositionem in ipsa. Sed agens est extrinsecum, ergo etc. Si tu dicas quod componuntur ex sua natura et habitudinibus quibus referuntur ad Deum vel ad aliquid aliud cum quo componuntur, quaeritur de illis habitudinibus utrum sint res vel non. Si non, non faciunt compositionem. Si sic, illae habitudines sive relationes non referuntur aliis relationibus sed se ipsis, ut

---

6 Et *om.* T 7 ex hoc[3]: inde T 9–10 *tr.* nobilis condicio[2] BF 10 in[3] *om.* T 16 intelligere[2] *om.* T 18–9 et . . . consistens: etc. T 20 ista: hac T 23–4 adhuc dividatur: tunc quaeratur de illa T 24 vel[1] *om.* T 27 *tr.* rei extrinsecum[1] T 32 *tr.* sua Meta-

---

6 Boethius, De trin. c. 2 (PL 64,1250 C).
15 Anselmus, Prosl. c. 2 (ed. cit. 101).
19 Gilbertus Porretanus, De 6 Prin. (PL 188,1257 C).
25 Thomas Aq., In Sent. 1, d. 8, q. 5, a. 1, sol.

dicit Avicenna in Metaphysica sua, capitulo De relatione. Ergo de necessitate venietur ad aliquid quod non est compositum.

Respondeo ut mihi videtur: Omne quod procedit a Deo in diversitate essentiae deficit a simplicitate eius, nec propter hoc tamen oportet quod incidat in aliquam compositionem, sicut etiam creatura omnis deficit a summa bonitate, nec tamen oportet quod incidat in aliquam malitiam. Ideo notandum quod creatura est sub duplici differentia. Quaedam est quae habet esse completum in se, sicut homo et huiusmodi et talis creatura habet compositionem ex esse et quod est sive ex quidditate sua et ex esse suo quia haec in solo Deo sunt idem. Est et alia creatura quae non habet esse absolute in se ut materia prima et forma omnis et universale – nihil enim creatum habet esse in actu nisi quod est hoc aliquid – et talis creatura deficit a simplicitate primi, non tamen ita quod sit composita, et defectus iste a simplicitate prima cognoscitur ex duobus, scilicet ex divisibilitate et componibilitate. Materia enim prima est divisibilis in potentia, forma et universale sunt divisibilia per accidens.

Item haec omnia sunt componibilia aliis vel alia ipsis.

Concedo ergo quod aliqua creatura simplex est quamvis a simplicitate divina plurimum deficiens.

Ad primum in oppositum dicendum quod verbum Boethii intelligitur in creaturis quae habent esse completum quae sunt in se hoc aliquid.

Ad secundum dicendum quod quamvis simplicitas sit condicio nobilis, potest tamen convenire creaturae, non tamen aeque nobiliter sicut creatori quia Deus est ita simplex quod nulli alii componibilis, illae creaturae simplices de quibus loquimur sunt aliis componibiles et ita non sunt aeque simplices.

Ad ultimum dicendum quod quando sumuntur simplicia, non habent esse nisi in intellectu.

---

physica T 33 aliquid: id T 34 mihi *om.* T 36 etiam *om.* T 37 incidat: cadat T // aliquam *om.* T 40 sua *om.* T // ex² *om.* T // et² *om.* T 42 creatum: causatum T 44 defectus: deficiens BF 50 in . . . dicendum: dicendum in contrarium T 54 componibilis: est *add.* BF 55 sunt² *om.* T

---

32 Avicenna, Met. tr. 3, c. 10 (ed. cit. 180).

Quaestio 3
Utrum anima rationalis sit composita ex materia et forma

Tertio quaeritur utrum anima rationalis sit composita ex materia et forma.

Et videtur quod sic: Nullum mutabile est simplex quia ibi est quod abicitur et a quo abicitur. Sed anima est mutabilis ut a tristitia in gaudium, ergo anima non est simplex. Sed ubi est mutatio, ibi est principium mutationis. Hoc autem est materia, ergo in anima est materia et forma constat, ergo etc.

Item anima est subiectum multarum passionum. Sed sicut dicit Boethius, De trinitate c. 3: Nulla mere forma potest accidentibus subici et ibidem dicit quod forma non suscipit accidentia quia non habent esse nisi in materia subiecta, ergo anima non est sola forma, ergo habet materiam.

Contra: Boethius, De duabus naturis et una persona Christi: „Omnis natura incorporeae substantiae nullo materiae fundamento innititur." Sed anima est natura incorporeae substantiae, ergo etc.

Item 3. De anima dicit Philosophus loquens de intellectu rationali quod nec est corporeus nec virtus in corpore nec mixtum cum materia omnino, et si sic, ergo etc.

Item anima totaliter creatur, ergo idem bis creatur, scilicet materia in hac et in alia cum materia sit una numero quia solus actus dividit, 7. Metaphysicae.

Responsio: Quidam volunt dicere quod anima non est composita nec in ipsa est reperire materiam aliquam.

Et si obiciatur eis illud Philosophi, 11. Metaphysicae: ‚Omne quod est pluries secundum numerum et unum specie est compositum", ergo anima est composita, respondent quod anima individuatur ex coniunctione sui cum corpore et per illam impressionem quam recipit a corpore remanet etiam ipsa anima individuum separata a corpore.

Et ponunt exemplum de cera et sigillo quod quando cera recipit formam ex sigillo destructo sigillo non propter hoc destruitur impressio illius formae. Haec autem positio non videtur posse stare quia destructa causa immediata destruitur

---

7 ut *om.* T // anima[2] *om.* T 8 est[3] *om.* T // Hoc *coni.*, haec *codd.* // est[4] *om.* T 10 Sed . . . Boethius: secundum Boethium T 11 3: 23 T 17 dicit: loquens T // loquens *om.* T // rationali: dicit *add.* T 24 illud: id T 27 etiam: in T 31 videtur posse: pot-

---

10 Boethius, De trin. c. 2 (PL 64,1250 D).
14 Boethius, De duab. nat. c. 6 (PL 64,1350 B).
17 Aristot., De anima 3, c. 4 (429a24s).
21 Aristot., Met. 7, c. 13 (1039a7).
24 Aristot., Met. 12, c. 8 (1074a31–4).

et eius effectus. Unde si corpus est causa proxima et immediata individuationis animae, ergo non remanebit individuum separata a corpore.

Praeterea exemplum non valet quia causa immediata permanentiae impressionis sigilli in cera est siccitas ipsius cerae quae non permittit partes eius currere ad unam superficiem. Oportet ergo quod individuatio animae sit per aliquid sui, non per aliquid quod sit accidentale quia nec per accidens proprium, quia illud est convertibile cum sua specie et adeo communicabile sicut sua species, nec per commune quia per ipsum nullo modo posset contrahi species sive forma speciei. Habet ergo fieri individuatio animae per aliquid essentiale. Non per formam, ergo per materiam quod quidem concedendum est.

Praeterea anima rationalis saltem habet compositionem quae est ex actu existendi in potentia ad non esse propter quam potentiam mutabilis est, sed constat quod haec mutabilitas est a materia, unde omnis creatura per se subsistens composita est ex materia et forma.

Nota tamen quod triplex est materia: Una est cum situ et motu et ista est physica, alia cum situ, non tamen cum motu et haec est mathematica, tertia sine motu et situ et haec est metaphysica et hanc habet angelus et anima quae revera, licet sit alia natura a forma animae vel angeli, tamen propter eius maximae puritatis simplicitatem respectu aliarum materiarum et perfectam penetrationem a forma in constitutione animae vel angeli ita coit totum in unum cum forma ut non videatur esse alia natura a sua forma.

Et propterea ponitur a multis tam anima quam angelus simplicis essentiae et non compositae ex materia et forma.

Concedendum est ergo sine aliqua dubitatione quod anima est composita ex materia et forma. Unde Isidorus, De summo bono c. 1, dicit quod omne mutabile habet materiam et quia anima mutabilis est, ideo necessario habet materiam partem sui.

Ad illud quod obicitur in contrarium de Boethio dicendum quod ipse loquitur de materia physica quae est subiectum generationis et corruptionis.

Eodem modo dicendum est ad illud Philosophi quando dicit quod intellectus non est mixtus cum materia omnino, quod ipse loquitur de materia physica.

Ad ultimum dicendum quod eadem materia non bis creatur quia non est eadem numero in ista anima et alia. Et quod dicitur quod solus actus dividit non facit ad propositum. Non enim intelligit Philosophus quod solus actus dividat

---

est T // *tr.* causa immediata destructa T 32 et[1] *om.* T 34 permanentiae: permanentiae *add. (ditt.)* T 35 ipsius *om.* T // eius *om.* T 37 quod sit *om.* T 39 ipsum: illud T 46 est[2]: est *add. (ditt.)* BF 47 non tamen cum[2]: et sine BF 48 est *om.* T 53 *tr.* essentiae simplicis BF // et[2] *om.* T 55 est[1] *om.* T // quod . . . composita: animam esse compositam T 59 in contrarium *om.* T // ipse *om.* T 61 est *om.* T 62 quod . . . physica

---

56 Isidorus Hisp., Sent. 1, c. 1, n. 3 (PL 83,339 A).

aliqua inter se cum divisio individualis sit per materiam, sed ad componendum aliquod totum. Unde praemittit Philosophus: „Ex duobus enim ut multis in actu non fit unum in actu." Et postea subdit: „Actus enim dividit."

Nota hic quasdam rationes quibus ostenditur quod iam dictum est, scilicet animam rationalem esse compositam ex materia et forma. Prima est talis: Omne proprium significatur per modum aptitudinis ut dicit Philosophus in Topicis, ubi vult quod qui assignat proprium per modum actus male assignat. Sed aptitudo attribuitur materiae sicut actus formae, ergo proprium attribuitur materiae.

Sed constat quod animae est aliquid proprium cum sit in specie et quaelibet species habet proprium, ergo etc. Et signum ad hoc est quod proprium est a materia quia unius rei unica est definitio quia definitio est per formam universalem quae est unica unius rei. Sed unius rei possunt esse plura propria propter diversitates ipsius materiae quia haec est condicio materiae plures habere diversitates, et ideo unius speciei plura sunt propria sed una definitio et quanto materia rei recipit plures diversitates plura habebit propria. Unde cum homo plures habeat diversitates ex parte materiae, plura habet propria, bruta vero pauciora, adhuc corpora caelestia pauciora, intelligentiae vero et animae propter minimam suae materiae diversitatem unum et solum habebunt proprium et proprium substantiae, scilicet susceptibile contrariorum.

Arguitur autem ex hoc ultimo sic: Anima habet proprium cum substantia, sed proprium est a parte materiae, ergo habet materiam.

Item forma generis generalissimi est pars cuiuslibet formae posterioris et est in qualibet, sed non habet esse extra intellectum nisi in materia, ergo omnis forma posterior existens extra intellectum est forma materialis. Sed anima, licet intelligat, potest tamen esse, licet non intelligatur. Non enim habet inde esse quod intelligitur sicut nec lapis. Intelligo enim animam Antichristi quae nondum est.

Item substantia quae est genus generalissimum est composita ex materia et forma, ergo quae sunt in genere habent hanc compositionem. Primum patet quia secundum Philosophum, 10. Metaphysicae, quorum est genus idem, est eadem materia.

---

om. T 67 enim . . . multis *om.* T 69 hic *om.* T // quod . . . scilicet *om.* T 70 rationalem *om.* T // talis *om.* T 71 ut . . . Philosophus: secundum Philosophum T 75 ad . . . est[1] *om.* T // est[2]: sit T 76 materia: est *add.* T // unica est[1] *tr.* T 80 recipit plures *tr.* T 82 vero: autem T 83 suae materiae *tr.* T // habebunt: habebit T 89 forma[2] *om.* T 93 Item: ista *add.* T 94 compositionem: istam *add.* T 101 autem *om.* T 105 et speciei: sed species BF 114 et *om.* T // illud: id T

---

67 Aristot., Met. 7, c. 13 (1039a4s).
68 Cf. 21.
71 Aristot., Top. 5, c. 6 (135b27–136a4).
95 Aristot., Met. 10, c. 3 (1054b28s).

Item universale supponit compositionem in eo pro quo distribuitur, quod non contingeret nisi esset compositum.

Item sicut substantiae corporeae respondet materia extensibilis, sic simplici substantiae simplex materia quod videtur velle Philosophus in 2. Metaphysicae, ibi: „Quoniam autem in fundamento" etc., ubi vult quod forma generalissimi primo adveniat materiae, ex quo videtur quod ipsi per se respondet materia.

Item substantia dividitur in corpoream et incorpoream, ergo non est pure forma quia talis non praedicatur de substantia corporea. Praeterea communitas generis stat in specie et speciei in individuo. Prima contrahitur per differentiam, secunda per materiam.

Item differentia essentialis animae ad alias formas substantiales est quod cum aliae sint actus, tantum anima est aliquid actu praeter hoc quod est actus, ergo habet propriam individuationem a propriis principiis, non ab eo cuius est actus. Prima patet. Cum enim anima moveat corpus non potest esse forma tantum, sed necesse est quod habeat formam partem sui per quam agit, quod patet sic: Omne agens cuius actio non est a sua substantia est agens non per se totum, sed per aliquid sui. Sed omnis agentis praeter Deum est actio non sua substantia, ergo omne agens praeter Deum agit per aliquod sui et non per se totum. Sed illud per quod est actio in unoquoque est forma, ergo omne agens praeter Deum habet formam partem sui cui respondet aliquid quod est materia. Anima ergo, si est agens et movens, habet in se istas duas naturas.

---

100 Aristot., Met. 1, c. 8 (989b6). Cf. Averroes, In Met. 1, t. 17 (ed. cit. 14vb K).

Quaestio 4
Utrum anima sensitiva sit composita ex materia et forma

Quarto quaeritur utrum anima sensitiva sit composita ex materia et forma.

Et quod sic videtur: Omne movens habet aliquid actu quod non habet mobile. Sed forma quae hoc quod est solum est actus materiae, nihil habet actu quod non habet materia, ergo talis forma non potest movere materiam cuius est actus. Minor patet quia si talis forma aliquam actualitatem haberet quam non habet materia, tunc secundum illam actualitatem non est actus materiae et tunc ipsa est aliquid praeter hoc quod est actus materiae quod est contra hypothesim. Patet ergo quod forma motiva materiae alicuius non solum oportet dividi a materia in ratione formae, sed secundum subiectum. Verbi gratia: Igneitas non movet materiam cuius est actus, sed materiam aeris in qua nondum est. Existente enim forma ignis in materia iam amplius non est motus, 1. De generatione.

Item anima est movens et agens antequam sit actus corporis, ergo est aliquid in se praeter hoc quod est actus illius, cum omne efficiens sit in actu et non in potentia. Sed probat Philosophus in libro De animalibus quod operationes quae sunt seminibus sicut nutriri et augmentari et formatio membrorum non sunt a virtute naturali, sed a virtute animae quia nondum est actus corporis, sed est sicut artifex. Unde in libro 2. De anima quod anima se habet ad corpus sicut nauta ad navem. Unde sicut nauta primo sibi facit navem, non in ratione nautae, sed in ratione artificis, et postmodum fit ipse nauta quasi actus navis cum perfecta fuerit, similiter est de anima. Unde dicit ipse Philosophus quod corpus est organum animae. Sicut igitur artifex est aliquid actu praeter hoc quod est actus organi, ita anima est actu aliquid praeter hoc quod est actus corporis. Sic autem patet differentia animae ad alias formas per naturam motus.

Item forma quae solum est actus materiae in perficiendo totum perficit omnes partes consimili ratione. Sed anima non sic perficit totum vel partem ratione consimili. Nulla enim pars animalis est animal, ergo etc. Maior patet sic:

---

5 Quarto *om.* T 9 aliquam actualitatem *tr.* T 11 hoc: id T 18 in libro *om.* T 19 sunt[2]: est T // a: in BF 20 sed[1] a virtute[2] *om.* T 22 sibi *tr. p.* navem[2] T 23–4 perfecta fuerit *tr.* T 24 ipse *om.* T 25 igitur *om.* T 26 actu aliquid *tr.* T 27 differentia: processus BF // animae: sensitivae (*om.* B) et differentia BF // naturam: materiam BF

---

15 Aristot., De gen. et corr. 1, c. 4 (322a13–6).
18 Aristot., De gen. an. 2, c. 1 (734b19–30; 735a4–26 et passim).
21 Aristot., De anima 2, c. 1 (413a8–9). Cf. c. 4 (415b7–15).
24 Aristot., De anima 1, c. 3 (407b26; 415b18s).

Materia secundum se est eiusdem potentiae et appetitus in parte et in toto, ergo si adveniat forma quae solum est esse materiae eadem ratione perficiet totum et partem. Verbi gratia: Cum quaelibet pars materiae sit aeque possibilis ad igneitatem, sicut tota perficitur igneitate ita quaelibet eius pars eadem ratione.

Item omnis forma quae solum hoc quod est est esse materiae, habet solum individuationem a materia et quod perficitur a tali forma simpliciter habet individuationem a materia. Sed nihil perfectum habet solum individuationem a materia, ergo anima non solum hoc quod est est esse materiae. Probatio minoris: Individuatio quae est ex materia est in hoc quod aliquid ab aliquo divisum est secundum naturam et in se indivisum est secundum materiam sicut hic ignis unus est quia discontinuatur ab alio igne et in suis partibus non discontinuatur. Hanc individuationem habet animal, est enim divisum ab alio et in sua materia indivisum. Sed praeter hanc individuationem habet aliam quae debetur ipsi formae per quam est dicere quod totum animal est animal et nulla pars eius est animal.

Ex his omnibus patet quod anima est hoc aliquid in se praeter hoc quod est actus corporis habens propriam individuationem per sua principia, materiam et formam.

Contra: Secundum Philosophum, libro 2. De anima, anima est forma corporis. Aut ergo per suam materiam et hoc impossibile quia haec materia aut est sensibilis et tunc non est actus corporis, aut intelligibilis et tunc cum non sit intelligibilis sicut linea est materia curvi quae est forma – talis enim est mathematica a qua non abstrahitur – erit ergo intelligibilis quae nullo modo forma est cuiusmodi est principium individuationis. Sed talis materia nullo modo est actus. Quod si per formam, ergo una forma perficit duas materias, ergo anima materiam non habet partem sui.

Item materia corporis habet partem extra partem potentia, non actu, forma vero eam perficiens actualiter facit partem extra partem. Sed forma incorporea hoc non facit, ergo nullam habet convenientiam cum materia corporali ut educat eam de potentia ad actum.

Item omne compositum habet esse. Si ergo anima composita est et ulterius homo est compositus ex corpore et anima, ergo in homine cadit duplex esse quod est impossibile cum unius non sit nisi unicum esse.

Item quod habet esse in se completum non unitur alteri nisi accidentaliter. Si ergo anima haberet in se tale esse quale est compositi, non uniretur corpori nisi accidentaliter nec fieret unum nisi per accidens.

---

31 in² *om.* T 35 est² *om.* BF 38 est² *om.* BF 39 est² *om.* T 42–4 in . . . totum *om.* (*mg.*?) T 57 Sed *om.* T 60 omne: esse BF 61 est *om.* BF 64 haberet . . . non *om.* T 64–5 uniretur . . . nec: accidentaliter corpori uniretur non T 65 unum nisi *tr.* T 66 ego *om.* T 68 cum: est *add.* BF 68–9 ista anima *tr.* T 73 aliam: illam BF

---

48 Aristot., De anima 2, c. 1 (412a19s).

Item ego suppono quod anima sensitiva educitur de corpore. Si ergo habet materiam, aliquid materiae huius corporis cedit in illam animam, ergo illud corpus est minus secundum substantiam quam prius fuit et sic cum educta ista anima ab hoc corpore adhuc remaneat in eo potentia ad aliam animam, contingeret ipsum totum consumi.

Item illa materia quandoque habuit formam corporis, ergo ratio seminalis ad illam semper remanet quia non corrumpitur in nihil nec eadem numero transfertur ad aliam materiam cum sit natura formalis et sic numeretur numero eorum in quibus est, ergo de spiritu potest fieri corpus.

Respondeo: Aliqui firmiter tenent propter rationes primas quod anima sensitiva est composita ex materia et forma. Hoc etiam dicunt de vegetativa et respondent ad rationes in oppositum.

Ad primam rationem quod tunc anima non potest esse actus corporis dicendum quod anima non potest esse prima perfectio materiae corporalis, sed cum corpus sit actu, ipsum est habens vitam in potentia et respectu talis potentiae est anima actus eius. Unde erit anima perfectio corporis physici potentia vitam habentis secundum Philosophum, libro 2. De anima, ubi vult quod cum perfectio sit duobus modis – „uno modo sicut scientia existens in sciente quando non utitur sua scientia, alio modo sicut scientia existens in sciente quando utitur ea" – anima est perfectio sicut „scientia existens in sciente quando non utitur ea", „non tamen est similis ignorantiae in non sciente" ut dicit Commentator. Et illud patet ex dictis ibidem: Anima non est perfectio quae sit semper cum suo actu, sed perfectio corporis inquantum corpus est semper cum suo actu, ergo non est perfectio potentiae ad corporeitatem, sed potentiae ad vitam.

Si quaeras: Cum anima sit substantia in se, quid est quod ponitur forma corporis ut vult Aristoteles – dividit enim substantiam et dicit animam esse formam, corpus materiam, animal ex utroque compositam substantiam –?, respondeo: In 2. libro De anima non quaerit Philosophus quid sit anima in se sed in comparatione ad animatum. Quia ergo supponit quod est aliquid animati tamquam de substantia eius, quaerit quid est eius et ostendit quod est substantia ut forma et actus, non ut materia. Sed corpus physicum est materia proxima animati, anima igitur in se est substantia et in praedicamento substantiae. Et praeter hoc habet essentialem comparationem ad corpus secundum quam definitur quod est actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis. Et praeterea cum corpus naturale ut ignis et aer sit perfectum primis formis

78 rationem: dicunt T 81 erit: dicitur T 84 scientia[1]: et *add.* BF 85 sicut: ut T 87 non: vero T // sit semper *tr.* T 91–2 esse formam *tr.* BF 99 organici: et *add.* BF 100 praeterea *corr. cum* Avignon, prima *codd.* 101 propinquioribus: corpus natu-

82 Ibid. (412a19–22; 27s; b5s).
86 Averroes, In De anima 2, c. 1, t. 5 (ed. cit. 50v–51r).
87 Ibid. (51r).

naturalibus et propinquioribus materiae, divisibile est tali modo quod unaquaeque pars est eiusdem perfectionis cum toto et ex hac divisibilitate est corpus naturale potentia respectu illius formae quae facit illud corpus indivisibile, id est quod non sit eiusdem perfectionis in toto et in parte. Talis autem forma solum est anima, nulla enim pars animalis est animal, animal ergo non solum individuationem habet a materia et quod sit individuum in se secundum materiam et divisum ab aliis, sed etiam habet individuationem a forma. Est enim indivisum in se per formam cum nulla pars eius sit eiusdem nominationis cum toto. Oportuit ergo formam talem habere in se aliam causam individuationis.

Eodem modo dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum quod licet anima sit substantia in se, habet tamen essentialem comparationem ad corpus et in hac consideratione est actus corporis organici physici ut dictum est et sic dat esse corpori et non respondet ei esse per se, sed ipsi composito ex corpore et anima. Verumtamen non est inconveniens unius esse esse duplex esse et duplicem perfectionem. Sic dicimus quod elementa perficiuntur per duas formas, unam activam, reliquam passivam nec complerentur per unam tantum, et est duplex perfectio per duplex esse, activi et passivi quae necessario sunt in elemento, non dico propter rationem activi et passivi, sed propter esse quod subest his rationibus.

Ad quartum dicendum quod verum est de esse illius quod non dependet sicut est de his quae habent esse absolutum. Anima non sic, licet sit in se substantia propter essentialem comparationem ad corpus ut dictum est. Et praeterea licet corpus habeat quoddam esse in genere corporis, ut tamen respondet animae non habet esse per se nisi aequivoce ut habetur 2. De anima. Unde essentiale est corpori uniri animae tamquam suo perfectibili, corpori dico naturali, habenti vitam in potentia.

Ad quintum dicendum quod ratio seminalis ad animam cum movetur ab agente extra potest multiplicare materiam eius de quo educitur et illa materia de novo multiplicata cedit in substantiam animae et compositionem eiusdem et ita materia corporis de quo educitur non minuitur et quando corrumpitur anima sensitiva, revertitur materia eius ad materiam unde per multiplicationem sumpta fuit sine eius augmentatione. Dicunt enim quod ista est natura eorum quae educuntur per multiplicationem quod revertuntur ad ea unde multiplicantur sine eorum augmentatione. Unde si radii solares emanarent a sole non per multiplicationem formae sed etiam materiae – secundum opinionem illorum qui dicunt

rale potentia respectu illius formae *add.* T // divisibile: divisibilis T 102 est[1] *tr. p.* perfectionis T 104 in[2] *om.* T 106 et: ut T 107 etiam *tr. p.* habet T 108 eius *om.* T 115 esse[1] *om.* BF // et: sicut BF 116 nec: cum BF 121 in se substantia: substantia in se BF 129 substantiam animae *tr.* T 133 educuntur per multiplicationem: per multiplicationem educuntur (dicuntur F) BF // multiplicantur: multiplicatur BF 136 est *om.*

124 Aristot., De anima 2, c. 1 (412a19–22).

quod lumen in medio non est intentio solis – si reverterentur ad solem, non esset luminis solis augmentatio.

Ad ultimum dicendum quod materia illa quae cedit in compositionem animae numquam fuit sub forma corporis cum sit per multiplicationem educta in esse, unde illa ratio falsum supponit.

Si quis vellet opinionem aliam tenere quae magis communis est, habet necessario respondere ad argumenta alterius partis.

FT // solis: solum BF 139 numquam: nusquam T 140 illa ratio *tr.* T // falsum supponit *tr.* BF 141 opinionem aliam *tr.* T 141–2 quae . . . necessario *om.* T 142 respondere: respondeat T // alterius partis *om.* T

Quaestio 5
Utrum anima sive rationalis sive sensitiva sit in qualibet parte corporis tota

Consequenter quaeritur utrum anima sive rationalis sive sensitiva sit in qualibet parte corporis tota.

Et videtur quod sic: Tota sentit ubique in corpore ut habetur in littera, et non sentit nisi ubi est, ergo etc. Si tu dicas quod tunc esset in caelo quia sentit in caelo secundum Augustinum, Ad Volusianum, non valet quia Augustinus non intendit nisi quod sentit quod est in caelo.

Item anima simul movet partes corporis maxime distantes. Sed movens et motum simul sunt, ergo etc. Si tu dicas quod movet unam partem ad quam continuantur aliae, tunc non movet eas alio motu quam moveat illud unum, sed illud non potest simul diversis motibus movere, partes tamen potest et facit.

Item illa pars cuius est primo et per se motor aut est divisibilis aut indivisibilis. Si indivisibilis, ergo non potest moveri. Si divisibilis, aut movet totum immediate et tunc erit simul in diversis partibus, aut partem et tunc quaero similiter de illa si est divisibilis aut indivisibilis et sic erit processus in infinitum.

Item Augustinus, Contra epistulam Fundamenti: „Animae natura inferior quam continet corpus et sentit in corpore nullo modo invenitur locorum spatiis distendi. Nam singulis partibus praesto est nec maior in maiori" et post: „et non se agglomerat ad unum locum in quo sentit." Et eliduntur per hanc auctoritatem tres opiniones de existentia animae in corpore. Una fuit quod singulis partibus in quibus sentit adest, sed per discursum subitum, quam tollit in ultimo verbo cum dicit: „non se agglomerat" etc. Alia fuit quod in aliquo loco determinato in corpore ut in corde a quo diffundebat virtutem suam ad singula membra in quibus sentit per continuationem quam habent ad cor sicut de aranea, sed hanc aufert cum dicit: „singulis partibus praesto est". Tertia fuit quod fuit forma coextensa corpori quam elidit in primo verbo cum dicit quod nullo modo invenitur locorum spatiis distendi.

---

6 Consequenter *om.* T // sive[1] *om.* T // sive[2]: vel T 9–10 *tr.* in caelo sentit[2] T 13 *tr.* sunt simul T 14 illud[1]: id T // illud[2]: id T 15 simul *om.* FT // *tr.* potest[2] tamen partes BF 16 primo: prius B // et . . . se *om.* F 17 Si[2]: sed BF 18 erit: est BF 18–9 similiter *om.* T 21 quam: quae T 23–4 *tr.* aliae opiniones per hanc auctoritatem T 26 aliquo *om.* T // *tr.* determinato loco T 26–7 in[2] corpore: corporis T 27 suam *om.* BF // *tr.* membra singula T 30 in *om.* T 33 *tr.* eam praecedit T 36 igitur: ergo T // divisi-

---

10 Augustinus, Ad Volusianum ep. 137 (3), c. 2, n. 5 (PL 33,517).

20 Augustinus, Contra Ep. Fund. c. 16 (PL 42,185).

Praeterea forma quae extenditur cum sua materia non utitur sua materia tamquam organo nec praecedit eam, sed simul cum eius extensione educitur. Sed anima sensitiva format corpus organizans illud secundum opera convenientia viribus animae.

Contra: Anima unitur corpori. Aut igitur in continuo et divisibili, et nullum tale est simul ubique in eodem, aut in indivisibili. Cum igitur ipsa ubique sit unita corpori, corpus nihil erit nisi ex indivisibilibus.

Item si tota anima est in qualibet parte et tota anima est perfectio totius animalis, ergo tota perfectio animalis est in qualibet parte et ita quaelibet pars est animal.

Item si simul est in qualibet parte corporis tota, ergo mota una manu movetur et quiescente alia quiescit.

Item forma penitus carens situ non recipit diversitatem secundum esse in materia situata. Sed anima aliud habet esse in oculo, aliud in aure, ergo non penitus caret situ, sed nullus situs idem est ubique in corpore, ergo etc.

Item si tota est ubique in corpore et totum non est nisi ubi sunt partes, partes autem animae non sunt nisi virtutes operativae, ergo omnes virtutes sunt in omnibus partibus et tunc est virtus visiva in pede.

Item nihil ens actu est unum et idem numero in diversis – in Christo? –, licet ens in potentia possit, sed anima est ens actu in corpore, ergo etc.

Respondeo: Anima est tota in qualibet parte secundum Augustinum sicut probant primae rationes quae concedendae sunt.

Ad primum in oppositum dicendum quod anima sensitiva dupliciter consideratur, secundum substantiam et operationem. Primo modo situm non habet omnino, secundo modo habet, id est operationes animae exercentur per totum corpus. Secundum igitur operationem unitur corpori in tota sui divisibilitate, id est operatio animae extenditur per totum corpus, secundum substantiam vero unitur corpori indivisibili. Sed est indivisibile duplex, secundum substantiam et secundum situm. Unitur ergo indivisibili non secundum situm cuiusmodi est punctus quia tunc non esset ubique in corpore sicut nec punctus aliquis, sed unitur indivisibili secundum substantiam quae omnino situm non concernit nec divisibilem nec indivisibilem, et ideo anima est ubique in toto corpore tota et in suis partibus. Cum ergo arguitur: Si anima unitur corpori ubique et non unitur corpori nisi indivisibili, ergo corpus non est nisi indivisibilia quaedam simul unita, non sequitur quia anima non unitur corpori in multis indivisibilibus, sed in

---

bili: indivisibili T 37 *tr.* sit ubique[2] T 39 anima[1] *om.* T 45 *tr.* esse habet T 48 animae *om.* T 50 est *om.* T // et idem *om.* BF 54 in oppositum *om.* T 57 *tr.* igitur (ergo B) *p.* operationem BF 60 *tr.* non indivisibili BF 62 situm *om.* T 63 toto *om.* BF 64 Si: quod T 65 *tr.* quaedam indivisibilia T 72 coextensa: extensa T 74 eius:

---

52 Cf. 10.

uno quia totum corpus inquantum substantia et est unum indivisibile secundum substantiam, licet substantia corporis sicut per accidens est coextensa quantitati corporali sic per accidens fit divisibilis sicut patet separatis dimensionibus a substantia corporis.

Ad secundum dicendum quod forma non denominat totum et partes similiter nisi fuerit dependens et coextensa. Vel dic quod anima non tantum secundum substantiam est perfectio animalis, sed secundum potentias operativas. Operatio autem eius est per aliquod membrum principale et alia membra ei subservientia quia secundum Philosophum, 1. libro De anima: Animatum discernitur ab inanimato per sensum et motum. Unde nisi habeat instrumenta sensus et motus non est animal. Unde illud solum potest habere perfectionem animalis quod potest habere tale membrum cum subservientibus et hoc est quod dicit Commentator in fine 1. De anima. Dicit enim quod anima non agit per unum organum et unam virtutem tantum nec per diversas virtutes et diversa organa tantum nec per unam virtutem et diversa organa tantum nec per unum organum et diversas virtutes tantum, sed per diversas virtutes et diversa organa propria et unum commune per quod influit in propria. Unde in quolibet animali sunt propria organa et unum commune secundum quae agit et quamdiu anima est in illo communi organo est animal vel simpliciter vel secundum quid. Unde quia in animalibus anulosis illud commune organum plus abundat et per totum corpus diffunditur, hinc est quod partes eius post divisionem sentiunt et moventur et quaelibet est animal, licet diu non possit permanere. Et ponitur exemplum quia sicut videmus quod Deus, licet sit in qualibet creatura potentialiter, praesentialiter et essentialiter, movet tamen eas et gubernat per influentias corporum superiorum, sic anima, licet sit in qualibet parte corporis et operetur per organa propria, habet tamen nihilominus hoc organum commune mediante quo operatur et influit in alia et quia illud organum commune non est in qualibet parte animalis nec organa propria sibi subservientia, ideo totum ita est animal quod non quaelibet eius pars.

Ad tertium dicendum quod anima in nulla parte corporis est definitive, sed ita est in qualibet parte quod extra illam. Unde quia totum corpus comparatur ipsi animae tamquam unus locus, ideo in pluribus partibus non est nisi tamquam in uno loco. Unde non movetur ad motum alicuius partis.

Ad quartum dicendum quod forma carens situ tam secundum substantiam

---

sua T 75 *tr.* libro 1 T 76 per sensum: sensu T // motum: motu T // Unde *om.* T 83 per *om.* T 86 plus: prius BF 90 influentias: influentiam BF 92 tamen *om.* BF // nihilominus: cum *add.* BF // *tr.* commune organum BF 94 *tr.* ita *p.* animal T 94–5 non quaelibet eius: nulla BF 97–8 *tr.* comparatur animae T 98 ipsi *om.* T 104 cum:

---

75 Aristot., De anima 1, c. 2 (403b25–8).
79 Averroes, In De anima 1, t. 89 (ed. cit. 45v).

quam secundum esse et operationem non diversificatur nec secundum substantiam nec secundum esse. Anima autem secundum esse et operationem situm concernit ut dictum est.

Ad quintum dicendum quod cum dicitur quod anima est tota in qualibet parte, haec dictio ‚tota' non est nota distributionis sed perfectionis sub hoc sensu: Perfecta anima secundum substantiam et non secundum aliquid substantiae ipsius et aliquid non, est ubique in corpore.

Ad sextum dicendum quod nihil ens actu situatum potest simul esse in diversis. Substantia autem spiritualis potest ut angelus in diversis partibus corporis assumpti. Sic enim non est in diversis locis quia omnes partes illius corporis assumpti sunt ipsi angelo pro uno loco. Similiter autem est de anima.

Vel aliter potest dici quod aliquid unum actu simul esse in diversis potest intelligi dupliciter, aut per se et sic non potest creatura, aut per eius unionem cum alio quod est simul in pluribus et sic est anima in omnibus partibus sui corporis simul, scilicet per hoc quod unitur corpori substantiae quod ubique est in corpore.

---

quando T 106 secundum² *om.* T 107 ipsius *om.* T 108 *tr.* esse simul T 110 Sic: sicut BF // *tr.* locis diversis T // illius *om.* T 111 assumpti *om.* BF // ipsi *om.* T // autem *om.* T

Quaestio 6
Utrum Deus sit in aliquo praedicamento

Ultimo quaeritur utrum Deus sit in aliquo praedicamento.

Et videtur quod sic: Damascenus in Logica sua, c. 1, dicit quod substantia est per se existens et non indigens altero ad sui consistentiam. Sed hoc proprie potest dici de Deo, ergo est in genere substantiae.

Item in divinis reperitur praedicamentum relationis, ergo multo fortius alia praedicamenta.

Item sicut identitas et aequalitas sunt in divinis et similiter similitudo, ita etiam videtur quod ibi debeat esse quantitas et qualitas super quae fundantur aequalitas et similitudo.

Contra: Si est in aliquo genere, aut ergo sicut generalissimum, aut sicut contentum sub generalissimo illius generis. Si primo modo, praedicaretur de omnibus contentis sub illo genere quod est impossibile. Si secundo modo, ergo esset compositus ex re illius generis generalissimi et aliquo addito quia omne inferius addit super suum superius et hoc similiter impossibile, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod Deus non est in genere quia omne tale habet quidditatem differentem ab esse. Quidditas enim non concernit individuum, sed esse de necessitate concernit individuum quod non est in Deo quia in eo non differt suum esse et sua quidditas.

Praeterea substantia dicitur a substando secundum Augustinum. Deus autem nulli subest et ideo non est in praedicamento substantiae et ideo multo minus in aliis.

Ad primum in oppositum dicendum quod substantia dicitur duobus modis: Uno modo dicitur substantia quasi per se stans et hoc modo convenit Deo, alio modo dicitur a substando et hoc modo convenit creaturis et non Deo. Unde dicitur aequivoce ‚substantia' de Deo et creaturis sicut et ens et sicut nomina sunt aequivoca ita et definitiones. Unde dicit Philosophus, 7. Physicorum et Commentator ibidem expressius quod quaedam sunt aequivoca „quorum definitiones sunt diversae voce et ratione, alia vero sunt quorum definitiones sunt etiam

---

7 sui *om.* BF 7–8 *tr.* potest proprie BF 8 substantiae *om.* T 11 *tr.* similiter et² T 18 etc. *om.* T 24 ideo²: ita T 27 hoc modo²: sic T 28 dicitur *om.* T // hoc modo²: sic T 30 dicit *om.* T 33–4 quam dat Damascenus: secundum Damascenum T

---

6 Johannes Dam., Dialectica c. 1 (ed. cit. 1).
30 Aristot., Phys. 7, c. 4 (248b17).
31 Averroes, In Phys. Arist. 7, t. 26 (ed. cit. 328va G).

aequivocae", et ita est in proposito quia illa definitio substantiae quam dat Damascenus est aequivoca prout substantia dicitur de Deo et creaturis.

Ad secundum dicendum quod non est simile de relatione et aliis praedicamentis. Relatio enim duplicem habet comparationem, ad subiectum et obiectum. Primo modo non habet naturam relationis quia tunc omne accidens esset relatio, sed secundo modo, scilicet per respectum ad obiectum et ideo minime repugnat simplicitati et ideo potest esse in divinis.

Ad ultimum dicendum quod aequalitas et similitudo dicuntur in Deo non quia qualitas et quantitas ibi sint sed quia hae inveniuntur in creaturis. Ideo intellectus haec nomina significantia transfert ad divina ad significandum ea quae solum dicunt modum quantitatis et qualitatis quamvis sint id ipsum quod divina essentia.

---

36 subiectum: scilicet *add.* T 38 scilicet *om.* T 41 *tr.* quantitas et qualitas BF

---

34 Cf. 6.

DISTINCTIO 9

Quaestio 1
Utrum generatio sit in divinis

Primo quaeritur utrum generatio sit in divinis.

Et videtur quod sic: Duplex est modus producendi, per accidens ut per casum et fortunam et per se et hoc dupliciter, scilicet voluntarie et naturaliter. Voluntarie ut producuntur artificialia, naturaliter ut producuntur naturalia. Sed modus producendi naturaliter nobilior est quam voluntarie quia naturalia sunt nobiliora artificialibus, ergo si modus primus est in Deo – quod patet in productione creaturarum – ergo multo fortius secundus, sed hoc est generare, ergo etc.

Item generare est perfectionis in creaturis quia secundum Philosophum tunc unumquodque perfectum est cum potest generare sibi simile, ergo etc. Sed quod perfectionis est, Deo est attribuendum, ergo etc.

Contra: Generatio est species mutationis. Sed in Deo non est mutatio, Iacobus 1, ergo etc.

Item generatio aut est perfectionis aut imperfectionis. Si perfectionis, tunc deberet esse in nobilibus substantiis, scilicet in angelis quod falsum est. Si imperfectionis, ergo non est in Deo.

Item motus secundum locum est motus perfectissimus cum sit entis completi. Sed iste non potest esse in Deo, ergo nec aliquis alius.

Respondeo: Indubitanter tenendum est quod generatio est in divinis, sed aliter quam in creaturis quia generatio in creaturis habet aliquid imperfectionis et aliquid perfectionis, in divinis autem est generatio quantum ad id quod perfectionis est tantum. Generatio autem in creaturis hoc habet imperfectionis quod est mutatio. Propter hoc enim necessario est exitus de potentia ad actum et per

---

9 et[3] hoc *om.* T // scilicet *om.* T 11 est *om.* T 12–3 *trp.* creaturarum productione T 13 sed *om.* T 15 *trp.* est perfectum T // *trp.* sibi simile generare T // ergo etc. *om.* BF 16 *trp.* est[1] perfectionis T // *trp.* est[2] Deo T // attribuendum: tribuendum T 18 1: apud quem (etc. B) non est (*om.* B) BF 20 substantiis: nobilibus *add.* T 21 ergo: tunc T 25 generatio *om.* T // et *om.* T 26–7 *trp.* est perfectionis T // *trp.* tantum *a.* quod T 28 mutatio: mixtio T 30 *trp.* materiae proportionali T 32 *trp.* substantiae suae T

---

14 Aristot., De anima 2, c. 4 (415a26–9).
14–5 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 4, q. 1 (22rb–va).
18 Iac 1,17.
19–21 Cf. John Peckham, loc. cit. (22va).

consequens ponit materialitatem in genito quia potentia numquam est sine materia vel aliquo proportionali materiae. Ponit etiam divisionem substantiae in generante. Quia enim generatio debet esse de substantia generantis, necesse est ut generans det partem suae substantiae quia totam non potest quia nihil creatum potest totum communicari a multis. Perfectionis autem hoc habet generatio in genito quod in ipso ponit acceptionem essentiae in perfecta similitudine et in generante communicationem essentiae in perfecta similitudine et utrumque istorum magnae perfectionis est et secundum istas condiciones est generatio in divinis et modo eminentiori quam in creaturis quia est communicatio eiusdem numero, non autem in creaturis.

Per hoc patet responsio ad primum quia non est ibi generatio secundum illud sui quod est mutatio sive variatio in gignente vel genito.

Ad secundum dicendum quod generatio non potest esse in creaturis absque eo quod est imperfectionis, scilicet absque decisione substantiae propter incommunicabilitatem substantiae ipsius creaturae. Ideo non ponitur in creaturis nobilibus. Sed in Deo sine hoc esse potest quia generans dat totam substantiam suam genito propter summam eius communicabilitatem et simplicitatem.

Ad tertium dicendum quod motus localis necessario ponit circumscriptibilitatem in eo quod movetur et quia Deus est incircumscriptibilis, ideo talis motus non cadit in Deo nec etiam alius motus quia generatio in divinis non est motus.

---

33 autem *om.* T 34 quod: quia T 36 istorum: horum T 37 eminentiori: essentialiori T 37–8 quia . . . creaturis *om. (hom.)* T 43 substantiae *om.* T

Quaestio 2
Utrum generatio sit personarum distinctiva

Quaeritur utrum generatio sit personarum distinctiva.

Et videtur quod sic: Augustinus, libro 1. De trinitate, c. 1, et Philosophus, 2. De anima et 16. De animalibus: Nihil generat se ipsum, ergo oportet quod sit distinctio inter generans et generatum.

Item in substantiis compositis generans distinguitur a generato, ergo multo fortius in simplicibus.

Contra: Pater est a se ipso, nec tamen distinguitur a se ipso, ergo licet filius sit a patre non tamen distinguitur a patre.

Item in patre idem sunt persona et essentia, ergo si pater generando essentiam communicat, communicat et personam et sic non distinguitur a generato.

Item inter contraria maior est oppositio quam inter relativa. Sed unum et idem suppositum potest recipere duo contraria ut album et nigrum, ergo multo fortius duas relationes oppositas ut paternitatem et filiationem et sic pater non distinguitur a filio secundum suppositum.

Gratia huius quaeritur utrum propter istam distinctionem possit concedi quod filius sit aliud a patre sicut dicitur quod est alius. Et videtur quod sic quia aliud et alius idem significant, ergo etc.

Contrarium patet per Damascenum, libro 3, c. 7. Ait enim sic: „‚Totum' naturae est repraesentativum, ‚totus' autem hypostaseos quemadmodum ‚aliud' quidem naturae, ‚alius' autem hypostaseos."

Respondeo: Generatio in divinis necessario distinctionem facit in personis quia secundum Anselmum, libro De processione spiritus sancti, nec intellectus capit nec natura permittit illum qui ab alio est esse illum a quo, facit ergo non solum distinctionem intellectualem sicut dicit Sabellius, nec realem secundum essentiam sicut dixit Arrius, sed realem quantum ad personam.

---

6 *trp.* De trinitate libro 1 T 8 generatum: genitum T 9 generato: generante T 11 nec tamen: et cum (tamen B?) non BF 12 *trp.* distinguitur tamen BF 14 personam: persona T 17 duas *om.* T // *trp.* oppositas relationes T 20 dicitur . . . est *om.* T 27 permittit *mg.* T 28 sicut: ut T 29 sicut: ut T // dixit *om.* BF // Arrius: Arrianus BF 31 est[3]

---

6 Augustinus, De trin. 1, c. 1, n. 1 (PL 42,820).
7 Aristot., De anima 2, c. 4 (416b16s); De motu an. c. 6 (700a35–b3).
13–4 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 9, q. 1 (35rb).
22 Johannes Dam., De fide Orth. c. 51 (ed. cit. 194).
26 Anselmus, De proc. sp. s. c. 1 (ed. cit. 182).

Ad primum dicendum quod quando dicitur pater a se ipso, li ‚a' tenetur privative tantum, id est „non est ab alio", sed quando dicitur „Filius est a patre", li ‚a' tenetur positive quare non est simile.

Ad secundum dicendum sicut in scripto. Vel aliter quod licet idem sint essentia et persona, non tamen sequitur quod si essentia est communicabilis, quod persona sit communicabilis quia secundum Philosophum, 3. Physicorum: „Non eadem insunt omnia eisdem quolibet modo, sed tantum quibus esse idem est", altera translatio. Non enim omnia quae sunt eorum quae dicuntur esse unum, unum sunt, sed sunt in eis quorum quidditas est eadem, „quod dicitur" secundum Commentatorem „esse omnium rerum secundum quod dicitur eas esse unum, non est quod habeant unam quidditatem", „sed ista intentio de uno non invenitur nisi in rebus quarum quidditas est eadem". Persona autem et essentia quamvis sint idem secundum rem et subiectum, non habent tamen eandem quidditatem, hoc est definitionem seu descriptionem sive idem esse omnibus modis, unde non sequitur quod si aliqua duo sunt idem secundum rem et subiectum, quod quicquid convenit uni conveniat alteri. Unde unus et idem motus, sicut dicitur 3. Physicorum, potest esse actio et passio. Verbi gratia: Calefactio est eadem ignis agentis et aquae suscipientis et tamen non sequitur quod si ignis calefacit, quod aqua calefaciat vel si aqua calefit, quod ignis calefiat. Unde licet ista conveniant in calefactione, non tamen sequitur quod quicquid dicitur de uno dicatur de altero. Similiter una et eadem via potest esse ascensus et descensus, non tamen sequitur quod si descensus sit facilis quod ascensus sit facilis, vel si ascensus sit gravis quod descensus sit gravis.

Ad ultimum dicendum quod non est simile quia relative opposita sunt simul actu et ideo non possunt esse nisi sub distinctis suppositis, sed natura contrariorum est quod quando unum est actu in supposito, reliquum est in potentia.

Ad illud quod quaeritur utrum possit dici quod filius sit aliud a patre sicut alius, dicendum quod non, cuius ratio est secundum quosdam quod neutrum genus tenetur ut frequentius substantive et ita absolute et ideo li ‚aliud' quia substantive et absolute tenetur dicit alietatem simpliciter quae est alietas in essentia.

---

om. T 32 li a *om.* T 33 quod *om.* T 33–4 *trp.* persona et essentia[1] T 34 *trp.* tamen non T // quod[1] *om.* T 43 hoc: id T 46 potest esse: est T 50 *trp.* descensus . . . ascensus T 51 facilis[1]: difficilis T // sit[2] *om.* T 51–2 si[2] . . . gravis[2]: econverso T 55 quod *om.* BF // in[1] supposito *om.* T // in[2] *om.* T 56 illud: id T // quod[2] *om.* T // sit *om.* T 57 cuius: est BF 58 genus *om.* T // *trp.* tenetur *p.* frequentius T // li: quia T // quia *om.* T 58–9 *trp.* absolute et substantive T 59 *trp.* simpliciter alietatem T // alietas

---

35 Aristot., Phys. 3, c. 3 (202b14–6).
39 Averroes, In Phys. Arist. 3, t. 21 (ed. cit. 94vb K).
46 Aristot., Phys. 3, c. 3 (202b19–22).
57 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 9, q. 1, a. 1, sol.
65–75 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 9, p. 1, q. 3, resp. (28ra).

Haec autem non est in divinis. Genus autem masculinum ut plurimum tenetur adiective et ideo li ‚alius' dicit alietatem in generali quae habet specificari per adiunctum, et ideo quando coniungitur termino personali dicit alietatem in persona et talis alietas recipitur in divinis ut cum dicitur „Filius est alius a patre." Haec autem solutio probabilis videtur. In uno tamen videtur deficere, in hoc quod dicit quod li ‚aliud' quia tenetur absolute et substantive, dicit alietatem simpliciter quae est in essentia quia secundum hoc non posset dici quod filius esset idem neutraliter cum patre quod tamen falsum est quia li ‚idem' diceret identitatem simpliciter quae est identitas suppositi, et ideo aliter est dicendum quod masculinum et femininum sunt distinctiva sexus, distinctio autem sexus fit in persona sive in supposito et ideo masculinum et femininum determinant vel supponunt suppositum, neutrum autem genus non distinguit sexum sed confundit, et quia in essentia sexus non distinguitur, ideo terminus neutraliter retentus supponit pro essentia, et ideo filius non est aliud a patre, est tamen alius, et haec responsio generaliter habet veritatem in hoc quod dico ‚idem', ‚aliud' et huiusmodi.

Ad argumentum in oppositum dicendum quod licet ‚aliud' et ‚alius' idem significent, non tamen idem connotant vel supponunt quia ‚alius' connotat personam, ‚aliud' essentiam et quia veritas vel falsitas propositionis non solum accidit ratione significationis, sed etiam suppositionis, ideo non valet argumentum.

---

om. T 62 et . . . coniungitur: scilicet T // termino personali: terminum personalem qui T 63 talis *om.* T // alietas: ideo T 65 quia *om.* BF // absolute et substantive *trp.* T 70 in *om.* T 71 autem *om.* T 72 distinguitur: confunditur T 78 propositionis *om.* T

Quaestio 3
Utrum divina generatio sit aeterna

Quaeritur utrum divina generatio sit aeterna.

Et videtur quod sic: Natura non impedita numquam cessat a sua naturali operatione. Sed in divinis natura non impeditur, ergo etc. Sed generare est naturalis operatio, ergo etc.

Contra: Secundum illam maximam: Si oppositum de opposito etc., sed sequitur: Hoc corrumpitur, ergo habet finem, ergo sequitur: Hoc generatur, ergo habet principium. Sed filius generatur, ergo habet principium suae durationis, ergo etc.

Item in Deo est idem esse et duratio et idem est principium esse et durationis. Sed filius habet principium sui esse, scilicet patrem, ergo principium durationis, ergo etc.

Respondeo sicut in scripto et adde hoc quod sequitur: Generatio enim et omnis motus totam suam perfectionem habet a termino a quo quod est privatio vel contrarium includens privationem et ideo in generatione divina quae omnibus modis est perfecta non est ponendus terminus a quo, scilicet non esse, sed terminus ad quem, scilicet esse et ideo est aeterna.

Ad primum in contrarium dicendum quod generatio quae opponitur corruptioni est mutatio et tali generationi semper annexa est inceptio, sed generatio in divinis non est mutatio, sed operatio divinae naturae prout est in patre et quia naturalis operatio semper sequitur illud cuius est, cum natura divina in patre sit aeterna et generatio erit aeterna.

Vel dicendum quod non sequitur quia etiam illi qui ponebant mundum aeternum, ponebant ipsum esse genitum quia ponebant ipsum esse a sua causa et tamen ponebant ipsum non habere principium, unde non sequitur generaliter: Generatur, ergo habet principium.

Et quod obicitur de illa maxima dicendum quod illa consequentia non semper tenet in ipso sed aliquando in contrario et ita est in proposito. Unde sequitur: A corrumpitur, ergo habet finem, sed non sequitur consequentia in ipso: A generatur, ergo habet principium, sed e contrario: Habet principium, ergo generatur.

Ad aliud dicendum quod duplex est principium, scilicet intrinsecum et extrinsecum. Quando ergo dicitur quod idem est principium esse et durationis,

---

10 ergo² sequitur *om.* T 16 sequitur *om.* T // enim *om.* T 21 in contrarium *om.* BF
23 divinae naturae: deitate T 29 Generatur *om.* T 30 illa² consequentia *om.* T 36

---

9 Cf. Aristot., Top. 4, c. 3 (124a8).

istud intelligitur de principio intrinseco. Quando autem dicitur quod filius habet principium suae durationis, verum est: principium extrinsecum, scilicet patrem. Et ponitur tale exemplum: Ponatur quod ego modo describam circulum. Quando autem circulus est in suo facto esse, habet principium extrinsecum, scilicet me, sed non habet principium intrinsecum quia non potest signari in eo aliquis punctus quod sit eius principium. Sic autem est de filio Dei, habet enim principium extrinsecum, scilicet patrem, sed non intrinsecum quod est principium durationis.

---

istud: hoc T 38 *trp.* modo *a.* quod T // describam: modo *add.* T 39 autem *om.* T
40 habet principium *om.* T

Quaestio 4
Utrum possit dici quod pater et filius sunt duo aeterni

Quarto quaeritur utrum possit dici quod pater et filius sunt duo aeterni sicut dicitur quod uterque est aeternus.

Et quod sic videtur: In symbolo dicitur: Personae coaeternae, ergo aeternae.

Item Augustinus, De doctrina Christiana libro 1, et habetur libro 1. Sententiarum in principio, scilicet distinctione 1: „In omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est quae sunt aeternae et incommutabiles." Sed tribus personis fruendum est, ergo tres personae sunt tres aeterni.

Contra: Athanasius dicit quod non sunt tres aeterni sed unus aeternus.

Item in Deo idem sunt deitas et aeternitas. Sed non possunt dici plures Dei, ergo nec plures aeterni.

Respondeo: Dicendum quod li ‚aeterni' potest teneri dupliciter, adiective vel substantive. Si substantive, sic est falsa haec propositio: Pater et filius sunt duo aeterni, quia tunc sequeretur quod in patre et filio essent plures aeternitates. Si autem teneatur adiective, sic dicit rem suam in adiacentia et ita in supposito. Sub hoc sensu sunt plures aeterni, id est plura supposita aeternitatis et hoc modo convenienter potest dici. Ratio autem huius est talis quia secundum Commentatorem, Super 4. Metaphysicae: Omne quod est principium esse est principium numeri, et quod est principium essendi est principium numerandi. Sed ita est quod in substantiis, id est per se stantibus, esse est a forma, forma autem et dat esse et distinguit. In accidentibus autem esse est a supposito quia accidentis esse est inesse. Quando ergo terminus tenetur substantive significat formam, et si singulariter ponitur significat illam ut unam. Si autem in plurali, significat illam ut plurificatam et quia forma divina sive essentia una est numero non plurificabi-

---

10 est *om.* T // *trp.* incommutabiles et aeternae T 12 aeternus *om.* T 15 vel: et T 16 haec *om.* T 20 Ratio: responsio T 22 est²: et *add.* T 23 et *om.* T 26 autem *om.* T 27 *trp.* est una T // numero *om.* BF 29 *trp.* tenetur terminus T 33 hoc . . . sunt:

---

5 Ad totam quaestionem cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 9, q. 1, a. 2.
8 Augustinus, De doctr. Chr. 1, c. 22, n. 20 (PL 34,26).
9 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 1, c. 2, 5. (ed. cit. 56).
12 Athanasius, In Symbolum (PG 28,1582 A).
12–4 Cf. Petrus de Tarantasia, In Sent. 1, d. 9, q. 3, a. 2. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 9, p. 2, q. 2 (28va). John Peckham, In Sent. 1, d. 9, q. 2 (35vb).
15–34 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 9, p. 2, q. 2, resp. (28va). John Peckham, In Sent. 1, d. 9, q. 2, resp. (36ra).
21 Averroes, In Met. 4, t. 3 (ed. cit. 67rb DE).

lis potest de ea praedicari substantivum vel adiectivum substantive retentum in singulari et non in plurali. Quando autem terminus tenetur adiective quia dicit rem suam in adiacentia sive per modum inhaerentiae et sic in supposito, ideo in plurali non ponit plurificationem nisi in suppositis. Haec autem potest esse in divinis.

Ideo hoc modo bene dicitur quod sunt plures aeterni, idest plura supposita aeternitatis et non quando tenetur substantive. Per hoc autem potest responderi ad argumenta ad utramque partem.

Quod enim obicitur quod tres personae sunt sibi coaeternae, dicendum quod li ‚coaeternae' tenetur adiective ibi.

Ad secundum dicendum quod si li ‚aeterni' tenetur adiective potest concedi et tunc quod dico ‚res' se extendit ad personas. Si autem poneretur substantive debet negari.

Ad illud quod obicitur in oppositum de Athanasio dicendum quod li ‚aeternus' tenetur substantive.

Ad aliud dicendum quod licet sint idem deitas et aeternitas, tamen iste terminus ‚Deus' semper tenetur substantive, sed iste terminus ‚aeternus' potest teneri et substantive et adiective et ideo non est simile. Si autem quaeratur utrum pater et filius possunt dici ‚unus coaeternus' sicut ‚unus aeternus', dicendum quod non propter relationem intrinsecam quam importat ratione del ‚co-' quae quidem relatio facit distinctionem et ita ponit pluralitatem et ideo non est simile de ‚aeternus' et ‚coaeternus'.

---

potest dici T 34 autem *om.* T 36 enim *om.* T? 37 li coaeternae *om.* T // *trp.* ibi adiective T 48 ideo: ita T

36–7 John Peckham, loc. cit. ad 1.
41–2 Ibid. (36rb).

Quaestio 5
Utrum melius dicatur: „Filius nascitur" vel „Filius natus est" vel „semper natus est" vel „semper nascitur"

Ultimo quaeritur de modo exprimendi generationem filii, utrum melius dicatur: „Filius nascitur" vel „Filius natus est" vel „semper natus est" vel „semper nascitur".

Et videtur quod melius dicitur: „Filius semper natus est" quia melius est et perfectius natum esse quam nasci.

Contra: Avicenna distinguit duplex efficiens, unum quod est causa fiendi tantum, aliud quod est causa essendi. Primum cessat influere in causatum suum, sed secundum numquam quamdiu causatum habet esse. Sed pater est filio principium non fiendi quia non est factus, ergo essendi, ergo semper dat sibi esse, sed hoc est generare, ergo pater semper generat, ergo filius semper nascitur.

Item nobilior est potentia coniuncta suo actui quam separata. Sed cum dicitur: „Filius semper nascitur" designatur ut coniuncta actui, ergo etc.

Item secundum Augustinum verba praesentis temporis magis proprie dicuntur de Deo quam praeteriti vel futuri, unde magis proprie praedicatur de Deo ‚est' quam ‚erit' vel ‚fuit', ergo a simili melius dicitur ‚nascitur' quam ‚natus est'.

Respondeo: Dicendum quod utraque istarum: „Filius nascitur" et „Filius natus est" de ratione et modo significandi imperfectionem dicit quamvis utraque sit vera. Prima cum dicat filium esse in fieri significat ipsum imperfectum et patrem impotentem, secunda cum dicat generationem in facto esse significat eam ut transitam et terminatam et ita non esse sicut motus non est in termino et ideo quia filius Dei numquam est imperfectus nec pater impotens nec generatio deficiens, ideo utraque est impropria licet utraque sit vera. Sed prima plus habet improprietatis quia generatio divina intelligitur per simile de generatione in creaturis. Ista autem generatio proprie exprimitur per hanc „Filius semper natus est" quia ibi significatur filius ut perfectus per hoc verbum ‚est' et continuatio in

---

6 Ultimo *om.* T 7–8 vel² . . . nascitur *om.* T 9–10 *trp.* est² *p.* perfectius T 12 *trp.* suum causatum T 13 filio: essendi *add.* T 24 significat: enim *add.* BF 25 et¹ termi-

---

10 Cf. Augustinus, 83 Qu., q. 37 (PL 40,27).

11 Avicenna, Met. tr. 6, c. 1 (ed. cit. 292).

18 Cf. Augustinus, Enarr. in PS. 101, sermo 2, n. 10 (PL 36,1311); 83 Qu., q. 19 (PL 40,15) et passim.

21–32 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 9, q. 4, resp. (36va–b). Ad totam quaestionem cf. etiam Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 9, p. 4, q. 2.

generatione per hoc adverbium ‚semper' et ideo magis proprie dicitur „Filius semper natus est."

Ad illud quod primo obicitur dicendum quod illud intelligitur ubi differt fieri et factum esse, et quia in hac generatione idem est fieri et factum esse, ideo non est nobilius fieri quam factum esse. Quomodo autem hoc sit quaere in corpore solutionis istius quaestionis in scripto.

Ad primum ad aliam partem dicendum quod licet vere dicatur „Filius semper nascitur" quia pater semper generat, tamen propter rationem primo dictam melius dicitur „semper genitus est" quia pater semper genuit: Psalmus: „Ex utero ante Luciferum genui te" et alibi „Ego hodie genui te".

Ad secundum dicendum quod perfectior et nobilior est potentia coniuncta actui in actibus nobilibus. Sed nasci simpliciter – nisi inquantum dicitur de Deo – non est aeque nobile sicut natum esse et ideo non valet argumentum.

Ad aliud dicendum quod non est simile de hoc verbo ‚est' et de hoc verbo ‚nascitur' quia hoc verbum ‚est' est verbum empracticon, id est ‚extra operationem'. Unde dicit rem suam in quiete et istud est nobilitatis et propter hoc maxime praedicatur de Deo et magis in praesenti quam in praeterito vel futuro. Non autem sic est de hoc verbo ‚nasci' quia significat rem suam in operatione et motu et illud est in eo imperfectionis et ideo minus proprie convenit Deo et maxime in praesenti plus quam in praeterito et ideo non valet argumentum.

---

natam *om.* T 36 quaestionis *om.* T 40 genui[1] te[1]: etc. T 41–2 *trp.* actui coniuncta T 42 inquantum dicitur *om.* T 44 de[2] *om.* T 46 istud: hoc T 47 in[2] *om.* T 49 illud: id T

---

39 Ps 109,3.
40 Ps 2,7.

DISTINCTIO 10

Quaestio 1
Utrum aliqua persona procedat per modum voluntatis

Primo quaeritur utrum sit ponere aliquam personam procedentem per modum voluntatis in divinis.

Et videtur quod sic: Sicut ab aeterno fuit in cognitione divina et dispositione productio creaturae ita et in eius voluntate. Sed Deus produxit personam in qua omnia disponit, scilicet filium qui procedit per modum cognitionis ut verbum, ergo produxit aliam personam in qua omnia voluit producere quae procedit per modum voluntatis ut amor et liberalitas.

Contra: Omnis persona emanans in divinis assimilatur et aequatur producenti in natura. Sed exiens per modum voluntatis non assimilatur nec aequatur agenti, ergo etc.

Item in creaturis est productio per modum naturae, voluntatis et artis et hoc est perfectionis in eis, ergo si in Deo est productio per modum voluntatis, erit ibi per modum artis et si hoc non est ibi nec illa. Sed haec non est ibi, ergo nec illa.

Respondeo: Dicendum quod in divinis est persona procedens per modum voluntatis. Ad hoc autem possumus manuduci duplici exemplo.

Primo per exemplum creaturae: In creatura enim est productio per naturam, per voluntatem, per casum et fortunam et per violentiam sive coactionem. Primi duo modi sunt perfectionis et ideo ponendi in divinis, alii autem duo imperfectionis et ideo non possunt ibi esse.

Secundo per exemplum imaginis creatae in creatura rationali quae est memoria, intelligentia et voluntas, ubi est emanatio per modum naturae et voluntatis. Nisi autem ita esset in Deo, non esset expressa similitudo imaginis creatae ad trinitatem increatam.

Ad primum in oppositum dicendum quod sicut in emanatione per modum naturae communicatur tota natura, ita in emanatione per modum voluntatis communicatur tota voluntas et quia in Deo non differunt secundum rem natura et voluntas, ideo ita perfecte aequatur producenti persona emanans per modum voluntatis sicut emanans per modum naturae sive per modum intellectus quia in divinis ipsa natura est intellectus.

Ad secundum argumentum sume solutionem de scripto.

---

9 *tr.* divina cognitione T 23 per[1] exemplum: exemplo T 24 coactionem: occasionem T 27 creatae: causatae T 28 *tr.* voluntatis et (*om.* F) naturae (*om.* F) BF 31 oppositum: contrarium T 35 emanans: producta BF

Quaestio 2
Utrum in divinis sit processio per modum amoris

Quaeritur utrum in divinis sit processio per modum amoris.

Et quod non videtur quia talis amor dicitur relative. Aut ergo ad amantem et tunc non esset hic amor amans quod est inconveniens, aut ad amatum et tunc sequeretur quod non esset amatus et ita nec amaret nec amaretur quod est inconveniens.

Contra per rationes de scripto.

Responsio de scripto.

Ad argumentum dicendum quod amor sumitur tripliciter in divinis: Essentialiter, ut Deus amat se, pater amat se, et tali modo dicit aliquam processionem realem, sed tantum secundum rationem secundum quod divina essentia potest significari per modum substantiae, virtutis et operationis quae idem penitus sunt in Deo, distinctum secundum formam et sic est amor communis personis, sed appropriatur spiritui sancto.

Notionaliter et sic potest accipi cum dicitur: Pater et filius amant se, hoc est concorditer spirant spiritum sanctum, et sic idem est quod communis concordia sive spiratio qua spirant spiritum sanctum et hoc modo significat processionem realem.

Personaliter autem accipitur cum dicitur: Spiritus sanctus procedit ut amor, et sic dicit processionem totalem et personae quae vere est res sive amor subsistens.

Iuxta hoc quaeritur cum in divinis persona aliqua procedat iuxta actum rationalis ut persona filii, et iuxta actum concupiscibilis ut persona spiritus sancti, quare non est persona procedens iuxta actum irascibilis?

Respondeo: In Deo non est ponenda vis irascibilis sicut dicitur in scripto. Et potest illud confirmari per Commentatorem, Super 6. Metaphysicae, ubi dicit quod irascibilis movetur secundum superbum et elatum ipsius animae vel ut gloria potiatur vel ut ulciscatur de contristante, et quia in divinis nec est arduum non habitum quod appetatur nec contristabile quod reprimatur, ideo vis irascibilis non est ponenda in divinis.

1–24 *om.* BF 25 iuxta^2: secundum T 26 ut^1 . . . filii *om.* T // iuxta: aliqua secundum (*mg.*) T // ut^2 . . . sancti *om.* T 29 confirmari *corr.* confirmatur *codd.* 33 divinis: inde etiam posset argui quod non differret realiter processio et generatio *add.* T

12–24 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 10, p. 2, q. 1 (38va).

29 Locus non inventus. Sed cf. Averroes, In De anima 3, t. 53 (ed. cit. 195).

Quaestio 3
Utrum caritas sit proprium spiritus sancti

Quaeritur utrum caritas sit proprium spiritus sancti.

Et videtur quod sic per rationes quae sunt in scripto.

Contra: Super illud 2 Cor. ultimo: „Gratia domini nostri Iesu Christi et caritas Dei et communicatio spiritus sancti etc.", Glossa: Caritas Dei, id est patris, ergo caritas est proprium patris secundum glossam, non ergo spiritus sancti.

Respondeo sicut in scripto.

Ad argumentum dicendum quod caritas sive amor tenetur ibi essentialiter in Glossa, trahitur tamen ad standum pro persona patris per le ‚Deus'. Et si tu obicias quod hoc nomen ‚Deus' cum sit nomen commune magis deberet contrahi per le ‚caritas' quam econverso, dicendum quod ratio huius est quia enim aliae personae ibi exprimuntur, scilicet filius et spiritus sanctus, ideo le ‚Deus' necessario tenetur pro patre et iste modus frequenter est in scriptura quod quando aliquid est commune ad aliqua duo vel tria et exprimuntur duo illorum, illud commune stat pro tertio. Unde Augustinus, libro 1. De doctrina Christiana et habetur libro 1. Sententiarum, distinctione 1. in principio, dicit quod omnis doctrina est rerum vel signorum. Res enim communiter dicitur de rebus significativis et non significativis. Quia tamen ibi exprimitur alterum istorum, scilicet res significativae per hoc quod dicit ‚signorum', illud commune, scilicet ‚res' stat pro altero, scilicet pro rebus non significativis. Istud etiam patet in logicalibus: Vere enim sunt universalia genus, species, differentia, proprium, accidens. Licet enim accidens in communi dicatur de accidente proprio et communi, quia tamen exprimitur ibi proprium, ideo in illa divisione universalis stat accidens pro accidente communi.

---

6 quae . . . scripto: scripti T 7 illud: id T 8 et . . . Glossa: etc. T 13 nomen[2] *om.* T 22 illud: id T // scilicet res *om.* T 23 Vere: quoque T

---

7 2 Cor 13,13.
8 Glossa ord. in ep. 2 ad Cor c. 13, v. 13 (PL 114,570).
18 Augustinus, De doctr. Chr. 1, c. 2 (PL 34,19s).
19 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 1, c. 1, 1. (ed. cit. 55).

Quaestio 4
Utrum spiritus sanctus sit nexus patris et filii

Deinde quaeritur utrum spiritus sanctus sit nexus vel unitas amborum, scilicet patris et filii.

Et videtur quod sic: Augustinus, 8. De Trinitate in fine: Amor est vita quaedam copulans aut copulare appetens. Sed spiritus sanctus est amor, ergo etc.

Contra: Si spiritus sanctus est nexus, aut quia nectit aut quia nectitur. Non quia nectitur quia tunc alia persona esset nexus, nec quia nectit quia daret aliquid patri et filio quod est impossibile.

Item nexus tenet rationem medii. Sed spiritus sanctus cum tertia sit persona in divinis tenet rationem extremi, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod spiritus sanctus cum procedat per modum amoris a patre et filio est nexus amborum. Et hoc patet per Dionysium, De divinis nominibus, cap. 4, qui dicit omnem amorem sive divinum sive angelicum sive intellectualem sive humanum esse vim quamdam unitivam.

Ad primum argumentum in oppositum dicendum quod est nexus quia nectit nec ex hoc sequitur quod det aliquid patri et filio, sed magis quod recipiat. Unde non dicitur nectere sicut principium efficiens, id est sicut habens hoc a se ipso, sed sicut effectus formalis, id est sicut habens hoc ab alio, scilicet a patre et filio quod ipsos nectat. Unde sicut videmus de igne et ferro quod ignis urit propria caliditate, similiter ferrum ignitum urit sua caliditate, quando dicitur quod ferrum fortiter urit, hoc est forti ustione, ista fortis ustio non est a ferro ignito sicut a principio efficiente sed sicut ab effectu formali, unde illa fortis ustio sive illa igneitas in ferro est effectus formalis ipsius ignis nec ferrum ignitum est principium efficiens illius ustionis.

Sic autem est in proposito quod spiritus sanctus dicitur nectere patrem et filium non quia hoc habeat a se ipso, id est sicut principium efficiens, sed quia hoc habet ab illis quos nectit, id est sicut effectus formalis.

Ad aliud dicendum quod spiritus sanctus tenet rationem medii et extremi, sed diversis respectibus quia ipse est extremus in essendo sive in procedendo et medius in uniendo nec hoc est inconveniens.

---

5 Deinde *om.* T 10 nec: non T 12–3 cum . . . divinis *om.* T 17 *tr.* quamdam vim T 18 argumentum *om.* T 19 *tr.* ex hoc *p.* quod[1] T 21 id . . . sicut: scilicet T 24 hoc: id est T // ustione: adustione T // fortis *om.* T 25 ignito *om.* T 26 illa *om.* T 29 id . . . sicut: ut T 30 id . . . sicut: ut T 34 probatur: patet T 35 quod *om.* T

---

7 Augustinus, De trin. 8, c. 10, n. 14 (PL 42,960).

16 Dionysius Ar., De div. nom. c. 4 (PL 122,1136 D; PG 3,711s).

Quod probatur per sensibile exemplum. Ponatur quod hic sint duae arbores propinquae ad invicem et quod ex utraque fluat aliquod genus gummi conglutinans eas ad invicem, istud gummi habet rationem medii quantum ad ipsarum coniunctionem et extremi quantum ad processionem ex ipsis.

DISTINCTIO 11

Quaestio 1
Utrum spiritus sanctus procedat a filio

„Hic dicendum est" etc. Primo quaeritur utrum spiritus sanctus procedat a filio.

Et videtur quod non: In principio legendae beati Andreae dicitur quod spiritus sanctus procedit a patre et quiescit in filio sive permanet, ergo non procedit.

Item si spiritus sanctus procedit a patre, aut sufficienter aut non. Si non sufficienter, ergo pater est imperfectus, si sufficienter, ergo superflue procederet a filio.

Contra: Anselmus, De processione spiritus sancti: Omnes personae sunt idem excepto quod relative dicitur.

In ista quaestione dicitur sicut in scripto. Hoc autem solum praeter illa notandum est quod discordia quae est inter Graecos et Latinos in ista quaestione sive in isto articulo solum est in verbis quia si diligenter pensarent verba scripturae quae ipsi concedunt, bene viderent quod in sententia concordant cum Latinis. Dicunt enim quod spiritus sanctus procedit a patre per filium, nos autem quod de patre et filio. Et revera plus ipsi dicunt per hanc praepositionem ‚per' quam nos per ‚de' quia haec praepositio ‚per' dicit habitudinem principii de principio, haec autem praepositio ‚de' dicit habitudinem principii tantum. Quando ergo dicimus quod spiritus sanctus procedit de patre et filio non est ibi habitudo nisi principii tantum, sed quando Graeci dicunt quod procedit a patre per filium, de vi sermonis datur intelligi quod spiritus sanctus procedit a patre et filio et quod hoc habet filius a patre et hoc dicere est plus et perfectius dicere quam dicamus.

Ad obiectum autem dicendum quod spiritus sanctus dicitur manere in filio non quia non procedat ab eo sed quia vis spirativa est a patre in filio sicut omnia quae habet filius, et ibi manet et non procedit ulterius quia spiritus sanctus non

---

7 Primo *om.* T 10 filio: sed si quiescit *add.* T // permanet: sed si permanet *add.* F 11 si[1] *om.* BF 12 est *om.* T 16 ista: hac T // scripto: et *add.* T // autem solum *om.* T 17–8 ista . . . in[1] *om.* T 18 isto: hoc T 21 praepositionem: propositionem T 22 per[2]: de T 23 autem *om.* T // de: per T // dicit habitudinem *om.* T 24 et: de *add.* T 26 spiritus sanctus *om.* T 31 supra *om.* T 32 beati Andreae *om.* T 34 *tr.* in eo *p.*

---

9 Legenda B. Andreae (PG 2,1217 A).
9–10 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 11, q. 1, resp. (40ra).
11–3 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 10, q. 1 (39ra).
14 Anselmus, De proc. sp. s. c. 1 (ed. cit. 180).

habet potentiam spirandi ut spiret, sed tantum ut spiretur, sicut supra dictum est de potentia generativa filii, vel quod illud verbum legendae beati Andreae intelligitur de filio secundum naturam assumptam in qua nihil fuit contrarium gratiae spiritus sancti et ideo dicitur in eo requiescere sive permanere sicut dicitur Iesaia 11.

Ad aliud dicendum quod forte superfluum et vanum sive frustra non cadunt ubi non cadit causa finalis, finis autem non est ubi non est motus sicut dicitur 3. Metaphysicae, et ideo in divinis non cadunt ista. Superfluum enim est quod non est necessarium ad finem, frustra vero quod non includit finem ad quem est. Vel potius superfluum et vanum non cadunt nisi in his quae sunt ad finem et non in aliis quae non ordinantur ad finem nec in ipso fine. Et ideo quia spiratio non ordinatur ad aliquid sicut ad finem cum sit optimum et finis magis, ideo ibi non cadunt ista.

---

requiescere T 35 11: et tum requiescat super eum spiritus domini etc. *add.* T 36 *tr.* vanum et superfluum T // sive frustra *om.* T // cadunt: cadit T 37 cadit: est T // sicut: ut T 38 *tr.* ista *p.* divinis T 41 in[1] *om.* BF

28–31 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 11, q. 1, resp. (40ra).
35 Is 11,2.
38 Aristot., Met. 3, c. 2 (996a22–3; 27–9).

Quaestio 2
Utrum spiritus sanctus procedat a patre et filio inquantum unum vel inquantum plures

Quaeritur utrum spiritus sanctus procedat a patre et filio inquantum unum vel inquantum plures.

Quod inquantum plures videtur: Actus et operationes sunt singularium et suppositorum. Sed spiratio est actio, ergo est patris et filii ut sunt supposita singularia et plura, ergo etc.

Item si spiritus sanctus procedit ab eis inquantum sunt unum, aut inquantum sunt unum in essentia et tunc procederet etiam a se ipso quod est impossibile, aut inquantum in persona et hoc falsum est, aut inquantum unum in notione et hoc nihil est quia notio sequitur spirationem, relinquitur ergo quod procedit ab eis inquantum plures.

Contra: Nihil simplex potest esse a pluribus inquantum sunt plures. Unde dicit Commentator, Super 18. propositionem De causis, quod omnis causa dat aliquid suo causato et sic si est a pluribus, recipit aliquid a quolibet et sic necessario est compositum. Sed persona spiritus sancti est simplex, ergo etc.

Item si procedit ab eis inquantum sunt distincti et non distinguuntur nisi paternitate et filiatione, ergo procedit a patre inquantum pater et a filio inquantum filius, ergo pater eadem relatione refertur ad filium et ad spiritum sanctum quod est impossibile, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod in qualibet actione possunt duo considerari, scilicet suppositum agens et virtus qua agit, sicut patet in combustione quia ibi est suppositum agens, scilicet ignis, et virtus qua agit, scilicet igneitas. Sic autem potest dici in proposito quia si loquamur de ista spiratione quantum ad agens, sic quia pater et filius spirant spiritum sanctum, non spirant inquantum unum, sed inquantum differentes, si autem loquamur de spiratione quantum ad virtutem qua spirant, sic quia eadem est in patre et in filio, sic spirant spiritum sanctum inquantum unum sunt. Unde quando quaeritur utrum spirant inquantum unum vel inquantum plures, si fiat reduplicatio respectu suppositorum dicendum quod inquantum plures, si autem fiat respectu virtutis qua spirant dicendum

---

6 inquantum: sunt *add.* BF 7 inquantum *om.* BF 17 dicit *om.* T 18 est *om.* T 22 ad[2] *om.* T 23 ergo etc. *om.* T 28 quia *om.* T // spirant[2] *om.* T 30 in[2] *om.* T 33 autem fiat *om.* T 35 autem *om.* T 36 et *om.* T 37 autem *om.* T 38–9 condi-

---

17 Liber de causis, pr. 17 (ed. cit. 179).

quod inquantum unum. Vel aliter per verba Magistri propria et in idem redit. Omnis autem actus ad duo refertur originaliter, scilicet ad agentem et ad principium actionis. Agens autem est aliquod suppositum ut homo, ignis et huiusmodi, principium autem actionis forma aliqua substantialis vel accidentalis. Dico ergo quod li ‚inquantum' potest reduplicare condicionem agentis vel condicionem principii actionis. Si condicionem agentis, sic procedit spiritus sanctus a patre et filio inquantum plures et inquantum sunt personae distinctae quia ab eis pluribus et distinctis procedit, si autem reduplicat condicionem principii actionis, sic dico quod procedit ab eis inquantum sunt unum. Cum enim una operatio simplex non possit esse nisi ab uno principio oportet aliquid esse unum in patre et filio quod est principium huius actus qui est spirare qui est unus et simplex quo una simplex persona procedit. Istud autem unum principium est potentia spirativa quae est vel ipsa divina essentia secundum quod habet rationem alicuius notionis communis patri et filio quae dicitur communis spiratio, sicut fuit dictum supra, distinctione 7, de potentia generandi, vel est aliqua proprietas communis patri et filio nec est inconveniens ut una sit proprietas vel notio distinctorum suppositorum quorum una est essentia et una virtus et una operatio et una relatio consequens operationem. Unde sive communis spiratio dicat virtutem spirandi sive relationem quae innascitur ex actu spirandi, bene possibile est quod sit una in patre et filio.

Patet responsio ad argumenta praeterquam ad secundum primae partis, ad quod dicendum quod ab essentia inquantum essentia non procedit actus spirandi, sed inquantum habet rationem talis proprietatis, scilicet communis spirationis et quia rationem hanc non habet essentia in spiritu sancto, ideo non sequitur quod spiritus sanctus per essentiam suam spiret. Vel dicendum quod spiritus sanctus procedit ab eis inquantum unum notione.

Et ad illud quod obicitur ulterius dicendum quod illa notio potest accipi dupliciter, vel pro potentia spirativa et sic praecedit processionem et non valet argumentum, vel inquantum sequitur actum spirandi et sic arguebat.

---

cionem *om.* BF 40 *tr.* distinctae personae BF 40–1 quia . . . procedit *om.* T 42 dico quod *om.* T 42–3 *tr.* simplex operatio T 44 est[1]: sit T 49 ut: quod T 52 quae innascitur *om.* T 53 *tr.* una sit T // filio: et *add.* T 56 *tr.* proprietatis talis rationem T 57 essentia *om.* T 58 per *om.* T 60 *tr.* notio illa BF

---

34 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 11, c. 1 (ed. cit. 114s).
48 Vide supra d. 7, q. 1, ad 3. alterius partis, ll. 61–66.

Quaestio 3
Utrum pater et filius sint unus spirator spiritus sancti vel duo

Quaeritur utrum pater et filius sint unus spirator spiritus sancti vel duo.

Et videtur quod unus quia per hoc non importatur nisi unitas in actu spirandi. Sed uno actu spirant pater et filius, ergo sunt unus spirator sicut unus Deus propter unitatem deitatis.

Praeterea sicut pater et filius conveniunt in actu creandi ita et in actu spirandi. Sed propter illam convenientiam pater et filius dicuntur unus creator, ergo etc.

Item principium dicit relationem consequentem ad actum cuius est principium. Sed pater et filius dicuntur unum principium spiritus sancti, ergo debent dici unus spirator.

Contra: Quicumque spirant sunt spirantes. Sed pater et filius spirant, ergo sunt spirantes, ergo et spiratores.

Respondeo: Dicendum quod actus numeratur tribus modis secundum Philosophum, 5. Physicae: Ad numerationem subiecti, ad numerationem speciei, ad numerationem temporis. Cum ergo spiratio activa importet actum, numerabitur secundum numerum suppositorum. Unde etiam verbum significans substantiam per modum actus dicitur de pluribus personis pluraliter quamvis sit essentia una, sicut Iohannes 10: „Ego et pater unum sumus." Actus autem significatur in verbo et participio et nomine verbali, sed tamen participium plus accedit ad substantiam quam verbum et adhuc nomen verbale magis quam participium vel verbum, et ideo non possumus dicere quod pater et filius spiret spiritum sanctum vel quod sint spirans vel quod sint spirator, sed quod spirent et sint spirantes et spiratores. Quamvis sit unus actus quo spirant, tamen secundum quod unumquodque eorum magis accedit ad significandum actum, minus proprie potest praedicari in singulari. Unde improprie dicitur: Pater et filius sunt unus spirator, magis improprie: Sunt unus spirans, impropriissime: Spirat.

---

15 Sed *om.* T 15–6 spirant[2] . . . spirantes: sunt huiusmodi, ergo etc. T 17 Dicendum *om.* T 18 speciei: et *add.* T 20 etiam: et T 21 *tr.* una essentia T 22 sicut *om.* T // *tr.* sumus unum T 25 possumus: proprie *add.* T 26 et[1]: quod *add.* T // et[2]: vel T

---

5 Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 11, q. 1, a. 4, quasi verbatim.
6–11 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 11, p. 3, q. 2 (41va).
15–6 Cf. ibidem. Cf. etiam Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 11, p. 3, q. 2 (32vb).
18 Aristot., Phys. 5, c. 4 (227b23–6).
22 Io 10,30.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis actus sit unus, tamen quando significatur ut actus egrediens a pluribus suppositis oportet quod significetur pluraliter. Actus enim trahit numerum a suppositis.

Ad secundum dicendum quod actus creandi est trium personarum non secundum quod distinctae sunt sed secundum quod uniuntur in essentia et ideo dicimus quod tres personae sunt unus creator, quamvis non dicamus quod sint unus creans quia nomen verbale plus recedit ab actu quam participium. Sed spiratio est actus conveniens pluribus suppositis quodammodo secundum quod distinguuntur et ideo oportet quod nomine verbali actus pluraliter significetur.

Ad tertium dicendum quod principium non nominat aliquem actum, sed tantum relationem et quia pater et filius una relatione referuntur ad spiritum sanctum, ideo dicuntur unum principium spiritus sancti, non unus spirator.

---

31 ergo *om.* T // *tr.* sit unus actus T 31–2 tamen . . . actus: prout tamen significat T
35 *tr.* sunt distinctae T 36 sint: sunt BF

DISTINCTIO 12

Quaestio 1
Utrum spiritus sanctus per prius procedat a patre quam a filio

„Item quaeritur, cum spiritus sanctus" etc. Primo quaeritur utrum spiritus sanctus per prius procedat a patre quam a filio.

Et videtur quod sic per argumentum haeretici: Spiritus sanctus procedit a patre aut nato filio et ita filius est prior spiritu sancto aut nondum nato filio et ita prius procedit a patre.

Ad oppositum sunt rationes de scripto.

Respondeo: In divinis secundum Augustinum non est aliquis ordo nisi naturae. Ordo naturae est quo quis est ex alio, non quo aliquis est prior alio et ideo in divinis nullo modo potest dici aliquid prius altero. Et ratio huius est quia in divinis non potest considerari nisi illud quod est absolutum et hoc est unum et indivisibile in quo prioritas et posterioritas non invenitur vel illud quod ad aliquid dicitur. Horum autem quae ad aliquid dicuntur natura est ut sint simul tempore, intellectu et natura et ideo generatio filii non est prior processione aliquo modo qui possit ad divina referri, sed tantum secundum modum intelligendi qui est in intellectu nostro accipiente generationem et processionem in divinis secundum similitudines repertas in creatura quae deficientes sunt ad repraesentandum generationem et processionem in divinis.

Ad argumentum in oppositum dicendum secundum aliquos quod non est divisio sufficiens quia quamvis natum et non natum opponantur contradictorie, non tamen procedere nato filio vel non nato, sicut quamvis homo et non homo opponantur, non tamen opponuntur esse album hominem vel album non hominem, unde neutra danda est.

Contra responsionem istam est quod alterum oppositorum semper est verum, ergo una istarum: „filius est natus", „filius non est natus" est semper vera et quidquid est verum in aliquo instanti est verum, ergo spiritum sanctum procedere

---

8 quam . . . filio *om.* BF 10 est *om.* T // filio² *om.* T 12 rationes . . . scripto: scripti rationes T 14 est³ *om.* T // alio²: altero T 15 quia: quod T 16 illud *om.* T 17 vel: et T? // illud: id T 19 processione *om.* T 22 *tr.* sunt deficientes T 26 quamvis: -vis *s.l.* T 29 Contra: hanc *add.* T // istam *om.* T 35 subitis: subiectis BT? 39 processit¹ *om.* T // et *om.* T // si: ergo *add.* T 41 filio²: simul T

---

13 Augustinus, Contra Max. 2, c. 14, n. 8 (PL 42,775).

cum sit verum, est verum quando natus est filius vel quando non est natus et hoc significat praedicta propositio haeretici.

Praeterea potest dici quod spiritus sanctus processit nato filio et non sequitur: „Ergo filius fuit prius natus quam procederet spiritus sanctus“ quia in subitis simul sunt fieri et factum esse. Unde sicut processit nascente filio nec propter hoc prius natus est filius, ita nato filio nec propter hoc prius natus est filius.

Si autem accipiat haereticus in hoc sensu: ‚Nato filio‘, scilicet prius, danda est negativa, scilicet processit non prius nato filio, et si inferat: „Ergo prius processit spiritus sanctus quam nasceretur filius“, fallacia consequentis est quia potest verificari: Vel quia processit simul nascente filio vel quia processit filio nascente postea, et ipse accipit unam causam tantum.

Quaestio 2
Utrum plenius procedat spiritus sanctus a patre quam a filio

Quaeritur utrum plenius procedat spiritus sanctus a patre quam a filio.

Et videtur quod sic per illud Philosophi: Propter quod unumquodque et illud magis. Sed filius spirat quia hoc habet a patre, ergo pater magis spirat, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Ad argumentum dicendum secundum Avicennam in Metaphysica sua, tractatu 6, quod „causatum minus est quam sua causa in eadem intentione, si illa intentio recipiat magis et minus sicut aqua cum calefit ab igne" minus est calida quam ipse ignis, sed cum ignis generat ignem aequales erunt in forma sive intentione igneitatis quia non recipit magis et minus. Erunt etiam aequales in omnibus accidentibus inseparabilibus consequentibus formam ignis sicut calore et splendore cum materia fuerit aequalis in aptitudine. Quia ergo illud quod pater dat filio, scilicet essentia sive potentia spirativa sive fecunditas voluntatis, non recipit ibi magis et minus, ideo nec spiratio communis quamvis filius habeat a patre quod spiret spiritum sanctum et ideo non valet argumentum ex illa regula Philosophi in proposito, valet autem ubi intentio recipit magis et minus in causa et causato.

---

8 per *om.* T // rationes: sume *add.* T 10 dicendum: est *add.* BF 15 inseparabilibus: separabilibus BF // et *om.* T 18–9 *tr.* a patre habeat filius T 19 ideo: ita T // illa *om.* T 19–20 *tr.* in proposito ex regula Philosophi T

---

6 Aristot., Anal. Post. 1, c. 2 (72a29s).
10 Avicenna, Met. tr. 6, c. 3 (ed. cit. 307s).

Quaestio 3
Utrum spiritus sanctus procedat a patre mediante filio

Quaeritur utrum spiritus sanctus procedat a patre mediante filio.

Argumenta et responsio sicut in scripto.

Ad explanationem tamen solutionis ipsius quaestionis dicendum quod si mediatio in actu spirandi intelligatur quantum ad ipsos agentes, dico quod spiritus sanctus procedit a patre mediante filio quia pater non solum per se spirat sed etiam mediante filio in eo quod generat filium spiratorem et nihilominus aeque immediate procedit ab eis, scilicet patre et filio nec valet si obiciatur: Procedit a patre mediante filio, ergo procedit a patre per accidens quia per se et per accidens non assignantur semper mediato et immediato, sed illis mediato et immediato quae differunt secundum substantiam. In indifferentibus autem secundum substantiam non cadit accidens, pater autem et filius sunt idem secundum substantiam. Si autem intelligatur illa mediatio quantum ad principium actionis, scilicet ad potentiam spirativam, dico quod non quia in potentia spirativa non distinguuntur pater et filius nec secundum prius nec secundum magis.

Quarta quaestio sicut in scripto.

[Dubia circa litteram]

In littera dicitur quod spiritus sanctus est a patre per filium.

Contra: Sicut dicit Praepositinus, ‚per' cum verbo transitivo significat subauctoritatem in suo casuali ut „rex regit civitatem per baiulum cum absoluta auctoritate", ut „ego sum sapiens per Deum". Cum ergo hoc verbum ‚procedere' sit non transitivum, dicet auctoritatem in filio quod falsum est.

Respondeo: Haec obiectio procedit ex malo intellectu illius regulae quia sensus regulae est quod ‚per' cum verbis transitivis significantibus operationem notat subauctoritatem in re sui casualis respectu sui nominatim praecedentis ut „rex regit civitatem per baiulum". In baiulo sive praeposito notatur subauctoritas

---

6 responsio . . . in: responsionem sume de T 7 explanationem: expositionem T // ipsius: istius F, *om.* T 10 et *om.* T 13 semper: super T? 20 Quarta: alia T 28 dicet: dicit T 31 notat: dicit T // sui[2] *om.* BF 34 *tr.* casualis sui T 36 est *om.* BT 37 sancti *om.* T

---

25 Praepositinus, Summa 1 (Paris, B. nat. lat. 14526, 84va). Cf. Guillelmus Altissiodorensis, Summa aurea 1, tr. 8, c. 7 (ed. cit. 147s, lin. 32–48).

respectu regis. Sed cum verbis absolutis ut vivere, similiter cum verbis significantibus habitum ut scire, sapere, cognoscere notat auctoritatem in re sui casualis respectu nominatim praecedentis, ut „vivo per Deum", „intelligo per Deum". Unde patet quod haec est propria: „Spiritus sanctus procedit a patre per filium", et notatur auctoritas in filio respectu spiritus sancti, non autem respectu patris.

DISTINCTIO 13

Quaestio 1
Utrum processio approprietur spiritui sancto

Quaeritur utrum processio approprietur spiritui sancto vel sit proprium eius.

Et videtur quod sic: Augustinus, 15. De trinitate, c. 26: „Sicut filio praestat essentiam sine ullo initio temporis, sine ulla mutatione naturae de patre generatio, ita spiritui sancto praestat essentiam sine ullo initio temporis, sine ulla mutatione naturae ab utroque processio."

Item per communem notionem non fit personalis distinctio ut patet de communi spiratione, sed per processionem fit personae spiritus sancti distinctio, ergo ei propria est.

Contra: Iohannes 8 dicit filius: „Ex Deo processi et veni" in mundum, ergo convenit filio etiam, ergo non est propria spiritui sancto.

Respondeo: Processio communis est emanationi filii per modum naturae et emanationi spiritus sancti per modum voluntatis, appropriatur autem nomen processionis spiritui sancto quia differentia quam addit processio spiritus sancti super processionem in communi non est nota et evidens. Ideo nominatur nomine generali sicut accidens commune retinet nomen sui generis, accidens autem proprium retinet nomen speciale, id est accidens convertibile vocatur proprium, accidens non convertibile retinet nomen commune accidentis. Similiter proprium indicans substantiam habet proprium nomen quod est definitio, proprium autem in communi retinet nomen sui generis. Similiter animal habet sub se multas differentias quarum nobiliori imponitur nomen proprium tamquam magis notae, scilicet ‚homo', aliis autem quasi appropriatur nomen animalis. Unde omnes aliae species animalis vocantur animalia. Sic autem est in proposito quia inter omnes modos procedendi ab alio modus qui est per modum naturae nobilior est et principalior secundum Richardum, De trinitate li. 6, c. 17, et ideo imponitur ei no-

16 etiam *om.* T, *tr. p.* convenit F 19 processio *om.* T 20 et: nec T 21–2 *tr.* proprium autem accidens[2] BF 22 retinet: habet BF 22–3 accidens *om.* BF 29 *tr.* est[2] nobilior BF 31 et *om.* BF // in divinis *om.* T 32–3 *tr.* appropriationis huius T 35 supra: super BF 36 primo *om.* T

8 Augustinus, De trin. 15, c. 26, n. 47 (PL 42,1094s).
15 Io 8,42.
15–6 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 13, p. 1, q. 2 (34vb).
30 Richardus a St.o Victore, De trin. 6, c. 17 (PL 196,981 D).

men, scilicet ‚generatio', et alii processioni in divinis quae est per modum voluntatis appropriatur nomen commune, scilicet ‚processio'. Ratio ergo huius appropriationis nominis communis processioni spiritus sancti potest esse et quia non est modus procedendi principalior et quia non est notum quam differentiam addat processio spiritus sancti supra processionem in communi.

Quod ergo obicitur primo de Augustino et ad secundum de distinctione personarum dicendum quod verum est secundum quod sumitur processio appropriate, non secundum quod sumitur communiter.

Quaestio 2
Utrum univoce conveniat procedere filio et spiritui sancto

Deinde quaeritur utrum univoce conveniat procedere filio et spiritui sancto.

Et videtur quod non quia omne dictum de Deo univoce praedicat essentiam vel personam vel notionem, sed procedere non praedicat essentiam quia tunc conveniret tribus personis quod est falsum quia non convenit patri, non personam quia procedere convenit duabus personis, una autem non potest esse communis duabus personis, non notionem quia non sunt nisi quinque notiones, ergo procedere non dicitur univoce.

Contra: Procedere nihil aliud est quam esse ab alio, sed hoc est univocum filio et spiritui sancto, ergo etc.

Iuxta hoc quaeritur quare communis processio non ponitur notio sicut communis spiratio.

Respondeo: Dicendum quod processio potest accipi duobus modis, aut communiter et sic dicitur univoce de filio et spiritu sancto quia secundum unam rationem quae est esse ab altero ita quod de eius substantia, aut prout appropriatur spiritui sancto et sic non convenit filio et spiritui sancto univoce quia secundum Richardum, De trinitate li. 6, c. 6, „communio maiestatis fuit ut ita dicam, causa originalis unius, communio amoris videtur velut quaedam causa originalis alterius."

Ad argumentum dicendum quod communis processio dicit notionem. Et quod obicitur quod non sunt nisi quinque dicendum quod omnis notio particularis est aliqua istarum quinque, sed non omnis communis. Et si obicias de communi spiratione dicendum quod non est simile quia communis spiratio, licet conveniat pluribus, tamen non numeratur in illis quia convenit eis inquantum uniuntur in eadem vi spirativa et ideo notio est particularis et determinata, processio autem numeratur in illis quibus convenit et ideo non ponitur notio determinata et per hoc patet solutio ad illud quod ultimo quaerebatur.

---

5 Deinde *om.* T // *tr.* procedere . . . univoce T 8 conveniret: esset communis T 12 univocum: univoce B, unio F 18 quae *om.* T 21 *tr.* causa quaedam T 29 illud: id T

---

20 Richardus a St.o Victore, De trin. 6, c. 6 (PL 196,972 A).

Quaestio 3
Utrum generatio et processio differant realiter vel tantum secundum modum intelligendi

Deinde quaeritur utrum generatio et processio differant realiter vel tantum secundum modum intelligendi.

Et videtur quod non realiter: In omni natura communicabili est unus modus quo natura ipsa communicatur ut dicit Commentator, Super 8. Physicorum, super illud: „utrum autem unumquodque moventium" quod mures qui nascuntur ex semine et qui ex putrefactione non sunt eiusdem speciei. Sed per generationem et processionem communicatur natura divina, ergo generatio et processio non sunt modi diversi, ergo non differunt realiter.

Item motus et mutationes denominantur solum per terminos ad quos sunt. Sed tam generatio quam processio terminantur ad substantiam, ergo non differunt realiter.

Contra: Operationes quae sunt a diversis principiis realiter differunt, unde motus unus non est nisi ab uno motore secundum Commentatorem, Super 8. Physicae et in fine Metaphysicae. Sed hae emanationes sunt a diversis principiis quia generatio est a fecunditate naturae, altera a fecunditate voluntatis.

Respondeo: Dicendum quod differunt realiter, non tantum secundum modum intelligendi. De modo tamen differendi sunt diversae opiniones.

Quidam volunt dicere quod differunt ex hoc quod generatio est ab uno, processio vero a duobus. Et dicunt isti quod nisi spiritus sanctus procederet a filio non posset assignari realiter differentia inter filium et spiritum sanctum. Sed haec positio non valet quia operationes distinguuntur non penes agentes sed penes principia actionum.

Alii dicunt quod differunt ex hoc quia generatio est emanatio naturae, processio voluntatis. Sed hoc non videtur sufficere quia natura et voluntas differunt tantum secundum rationem et inter se non habent oppositionem originis, ergo non possunt esse principia realis distinctionis. Praeterea processio intellectus se-

---

9 ut dicit: unde T 14 per: penes T 20 altera: processio T 25 *tr.* assignari *p.* differentia T 26 valet: potest stare T 28–9 processio: per modum *add.* T 29–30 *tr.* tantum differunt T 31 realis: realiter BF 35 ubi: ut T 36 ubi: ut T // idem *om.* BF 44 illa-

---

9 Averroes, In Phys. Arist. 8, t. 46 (ed. cit. 387rb E).
19 Ibid. t. 82 (431rb D). In Met. 12, t. 43 (326 vb M).
23 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 13, q. 3 (44va).

cundum quam dicitur verbum, esset alia a processione naturae secundum quam dicitur filius quod non est verum.

Quicquid autem sit de veritate istius positionis, ratio qua impugnatur non valet quia sicut natura et voluntas ubi sunt diversa secundum rem, possunt in operationes realiter differentes, sic etiam ubi sunt idem essentialiter quoniam virtus unita plus est infinita quam multiplicata. Praeterea aliter sequeretur quod in creatura nulla esset diversitas secundum rem quia in essentialibus Dei secundum quod solum comparatur ad creaturam non est differentia nisi secundum rationem. Quod autem unum et idem per essentiam possit in realiter differentia patet per exemplum manifestum quia potentia visiva et auditiva et sic de aliis sunt potentiae differentes et habent diversa obiecta et diversas operationes et tamen omnes aggregantur in sensu communi qui apprehendit omnia obiecta illarum potentiarum particularium sub eadem ratione licet sint realiter differentia, multo ergo fortius in divinis licet natura et voluntas sint id ipsum, possunt esse principium emanationum realiter differentium.

Quid ergo tenendum sit accipe de scripto.

Ad primum argumentum dicendum quod non solum est unus modus communicandi naturam in divinis nec etiam in creaturis, unde falsum dixit Commentator quando dixit quod mures qui sunt ex semine et qui ex putrefactione non sunt eiusdem speciei. Augustinus enim, Epistula 29 Ad Deogratias, quaestione prima, dicit contrarium. Ait enim sic: „Quam multorum animalium genera sine parentibus ex terra procreantur quae tamen coeundo pariunt nec propter diversitatem nativitatis interest aliquid ad naturam eorum quae procreata sunt ex terra et eorum quae illis coeuntibus exorta sunt." Et praeterea tunc Adam et filii eius non essent eiusdem speciei quia non processerunt in esse eodem modo.

Ad secundum dicendum quod motus et mutationes in creaturis denominantur a substantia secunda ad quam terminantur et quantum ad intentionem et quantum ad operationem quodammodo. Sed in divinis terminantur emanationes ad substantiam primam tantum, id est ad hypostasim quia generatio ad hypostasim filii, processio ad hypostasim spiritus sancti.

---

rum: omnium T 50 quando: cum T // *tr.* putrefactione . . . semine T 52 Ait: aut BF 53 nec: tamen *add.* T 56 in esse *om.* T

---

51 Augustinus, Ep. 102 ad Deogratias, q. 1, n. 4 (PL 33,371).

Quaestio 4
Utrum spiritus possit dici ingenitus

Deinde quaeritur utrum spiritus possit dici ingenitus.

Et videtur quod non quia si diceretur ingenitus non posset teneri nisi privative. Sed nomen privativum non ponitur in divinis quia nomen privativum ponit aptitudinem habendi aliquid quod non habetur, quod non potest esse in Deo, ergo etc.

Item Augustinus, Ad Orosium c. 2: Patrem solum ingenitum fides certa declarat. Et 15. De trinitate, c. 26: „Pater solus non est de alio et ideo solus appellatur ingenitus."

Contra: Auctoritas Hieronymi in littera et per rationes de scripto.

Respondeo: Distinguitur hoc nomen ‚ingenitus' secundum Damascenum, li. 1, c. 8. Sed haec distinctio nihil valet ad propositum sicut dicitur in scripto.

Et ideo aliter dicitur in scripto quod ‚ingenitus' potest dici dupliciter: Vel privative tantum et sic dicitur idem quod non ens ab alio per generationem et hoc convenit spiritui sancto et essentiae. Alio modo quodammodo privative et quodammodo positive et tunc tantum valet quantum non ens ab alio et hoc est privationis, et a quo alii et hoc est positionis et sic solvuntur auctoritates ad utramque partem.

Sed tunc posset quaeri: Unde habet hoc nomen ‚ingenitus' quod cum illa privatione dicat illam positionem, scilicet ‚a quo alii'? Hoc modo posset dici quod chimaera est ingenita et quod non ens est ingenitum vel quod non ens est non homo. Utrum tamen hoc proprie dicatur nescio. Et ideo aliter potest dici quod hoc nomen ‚ingenitus' potest dicere negationem extra genus quae totum negat, id est ‚non ens ab alio per generationem'. Sic convenit patri et spiritui sancto et essentiae, vel potest dicere negationem in genere et hoc dupliciter, vel

---

6 teneri: dici T 11 et² *om.* BF 15 sicut: ut T 18–9 *tr.* positive . . . privative T
19 *tr.* valet tantum T 23–5 *tr.* Hoc . . . nescio *p. lin.* 28 essentiae BF 24 vel quod (*om.* F) non²: sive B 27 generationem: et *add.* T // et *om.* T 30 convenit: potest con-

---

10 In hoc loco nihil tale legitur. Sed Augustinus, Ep. 238 ad Pascentium, c. 1, n. 3 et n. 5 (PL 33,1039s); Dial. qu. 65, q. 2 (PL 40,734) et q. 8 (PL 40,737).

11 Augustinus, De trin. 15, c. 26, n. 47 (PL 42,1095).

13 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 13, c. 4, 3. (ed. cit. 124. Revera invenitur: Syagrius Episcopus, Regulae definitionum contra haereticos prolatae, n. 8, ed. K. Künstle, Antipriscilliana, Freiburg 1905, 152. PLS 3,136).

15 Johannes Dam., De fide Orth. c. 8, n. 8 (ed. cit. 35).

25 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 13, q. 1, a. 4, sol.

in genere essentiae sive entis et tunc ‚ingenitum' dicit ens divinum non ab alio per generationem et sic adhuc convenit patri et spiritui sancto et essentiae, vel in genere principali et tunc ‚ingenitus' idem est quod principium aliquod in natura divina non ens ab alio per generationem, et isto modo tantum convenit patri quia nec essentia nec spiritus sanctus habent rationem principii in divinis respectu personae producendae, sed tantum respectu creaturae, quamvis conveniat eis non esse ab alio per generationem. Haec autem distinctio negationis, scilicet in genere vel extra genus a multis nulla dicitur esse et ideo aliter dicendum secundum Anselmum in Monologio, c. 56: „Solemus saepe dicere aliquid gigni ex ea re de qua existit ut cum dicimus splendorem vel calorem gigni de igne sive aliquem effectum ex sua causa. Secundum hanc rationem amor a summo spiritu exiens non potest dici ingenitus." Item Richardus, libro 6. De trinitate, c. 16: „Nomen geniti quandoque strictius, quandoque largius accipitur", et infra, c. 18: „Quantum ad generalem acceptionem idem videtur esse gigni quod existens de existenti secundum naturalem operationem produci. Iuxta hanc acceptionem solus pater in trinitate ingenitus dicitur, spiritus sanctus ingenitus esse negatur" et ita idem videtur naturalis productio animantis de animante in conformitate substantiae quod parenti prolem generare, et infra, c. 19: „Ubi ad imaginem et similitudinem producentis procedens non gignitur iuxta usum loquendi, nec pater qui gignit nec filius dicitur qui generatur." Ex his verbis Richardi elici potest quod gignitio dicitur dupliciter, large, quandocumque productio existentis de existente secundum operationem naturae principaliter moventis vel secundario. Isto modo solus pater est ingenitus, non spiritus sanctus. Alio modo productio animantis de animante ad imaginem producentis et isto modo est spiritus sanctus ingenitus et pater et essentia.

Ad primum argumentum in oppositum dicendum quod privatio omnis sive nomen privativum ponit aptitudinem. Sed hoc potest esse tripliciter sicut habetur li. 5. Metaphysicae, capitulo De privatione, vel in specie illius de quo dicitur

---

venire T // et² *om.* T 35 autem *om.* T 36 *tr.* scilicet *p.* genere T 39 sive: seu T 40 ingenitus: salva tamen pace respondeo generatio largius accipitur generationes enim illae sunt illae generationes caeli et tamen non per modum naturae B (*tr.* F *p. lin.* 45 negatur) 42 esse: dici T // gigni *om.* T 45 negatur: salva tamen pace Ricardus generatio largius accipitur Gen. 2 istae sunt generationes et tamen non per modum naturae *add.* F (*tr.* B *lin.* 40 *p.* ingenitus) 47 et similitudinem *om.* T 49 *tr.* dupliciter dicitur BF 52 isto: hoc T 53 *tr.* essentia et pater T 54 in oppositum *om.* T // sive: seu T 56 li(bro) *om.* T

---

37 Anselmus, Monol. c. 56 (ed. cit. 67s).
37–43 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 13, p. 3, q. 1, resp. (35rb).
40–53 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 13, q. 4 (45ra).
41 Richardus a St.o Victore, De trin. 6, c. 16 (PL 196,980 D).
42 Ibid. c. 18 (PL 196,982 D).
46 Ibid. c. 19 (PL 196,984 C).
56 Aristot., Met. 5, c. 22 (1022b22–7).

ut ‚homo caecus', vel in genere illius ut ‚talpa caeca', aliquando autem nec sic nec sic sed solum in aliquo ut ‚planta insensibilis'. Isto autem modo pater et spiritus sanctus possunt dici ingeniti quia gignitio naturaliter alicui convenit in
60 divinis.

Ex his autem patet responsio ad omnia obiecta.

---

61 autem *om.* T // obiecta *om.* T

Quaestio 5
Utrum ‚ingenitum' dicat aliquam notionem in spiritu sancto

Consequenter, posito quod spiritus sanctus possit dici ingenitus, quaeritur utrum ‚ingenitum' in eo dicat aliquam notionem.

Et videtur quod sic quia ‚non nasci' in patre dicit notionem, ergo similiter ‚non nasci' in spiritu sancto.

Item aut dicit essentiam aut relationem cum sit praedicatum divinum. Non essentiam quia non convenit filio, ergo etc.

Item secundum Augustinum, De trinitate libro 5, c. 8: Affirmatio et negatio ad idem praedicamentum pertinent. Sed ‚genitus' est relativum, ergo ‚ingenitus'.

Contra: Sicut ‚ingenitus' dicitur de spiritu sancto, ita ‚non spiratus' de filio. Sed illud nullam notionem ponit in filio, ergo etc.

Item si ‚ingenitus' diceret notionem in spiritu sancto iam haberet duas et essent sex notiones quod est contra communem opinionem.

Respondeo: Notio est principium innotescendi. Unde tria requiruntur ad esse notionem: Quod sit proprietas determinata, non generalis sicut esse ab aliquo quia talis non distinguit. Quod sit proprietas relativa quia sola relatio originis distinguit in divinis. Quod sit proprietas pertinens ad dignitatem, alioquin non est personalis quia persona est nomen dignitatis. Unde ‚non generare', ‚non spirare' non sunt notiones spiritus sancti, similiter nec ‚ingenitus' quia nulla dignitas est non esse ab alio per generationem.

Ad primum dicendum quod non est simile nec idem quia ingenitus secundum quod est proprietas patris idem est quod non ens ab alio et hoc est dignitatis. Praeterea non esse ab alio per generationem dignitatis est in eo qui non est ab alio ut in patre, sed non in eo qui est ab alio.

Ad secundum dicendum quod illa divisio Augustini intelligitur de praedicamentis positivis, non privativis sive negativis. Tamen in proposito est dicendum quod relativum est non ponendo privationem sed negando.

Ad tertium dicendum quod est in praedicamento relationis per reductionem quia relationem privat, non ponit.

---

6 ingenitum *om.* T // *tr.* dicat in eo T 7 Et *om.* T 10 ergo etc. *om.* BF 14 *tr.* ponit notionem T // in filio *om.* T 15 Item *om.* BF // iam: ita T // et: notiones et sic T 16 notiones *om.* T 21 *tr.* nomen est[2] T 30 *tr.* est relativum BF

---

5 Ad totam quaestionem cf. Petrus de Tarantasia, In Sent. 1, d. 13, q. 3, a. 2.
11 Augustinus, De trin. 5, c. 7, n. 8 (PL 42,916).

DISTINCTIO 14

Quaestio 1
Utrum sit ponere temporalem processionem spiritus sancti

„Praeterea diligenter notandum est" etc. Primo quaeritur utrum sit ponere temporalem processionem spiritus sancti.

Et videtur quod non quia si est processio temporalis, aut ratione personae aut ratione gratiae. Non ratione personae quia est aeterna. Non ratione gratiae quia gratia levat nos ad aeterna et secundum Augustinum, 4. De trinitate, c. 17: „Nos secundum quod aliquid aeternum mente capimus in hoc mundo non sumus." Ergo gratia facit nos esse extra omne tempus, ergo etc.

Item paenultima propositione De causis: „Inter rem cuius substantia et operatio est in momento temporis et rem cuius substantia et operatio est in momento aeternitatis est res media cuius substantia est in momento aeternitatis et operatio in momento temporis." Sed non est dare rem cuius substantia et operatio sit in momento aeternitatis nisi divinam personam, ergo eius operatio quae est procedere est in aeternitate, non in tempore.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod ‚esse in' dicitur multis modis, 4. Physicae, et inter illos modos ad praesens dicitur duobus modis, vel sicut contentum in continente vel sicut res in suo fine. Quando ergo dicit Augustinus quod quando aliquid aeternum mente concipimus in hoc mundo non sumus, non intelligit quin simus in hoc mundo sicut contentum in continente, sed quod non sumus in eo sicut res in suo fine. Unde dicit Avicenna quod amatum et desideratum est finis amanti.

Ad secundum dicendum quod est duplex operatio. Quaedam est prima et intrinseca sicut lucere in sole et calere in igne, alia autem secundaria et extrinseca

---

10 est *om.* B, *tr. p.* aeterna F 12 aliquid: quid T 21 sicut: ut T 24 fine: Unde . . . amanti *tr. ex lin.* 27–8 T 24–5 quando[2] . . . concipimus *om.* T 25 aeternum *corr. cf. lin.* 12, externum BF 25 concipimus: concipimur et B 26 quod . . . eo *om.* T 27 dicit *om.* T 29 est duplex *tr.* T // est prima: propria T 30 lucere: lucem T // calere:

---

11 Augustinus, De trin. 4, c. 20, n. 28 (PL 42,907s).
14 Liber de causis pr. 30 (ed. cit. 190).
Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 14, q. 1, a. 1.
22 Aristot., Phys. 4, c. 3 (210a14–23).
27 Avicenna, Met. tr. 6, c. 4 (ed. cit. 325).

sicut illuminare in sole et calefacere in igne. Sic autem est duplex operatio in divinis respectu processionis, quaedam intrinseca qua procedit spiritus sanctus ab aeterno et haec est processio propria et prima, et est quaedam extrinseca quando scilicet procedit ad aliquem effectum creatum ut ad sanctificandum creaturam. Quando ergo dicitur quod substantia et operatio spiritus sancti est in momento aeternitatis, illud intelligitur de actione intrinseca et non extrinseca cuius obiectum est temporale quare non valet argumentum.

Notandum tamen est quod operatio sive actio Dei est in ipso et est tota substantia sua et non est illa actio aliquid medium inter Deum et res operatas. Ideo dicendum quod eius operatio est aeterna.

---

calorem T // autem *om.* T 33 et^3: sic T // quaedam *om.* T 36 illud: hoc F, *om.* T // actione: operatione T // et *om.* T

Quaestio 2
Utrum processio temporalis et aeterna ponant in numerum

Quaeritur utrum processio temporalis et aeterna ponant in numerum.

Et videtur quod sic quia plus differunt temporale et aeternum quam aeternum et aeternum. Sed processio filii a patre et processio spiritus sancti ab utroque quarum quaelibet est aeterna ponunt in numerum, ergo etc.

Item generatio filii temporalis et aeterna ponunt in numerum, ergo similiter processio spiritus sancti temporalis et aeterna.

Item idem non est signum sui ipsius. Sed temporalis processio est signum aeternae, ergo non sunt eadem processio, ergo numerantur. Minor patet secundum Augustinum, 15. De trinitate.

Contra: Minus conveniunt illae duae processiones quam homo verus et homo pictus. Sed homo verus et homo pictus non sunt duo homines, ergo etc.

Item processio temporalis non addit supra aeternam nisi effectum sive respectum ad creaturam. Sed effectus sive respectus additus suae causae non numerat ipsam sicut sol lucens et sol illuminans non sunt duo, ergo etc.

Respondeo: Quaedam opinio quae est in scripto dicit quod numerantur et modum positionis ibi quaere. Alia est opinio quod processio temporalis non ponit in numerum cum aeterna quia processio temporalis etsi addat respectum novum super aeternam, ille tamen non est in procedente sed in termino ad quem, scilicet in creatura quae aliter se habet modo quam prius ad spiritum sanctum aeternaliter procedentem sicut existentia Dei aeterna ante mundum et temporalis in mundo non sunt duae existentiae sed una aliter et aliter se habens, non quidem a parte sui, sed rerum ad ipsam et sic existentia Dei in una creatura corruptibili et existentia eiusdem in alia succedente illi priori quando corrumpitur non sunt duae existentiae sed una, et sicut existentia radii in aere in loco isto et

---

5 et aeterna *om.* T 7–8 filii . . . aeterna: istorum ?T 8 numerum: cum quaelibet sit aeterna *add.* T 9 *tr.* aeterna et temporalis T // similiter *om.* BF 12 ergo^2: non *add.* T 14 homo^2 *om.* T 15 homo^1 . . . pictus^2: hi T 16 *tr.* temporalis processio T // non: nihil T // nisi: aliquem *add.* T 16–7 *tr.* respectum sive effectum T 17 ad creaturam *om.* T // *tr.* respectus sive effectus T 18 sol^2 *om.* T 19 et: vide ibi *add.* T 20 ibi quaere *om.* T // processio temporalis *om.* T 21 cum aeterna *om.* T // processio *om.* T // temporalis: temporale T 23 modo: nunc T // *tr.* nunc quam prius *p.* sanctum T 24 aeternaliter procedentem *om.* T 26 sic: sicut T // *tr.* Dei existentia T // creatura: re T

9–13 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 14, q. 1, a. 2.
13 Augustinus, De trin. 15, c. 6, n. 10 (PL 42,1064).
20 Cf. Thomas, loc. cit., sol. et Petrus de Tarantasia, In Sent. 1, d. 14, q. 1, a. 4, sol.

existentia eiusdem radii in cristallo succedente aeri in eodem loco non sunt duae existentiae sed una aliter et aliter se habens, non quidem a parte radii sed a parte aeris et cristalli ad ipsum radium. Praeterea si illae processiones numerarentur non posset esse nisi in aliquo trium modorum, vel a parte subiecti vel a parte temporis vel a parte termini quia aliquo istorum trium modorum numeratur omnis actio. Non a parte subiecti quia idem est spiritus sanctus procedens aeternaliter et temporaliter, nec a parte temporis quia non est ibi mensura nisi aeternitas, nec ex parte termini quia licet processio aeterna sit ad terminum intra et temporalis ad terminum extra, tamen illi non numerantur sicut patet in motu. Quando enim aliquis motus habet terminum intra et terminum extra, non dicitur habere duos terminos. Verbi gratia: Quando sol lucet in se, terminus sui lucere est terminus intra, et simul cum hoc illuminat aliquod illuminabile cuius illuminationis est terminus extra. Iste ergo motus solis sive actio quamvis habeat terminum intra et terminum extra, non dicitur habere duos terminos quia unus clauditur infra alium et unus praesupponit alium. Ita autem est de processione temporali et aeterna quia temporalis claudit in se aeternam et praesupponit eam et ideo non ponit in numerum cum ea.

Utraque istarum opinionum est valde probabilis et ideo respondendum ad argumenta utriusque partis.

Ad primum dicendum quod temporale dicitur duobus modis: Simpliciter, et tale magis differt ab aeterno quam aeternum ab aeterno, vel secundum quid utpote secundum aliquem respectum ad creaturam et de tali non est necesse quia idem est cum aeterno. Sic autem est dicendum in proposito quia quando aliqua processio est temporalis per essentiam et alia aeterna per essentiam, tunc differunt plus quam duae aeternae, quando vero aliqua est aeterna per essentiam et alia temporalis non per essentiam, sed per causam propter effectum additum qui tamen non variat processionem aeternam, non est verum, et isto secundo modo est hic.

Ad secundum dicendum quod non est simile quia generatio filii temporalis vere fuit generatio et fuit ipsius filii per unionem. Sed processio temporalis non est aliquid in procedente sive circa procedentem, sed omnino extra sicut signum vel effectus et ideo nullam differentiam facit in processione. Praeterea generationis temporalis et aeternae ipsius filii diversi sunt termini, aeternae persona divina, temporalis natura assumpta in atomo quia secundum Damascenum nostram naturam assumpsit in atomo. Similiter diversae mensurae quia aeternitas fuit

---

29 *tr.* radii eiusdem T 30 quidem *om.* T 31 illae: istae T 33 *tr.* trium istorum T 33–4 *tr.* omnis actio numeratur T 43 autem *om.* T 44 claudit in se: includit T // in: infra F 45 et *om.* T // *tr.* cum ea in numerum T 52 et . . . essentiam² *om. (hom.)* T 53 *tr.* est aliqua T 55 *tr.* aeternam processionem T // isto: hoc T 66 *tr.* tempora-

---

62 Johannes Dam., De fide Orth. c. 55 (ed. cit. 203s).

mensura unius, tempus alterius et ideo numerantur. Processionis autem temporalis et aeternae nec sunt diversi termini nec diversae mensurae. Similiter generatio aeterna et temporalis differunt penes subiectum quia temporalis fuit ex purissimis sanguinibus virginis, aeterna vero subiectum non habuit, processio autem aeterna et temporalis non sic differunt.

Ad tertium dicendum quod signum potest dici dupliciter, vel per se vel per accidens. Ergo est verum quod nihil est signum sui ipsius per se, tamen potest esse per accidens. Verbi gratia: Ponatur quod ego cognosco aliquem hominem secundum totum et secundum omnes eius partes, id est secundum omnia eius membra, et ponatur quod videam totum corpus praeter faciem. Tunc totum erit mihi signum ducens in cognitionem partis, scilicet faciei et tunc idem erit signum sui ipsius per accidens quia facies non est aliud a toto corpore. Sic autem est in proposito quia processio temporalis comprehendit aeternam et sic est totum quoddam respectu processionis aeternae et sic potest esse signum sui ipsius per accidens cum est signum processionis aeternae. Et sicut totum non ponit in numerum cum parte, ita processio temporalis non ponit in numerum cum aeterna.

Sustinendo aliam opinionem quod ponat in numerum dicendum est ad primum in oppositum quod illud falsum est in proposito quia istud temporale magis communicat cum aeterno cum includat ipsum aeternum in se, quam homo verus et homo pictus. Praeterea quamvis temporale et aeternum minus conveniant quantum ad intentionem entis, magis tamen conveniunt quantum ad intentionem processionis sive nominis, econverso autem est de homine vero et de homine picto quia licet magis conveniant quantum ad intentionem entis, minus tamen conveniunt quantum ad intentionem processionis sive nominis. Simile est de substantia et accidente et homine et statua sive imagine quia substantia et accidens minus conveniunt quantum ad intentionem entis quam homo et statua, magis tamen conveniunt quantum ad intentionem processionis sive originis et sic est in proposito quare non valet argumentum.

Ad aliud dicendum quod subiectum sumptum per se et cum sua relatione non facit numerum. Ita processio aeterna per se et cum relatione ad creaturam non facit numerum.

---

lis[1] et aeterna T 69 vel[1] *om.* T 72–3 *tr.* membra eius[2] T 74 et: ita *add.* BF // *tr.* erit idem BF 81 est *om.* T 83 ipsum: illud T 86 autem est: tamen T 86–7 de[2] homine *om.* T 88 tamen *om.* T

Quaestio 3
Utrum spiritus sanctus detur in sua persona vel solum dona eius

Consequenter quaeritur pro quanto dicitur dari spiritus sanctus, utrum quia datur in sua persona vel quia dantur dona eius.

Et quod non detur in propria persona videtur: Philosophus, 5. Metaphysicae et Commentator ibidem dicunt quod „numerus respectuum qui denominantur per ‚habere' est secundum numerum respectuum qui denominantur per ‚esse in'. Sed haec praepositio ‚in' dicitur dignius de respectu contenti ad continens, ‚habere' autem dignius dicitur de respectu continentis ad contentum." Si ergo nihil est in homine quod non erat prius nisi gratia, tunc nihil habet quod non prius habuit nisi gratiam. Sed si datum esset, haberet, ergo etc.

Praeterea secundum Magistrum infra: Veritas istius: „Spiritus sanctus est in isto" non est nisi haec: „Gratia spiritus sancti est in isto", ergo veritas huius: „Iste habet spiritum sanctum" est: „Iste habet gratiam spiritus santi", ergo pro tanto dicitur dari spiritus sanctus quia datur gratia eius, non quia detur ipse in sua persona.

Item datum transit in potestatem accipientis. Sed spiritus sanctus in nullius transit potestatem, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Sicut dicit Dionysius et Philosophus, libro De causis, propositione 24: „Causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam. Sed res omnes non existunt in ea secundum dispositionem unam", unde spiritum sanctum dari homini vel haberi ab homine non est ipsum aliter se habere ad hominem quam prius, sed hominem aliter se habere ad ipsum spiritum sanctum quam prius. Nunc autem ita est quod cum dona spiritus sancti dantur homini non tantum se habet homo ad dona ipsa aliter quam prius, sed etiam ad spiritum sanctum per sua dona. Ideo dicendum est quod non solum dantur ipsa dona

---

6 *tr.* eius dona T 7 Philosophus: in *add.* BF 9 est *corr.*, sunt *codd.* 15 sancti *corr.*, sanctus *codd.*, *cf. infra, lin.* 16 17–8 quia[1] . . . persona: in propria persona quia datur eius gratia T 17 ipse *om.* F 23 omnibus *om.* T 24 *tr.* unam dispositionem T 26–7 spiritum . . . prius *om.* T 29 per sua: cuius sunt T // dicendum . . . quod *om.* T // *tr.*

---

7 Aristot., Met. 5, c. 23 (1023a24s).
8 Averroes, In Met. 5, t. 28 (ed. cit. 135vb L).
14 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 14, c. 2, 1. (ed. cit. 127).
22 Dionysius Ar., De div. nom. c. 13 (PL 122,1170 AB; PG 3,979 B). Liber de causis, pr. 23 (ed. cit. 184).

homini, sed et ipse Deus et appropriate spiritus sanctus. Haec vero dicuntur, sed magis proprie quae habentur in scripto.

Ad primum de ‚in' et de ‚habere' dicendum quod si nihil aliud sit in homine quam prius nisi gratia, tamen id idem quod prius, scilicet spiritus sanctus, aliter est in homine quam prius, scilicet per effectum iustificationis et illi alii modo essendi in respondet alius modus habendi et modo habendi respondet modus dandi, et pro tanto dicitur de novo dari.

Ad secundum dicendum quod illa relatio quae importatur per datorem spiritus sancti est secundum rem in homine et secundum modum tantum in spiritu sancto sicut est de relatione quae importatur per hoc nomen ‚creator'. Unde isto modo habendi, qui habet magis habetur quam habeat. Unde homo magis proprie dat se Deo quam Deus detur homini et homo magis transit in potestatem Dei quam econverso. Vel dicendum quod maior non est universaliter vera sicut patet in anima quae datur corpori, ubi corpus magis transit in potestatem animae quam econverso.

---

dantur *p.* dona² B, *om.* F 30 et¹ . . . et² *om.* T 32 *tr.* de habere et de in T 34 modo: modi T 38 et *om.* T // tantum: tamen T 40–1 *tr.* homo *p.* dat B, *p.* proprie F 41 *tr.* homini . . . Deus T

Quaestio 4
Utrum prius detur spiritus sanctus quam sua dona vel e converso

Deinde quaeritur utrum prius detur spiritus sanctus quam sua dona vel econverso.

Et quod spiritus sanctus videtur quia spiritus sanctus cum sit amor, est primum donum, ergo prius debet dari.

Contra: Dispositio debet praecedere illud ad quod disponit. Sed dona spiritus sancti disponunt ad susceptionem eius, ergo etc.

Respondeo secundum Hugonem, libro 1. De sacramentis, p. 6, c. 17. Dicit enim quod spiritus sanctus primo est in homine sicut artifex operans in eo virtutes sicut instrumentum et postea utitur virtutibus factis ad bene operandum. Est igitur spiritus sanctus dupliciter in anima, per modum operantis virtutes et per modum utentis virtutibus. Primo modo essendi in praecedit spiritus sanctus virtutes, secundo modo sequitur. Idem dicitur aliis verbis quod spiritus sanctus est in anima per modum moventis et per modum inhabitantis. Primo modo essendi in datur ante virtutes, secundo modo sequitur et per hoc patet totum.

---

5 Deinde *om.* T, consequenter F 17 inhabitantis: inhaerentis BF 18 essendi in *om.* T // modo² *om.* T // et *om.* T

---

11 Hugo a St.o Victore, De sacr. 1, p. 6, c. 17 (PL 176,274 BC).
16–7 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 14, q. 3 (47va).

Quaestio 5
Utrum spiritus sanctus possit dari a viro sancto vel eius dona

Quaeritur utrum spiritus sanctus possit dari a viro sancto vel eius dona.

Et quod sic videtur: Maius est producere formam substantialem quam accidentalem. Sed creatura potest producere substantialem formam, ergo multo fortius accidentalem quae est gratia.

Contra: Si homo posset dare spiritum sanctum esset ponenda spes in homine. Sed „maledictus est qui spem suam ponit in homine", Ier. 16, ergo etc.

Respondeo: Spiritum sanctum nulla creatura potest dare quia quicumque donat aliquid est superior vel saltem aequalis suo dono. Hoc dico quia homo potest dare se ipsum alteri in servitutem. Spiritu autem sancto est omnis creatura inferior et ideo eum dare non potest. Gratiam similiter nulla creatura potest dare quia omnis operatio creaturae praesupponit potentiam in materia. Impossibile est enim quod aliqua creatura aliquam formam producat in esse quae non educatur de potentia materiae, gratia autem non educitur de potentia materiae, sed totaliter est ab extrinseco et ideo nec spiritum sanctum nec gratiam potest creatura dare per modum efficientis. Potest tamen per modum praeparantis in sacramentis et doctrina vel impetrantis in oratione sicut dicitur in scripto.

Ad argumentum dicendum quod maius potest dici dupliciter: Vel simpliciter vel huic. Producere ergo formam substantialem est maius simpliciter quam producere accidentalem, sed non est maius huic, scilicet creaturae quia creatura nihil potest producere nisi ex potentia materiae. Gratia autem non educitur de potentia materiae. Omnes autem formae substantiales educuntur de potentia materiae praeter animam rationalem et ideo nec illam potest educere creatura in esse. Vel aliter potest dici quod illa propositio, super quam fundatur illa ratio, scilicet „quod potest in maius, potest in minus" non est generaliter vera, sed tantum in eodem genere. Verbi gratia: Maius est expugnare civitatem magnam quam castrum parvum, ergo qui potest illud potest istud, bene sequitur. Sed in diversis generibus non valet. Verbi gratia: Maius est celebrare missam quam suere sotular,

---

6 Maius: magis T 7 formam *om.* T 10 Sed: talis *add.* T // est . . . homine *om.* T 13 *tr.* se ipsum dare T 16 est *om.* T 17 educitur: est T 18 et *om.* T 19 *tr.* dare creatura T 20 vel . . . oratione *om.* T 21 potest dici: dicitur T 23–4 quia . . . ex: quae operatur tantum praesupposita T 26 educere *om.* T // creatura: producere *add.* T 27 scilicet *om.* T 29 magnam *om.* T 30 parvum *om.* T 31 Maius: magis T // sotular: sotulares

---

6–8 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 14, q. 4 (47vb).
10 Ier 17,5.
11 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 14, q. 3, sol.

et non sequitur: Qui potest celebrare missam potest calciamenta suere. Vel aliter potest dici quod licet forma substantialis sit nobilior quam accidentalis, non tamen eductio eius quia educens sive producens formam substantialem agit ex principio praeiacente in materia, producens autem formam accidentalem quae est gratia non.

T 32 et sequitur: ergo T // calciamenta suere: suere sotulares T 33 quam accidentalis: accidentali T 34 sive producens *om.* T // agit: educit T

DISTINCTIO 15

Quaestio 1
Utrum sit missio in divinis

Quaeritur utrum sit missio in divinis.

Et videtur quod non quia secundum Dionysium angeli superiores propter suam dignitatem non mittuntur ad nos. Sed personae divinae sunt angelis nobiliores, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Ad argumentum dicendum quod non est simile quia effectus ille ad quem est missio personae divinae, scilicet gratia gratum faciens, immediate est ab ipsa persona divina, effectus autem superiorum angelorum in nos completur mediantibus angelis inferioribus secundum Dionysium et non dicuntur superiores ad nos mitti, sed tantum inferiores qui immediate circa nos operantur. Hoc autem quod efficiunt angeli superiores in nos nobilius efficiunt praecipiendo inferioribus quam si facerent per se ipsos, sicut rex nobiliori modo regit civitatem per baiulum quam regeret per se ipsum.

---

9 *tr.* divinae personae T 12 sicut: ut T 14–5 persona: *tr. p.* divina T, potentia B 16 dicuntur: angeli *add.* T 20 regeret *om.* T

---

8 Dionysius Ar., De ang. hier. c. 8 (PL 122,1053–5; PG 3,238–42).
9 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 15, q. 1, a. 1.
13 Ibid. ad 4.
16 Cf. 8.

Quaestio 2
Utrum aliqua missio sit aeterna

Quaeritur utrum aliqua missio sit aeterna.

Et videtur quod sic: Gregorius, Super evangelia, homilia 26, super illud: Cum sero esset etc.: „Eo ipso filius a patre mitti dicitur quo a patre generatur." Sed generatio est aeterna, ergo etc.

Item missio est actio habens Deum ut terminum et ut principium et nihil amplius requiritur. Deus enim mittit et Deus mittitur et totum est aeternum, ergo etc.

Contra: Augustinus, De trinitate libro 4, c. 17: Mittitur filius „cum ex tempore cuiusquam mente percipitur."

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum de Gregorio dicendum sicut in scripto.

Ad secundum dicendum quod duplex est genus actionis. Est enim quaedam quae requirit duplicem terminum, propinquum et remotum, et talis est missio et ideo non potest esse aeterna quia licet terminus propinquus, scilicet aeternus, sit persona quae mittitur, remotus tamen terminus, scilicet creatura cui mittitur, est temporalis et ideo sicut propositio cuius altera pars est contingens, altera necessaria iudicatur contingens, ita missio propter terminum temporalem dicitur temporalis, non aeterna. Est autem alia operatio divina quae tantum requirit terminum propinquum et talis est generatio et ideo potest esse aeterna quia ille terminus est aeternus, scilicet filius. Similiter processio aliqua spiritus sancti est aeterna eadem ratione.

---

10 requiritur: et *add.* T // enim *om.* T 14 sicut: ut T 20 est *om.* T 23 ille *om.* T

---

6 Gregorius Mag., Hom. in Ev., hom. 26, n. 2 (PL 76,1198 C).
12 Augustinus, De trin. 4, c. 20, n. 28 (PL 42,907).
16 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 15, q. 1, a. 1, sol.

Quaestio 3
Cuius sit mitti

Quaeritur cuius sit mitti.

Et videtur quod totius trinitatis: Damascenus, libro 1, c. 8: Per omnia sunt unum pater et filius et spiritus sanctus „praeter ingenerationem, generationem et processionem." Sed missio passiva non est aliquod istorum, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Ad argumentum dicendum quod Damascenus non tantum intendit excludere illas tres speciales notiones, sed etiam omnes alias communes consequentes ad istas. Unde hoc quod dico ‚non esse ab alio' et ‚a quo alius' et ‚esse ab alio' licet a Damasceno non exprimantur, tamen per illas et in illis istae excipiuntur et quia missio passiva in se includit istam notionem communem, scilicet esse ab alio, ideo etiam ibi excluditur.

---

7 et[1] *om.* T // et[2] *om.* T 8 et *om.* T 10 sicut: ut T 12 consequentes *om.* T 15 *tr.* includit in se T

---

6 Johannes Dam., De fide Orth. 1, c. 8, n. 13 (ed. cit. 40).

Quaestio 4
Cuius sit mittere

Deinde quaeritur cuius sit mittere.

Et procedatur per omnia sicut in scripto.

Illud tamen argumentum quod fit de auctoritate Anselmi, libro De concordia: „Voluntas est instrumentum se ipsum movens", ergo si voluntas potest movere seipsam et a simili persona potest mittere seipsam, videtur nihil valere quia illa auctoritas Anselmi est falsa secundum Philosophum, libro 1. Physicorum, ubi dicit quod omne quod movetur ab alio movetur, ergo voluntas non movetur a se ipsa. Dicendum secundum Commentatorem, Super 8. Physicorum, quod non est inconveniens vel impossibile aliqua moveri a seipsis secundum totum, sed illa tantum quae sunt corpora vel virtutes in corpore. Voluntas autem non est corpus nec virtus in corpore, ergo potest seipsam movere. Verbum ergo Philosophi intelligendum de corporibus et virtutibus in corpore.

---

5 Deinde *om.* T 6 sicut: ut T 7 auctoritate Anselmi: Anselmo T // concordia: quod *add.* T 13 a *om.* T

---

7 Anselmus, De libero arb., c. 7 (ed. cit. 218s).
Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 15, q. 2, a. 1.
10 Aristot., Phys. 8, c. 4 (256a2–3); c. 5 (256a19–20).
12 Averroes, In Phys. Arist. 8, t. 33 (ed. cit. 372rb F).

Quaestio 5
Utrum missio passiva significet essentiam vel notionem

Deinde quaeritur utrum missio passiva significet essentiam vel notionem.

Et videtur quod notionem quia secundum Augustinum pater absurdissime diceretur missus. Sed sermones veri non sunt absurdi, ergo patri non convenit mitti. Sed ei conveniret si mitti esset essentiale, ergo etc.

Item Beda dicit in quadam homilia quod missio spiritus sancti est eius processio. Sed processio dicit notionem, ergo et missio. Praeterea quicquid importat originem in divinis est notionale quia essentia non originatur nec aliquam personam originat. Sed missio importat exitum originis ab alio sicut a principio, ergo etc.

Contra: Secundum Dionysium omne nomen connotans effectum in creatura dictum de Deo pertinet ad communitatem essentiae. Sed missio importat aliquem effectum, ergo etc.

Item nulla notio est communis filio et spiritui sancto. Sed missio communis est utrique, ergo missio non dicit notionem.

Respondeo: In divinis sunt quaedam nomina pure essentialia sicut natura, essentia et huiusmodi, quaedam vero pure personalia sicut pater et filius et huiusmodi, quaedam pure notionalia sicut paternitas, filiatio, generatio et huiusmodi, quaedam media quae scilicet sunt partim essentialia, partim notionalia sicut habere essentiam nascendo, creare per verbum, sanctificare per spiritum sanctum et huiusmodi. Unde cum dico ‚habere essentiam nascendo', ‚habere' est commune tribus personis, sed quod dico ‚nascendo' restringitur ad personam filii. Similiter cum dico ‚creare' convenit tribus, sed cum dico ‚per verbum' restringitur ad personam patris. Similiter ‚sanctificare' convenit tribus, sed cum

---

5 Deinde *om.* T, item F // significet *corr.*, significat *codd.* 10 missio: cetera T 11–2 *tr.* personam aliquam T 12 a *om.* BF 14 nomen *om.* BF 19 divinis: quidem *add.* T // quaedam *om.* T // natura: et *add.* T 20 huiusmodi: et *add.* T // vero *om.* T, autem B // et[2] *om.* T 21 quaedam: vero *add.* BF // sicut: ut T 22 quaedam: autem *add.* BF // *tr.* notionalia . . . essentialia T 24 habere[2] *om.* B, hoc quod dico habere essentiam F 25 quod dico *om.* T 26 convenit: est commune T 27 Similiter: de *add.* T 27–8 con-

---

5 Ad totam quaestionem cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 15, q. 1, a. 2, quasi verbatim.

6 Augustinus, De trin. 4, c. 21, n. 32 (PL 42,911s).

9 Beda Ven., In Evang. II, hom. 10 (PL 94,182 A; recensita ut hom. 16, CCL 122,290s).

14 Disonysius Ar., De div. nom. c. 1, n. 1 (PG 3,586 B–587 B); c. 5, n. 2 (PG 3,815 C; PL 122,1113 AB.1147 B).

dico ‚per spiritum sanctum' restringitur ad patrem et filium. Si ergo illi duo respectus possent significari per unum nomen, illud nomen esset partim essentiale, partim notionale et sic est in proposito in hoc nomine ‚missio' quia mitti connotat effectum in creaturis et sic est essentiale et convenit tribus, quia vero simul cum hoc ponit emanationem in persona missa dicit respectum ad personam et ita est notionale.

Si autem quaeratur quid istorum principalius significet, utrum notionem vel essentiam, circa hoc est duplex opinio: Quidam dicunt quod principaliter significat notionem et ex consequenti essentiam secundum effectum connotatum, alii vero dicunt econverso et hoc videtur verius considerata virtute vocabuli. Missio enim secundum rationem sui nominis non dicit exitum ab aliquo sicut a principio a quo esse habeat, sed solum in ordine ad effectum missionis ponitur auctoritas alicuius ad missum. Servus enim qui mittitur a domino non exit ab ipso secundum suum esse, sed sicut a principio movente ipsum per imperium ad suum actum. Sed quia in divinis non potest esse auctoritas respectu missi nisi secundum originem essendi, ideo ex consequenti importatur in missione relatio originis, sed principaliter essentiam significat. In processione autem temporali est econverso quia processio secundum rationem suam prout sumitur in divinis dicit exitum a principio originante et non dicit ordinem ad effectum nisi ex consequenti, scilicet quantum ad modum processionis ut dictum est, et ideo processio temporalis videtur principaliter esse notionale et ex consequenti significare essentiam ratione connotati effectus. Datio autem addit adhuc plus ad essentiam ut potest etiam ex dictis patere. Et sic patet responsio ad quattuor prima argumenta.

Ad ultimum dicendum quod notio potest significari in divinis dupliciter, aut proprie sicut paternitas et innascibilitas et nulla talis est communis filio et spiritui sancto, aut communiter sicut esse ab alio et haec communis est filio et spiritui sancto.

Reliquas quaestiones istius distinctionis sume sicut in scripto.

---

venit . . . filium *om.* T 29 nomen[1]: duo respectus *add.* T 32 missa: ponit et *add.* T 34 quid *corr.*, quod *codd.* // istorum: horum T 35 Quidam: autem *add.* B, enim *add.* F 37 vero *om.* BF 38 sui *om.* T 41 ipso: eo T 44 autem *om.* BF 45 *tr.* suam rationem T // prout: ut T 46 nisi: scilicet T 48 *tr.* temporalis processio T 50 etiam *om.* T 53 sicut: ut T // *tr.* innascibilitas et paternitas T // *tr.* communis est T 56 Reliquas: alias T // istius distinctionis *om.* T // sicut *om.* T

DISTINCTIO 16

Quaestio 1
Ad quid missio visibilis sit utilis

Quaestiones istius distinctionis sume sicut in scripto.

In paenultima tamen quaestione qua quaeritur, ad quid missio visibilis sit utilis, ostenditur in quodam argumento quod debeat esse triplex missio sicut est triplex genus visionis, scilicet intelligibilis, sensibilis et imaginativa.

Ad illud argumentum dicunt aliqui quod non est simile de missione et visione quia missio est ad manifestationem gratiae inhabitantis et ita rei praesentis, sed visio imaginaria semper est rei absentis et ideo non est ponere missionem pertinentem ad visionem imaginariam. Ista autem solutio non videtur sufficiens quibusdam quia in missione sensibili quae est ad manifestationem gratiae inhabitantis non semper fit manifestatio ei in quo inhabitat gratia, sed quandoque alii et hoc potest probari per Augustinum, 12. Super Genesim ad litteram. Similiter autem est de intelligibili missione quia intellectualis includitur in sensuali secundum Augustinum, 2. De trinitate, c. 9. Hoc tamen non infirmat praedictam responsionem. Ideo melius dicendum quod quamvis res imaginaria sit absens, tamen similitudo eius praesens est in imaginatione et illa similitudo rei imaginabilis quae praesens est, potest esse signum manifestativum gratiae inhabitantis praesentis et ideo non videtur inconveniens si ponatur missio imaginaria sicut et visio. Unde illae tres missiones, sensibilis, imaginaria, intellectualis comprehenduntur sub visibili et invisibili missione.

Missio enim invisibilis est cum visione intellectuali eius cui mittitur. Cum visione autem intellectuali alterius esse non potest quia qui videt spiritum sanctum intellectualiter hic habet eum. Alia duo membra visionis comprehendit forte missio visibilis secundum Augustinum. Nam missio visibilis in columba et flatu fuit per visionem corporalem, illa autem quae fuit in linguis igneis, utrum fuerit

---

7 sicut *om.* T 8 qua: quod F, *om.* B 9–10 missio . . . triplex *om. (hom.)* T 10 sensibilis: visibilis T // et *om.* BF 14 visionem: missionem F, rem. T // Ista: haec T 14–5 *tr.* quibusdam sufficiens T 17 ad litteram *om.* T 19 praedictam: dictam T 20 *tr.* absens sit T 21 *tr.* similitudo[1] tamen T //similitudo[2]: species BF 21–2 imaginabilis *om.* T 22–3 *tr.* praesentis inhabitantis BF 24 intellectualis *om.* T 31 corporalem: intelli-

---

17 Augustinus, De Gen. ad litt. 12 (PL 34,453–86) passim, spec. c. 13 (464s).
19 Augustinus, De trin. 2, c. 5, n. 9 (PL 42,851) vel 3, c. 4, n. 9 (PL 42,873).

secundum visionem corporalem aut imaginariam non asserit Augustinus libro 3. De trinitate, c. 9, unde missio visibilis bene potest esse in visione imaginaria.

Notandum – quae sequuntur pertinent ad ultimam quaestionem huius distinctionis – tamen quod ratio eorum non valet qui nituntur probare illum ignem non fuisse verum ignem quia non comburebat nec columbam veram columbam quia statim desinit esse. Primum non sequitur quia secundum Augustinum Deus potest absolvere rem a suis condicionibus ipsa re manente in suo esse. Unde potuit separare calorem ab igne ipso igne remanente in sua natura. Ait enim Augustinus sic, Epistola 72 ad Consentium: „Valet Deus de ista visibili natura corporum quibusdam manentibus quas voluerit auferre qualitates." Aliud non valet quia quaelibet creatura rediret in nihilum nisi manus conditoris eam teneret secundum Gregorium.

Notandum etiam ulterius quod dato quod non fuerunt vera columba nec verus ignis, non propter hoc fuit mendacium sive deceptio cum fingeretur esse quod non erat quia secundum Augustinum, De quaestionibus Evangelii libro 2, capitulo paenultimo, ait enim sic: „Non omne quod fingimus mendacium est, sed quando fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium. Cum autem fictio refertur ad aliquam veritatem significationis, non est mendacium sed aliqua figura veritatis."

---

gibilem T // aut: vel T // libro *om.* T 32 visione: missione BT 33 Notandum . . . pertinent: respondeo etiam T 34 tamen *om.* T // eorum: illorum T // *tr.* probare nituntur BF 35 ignem[2] *om.* T 36 columbam *om.* T // Primum: autem *add.* BF 37 *tr.* condicionibus suis T 38–40 Ait . . . qualitates *om.* B 39 Augustinus *om.* T 40 natura: non F // corporum *corr. ex* August., coram *codd.* 43 ulterius *om.* T // quod[1] *om.* BF // fuerunt: fuerit T

---

32 Augustinus, De trin. 2, c. 5, n. 10 (PL 42,851).
33 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 16, q. 1, a. 3, ad 3.
39 Augustinus, Ep. 205 ad Consentium, c. 1, n. 4 (PL 33,943).
42 Gregorius Mag., Mor. 16, c. 37, n. 45 (PL 75,1143 C).
46 Augustinus, Quaest. Ev. 2, c. 51 (PL 35,1362).

Quaestio 2
Utrum illa signa in quibus fiebant istae apparitiones sensibiles essent signa data vel naturalia

Si autem quaeritur utrum illa signa in quibus fiebant istae apparitiones sensibiles essent signa data vel naturalia, dicendum quod sicut haec vox ‚homo' quae dicitur quasi ab humo apta nata est significare hominem quia plasmatus est de limo terrae, similiter haec vox ‚anthropos' in Graeco quia dicitur ab ‚ana' quod est sursum et ‚tropos' quod est versio, apta nata est significare hominem qui solus inter omnia animalia habet staturam sursum conversam, sed completio istius aptitudinis fuit per impositionem humanam, non per aliquid quod dictio haberet de se, alioquin non essent signa data, similiter de columba, igne et flatu. Columba enim inter ceteras aves est maioris et frequentioris cubationis et ex hoc habet naturalem aptitudinem ad significandum personam spiritus sancti qui secundum hebraicam veritatem legitur cubasse super aquas in principio Genesis, vel propter mansuetudinem ipsius columbae. „Benignus est enim spiritus sapientiae" sicut dicitur libro Sapientiae. Similiter de aliis.

Sed completio significationis fuit ab institutione divina, non per vocem aliquam, sed per actionem. Faciendo enim in columba et igne actionem quam non habebant ex se, instituit ea ad significandum. Unde columba per hoc quod descendit et mansit super Christum quod non est consuetum columbis significat mansionem spiritus sancti. Similiter ignis descendendo et sedendo super singulos eorum. Sed institutio flatus quem spirabat ad significandum spiritum sanctum et aeternam eius spirationem fuit simul per vocem et actionem. Neutrum enim per se suffecisset ad hoc significandum.

Ex hoc autem patet responsio ad quaestionem quod scilicet illa signa licet aptitudinem naturalem habuerint ad significandum ista, quia tamen completio suae significationis fuit ex institutione divina, ideo signa data fuerunt, non naturalia.

---

6 Si autem *om.* T 9 quia: quod T 10 quod . . . versio: conversio BF // nata est *om.* T 11 omnia *om.* T 17 sapientiae: sanctus T 21–2 Unde . . . significat *om.* T 24 quem: quae BF

---

16 Gen. 1,2.
18 Sap 1,6.

DISTINCTIO 17

Quaestio 1
Utrum sit ponere caritatem creatam

Primo quaeritur utrum sit ponere caritatem creatam.

Et videtur quod non: Nihil creatum est melius anima rationali. Caritas autem est melior, ergo non est aliquid creatum, sed increatum, scilicet spiritus sanctus. Probatio minoris: Augustinus libro 1. Retractationum dicit quod quaedam sunt bona suprema sicut bona spiritualia et virtutes quibus non potest homo male uti, quaedam sunt bona media sicut potentiae animae ut liberum arbitrium quibus potest male uti et sine quibus non potest homo bene vivere, quaedam sunt bona infima ut ista corporalia. Ex ista auctoritate patet quod caritas est melior anima rationali.

Si dicas quod angelus est melior anima rationali, nihil est hoc quia dato hoc constat quod angelus non est caritas.

Item dilectioni caritatis qua quis diligit Deum et proximum non potest aequari dilectio creaturae etiam si multiplicaretur in infinitum, ergo illa est infinita, ergo est Deus. Et constat quod diligerem plus tres vel quattuor mundos si essent quam unum et sic semper multiplicando.

Item ex minima caritate potest homo resistere cuilibet temptationi etiam si possibile esset eam crescere in infinitum, alioquin non peccaret homo cedendo, ergo caritas virtus est infinita, ergo Deus.

Item caritas facit me diligere Deum sicut diligendus est. Sed est diligendus in infinitum, ergo actus caritatis est infinitus, ergo est Deus.

Contra: Si Deus est caritas nostra, aut est caritas usus aut caritas habitus. Non caritas habitus quia caritas usus est melior quia omnis actus bonus melior est illa potentia quae est ad illum actum, unde dicit Philosophus in libro 2. Ethicorum quod felicitas non consistit in habitibus sed in actionibus. Si ergo quod melius est, Deo est attribuendum, si ponitur caritas esse, debet poni caritas quae est

---

7 Primo *om.* T 8 Et *om.* T // autem *om.* T 9 aliquid *om.* T // creatum: quid *add.* T 10 Augustinus *om.* FT 11 sicut: ut T 12 sunt bona *om.* T // sicut: ut T 12–3 animae . . . vivere *om.* T 14 sunt bona *om.* T // ista[1] *om.* T // ista[2]: hac T 15 *tr.* melior est T 16 anima rationali *om.* T // *tr.* hoc[2] dato T 25 est[2] *om.* BF 26 est[1] *om.* T 28 *tr.* est[2] melior[2] T // illa *om.* T 29 dicit *om.* T // in *om.* T 31 *tr.* attribuendum . . . Deo

---

10 Augustinus, Retr. 1, c. 9, n. 6 (PL 32,598).
29 Aristot., Eth. Nic. 2, c. 1 (1103b22s).

usus. Sed hoc est impossibile quia caritas quae est usus dependet a nobis, Deus autem a nullo dependet, ergo etc.

Item Deus elicit actus meritorios a libero arbitrio, aut ergo mediante sola naturali potentia sicut alios actus naturales et tunc salus et meritum est per sola naturalia sicut dicit Pelagius et cum hoc sequeretur quod actus dilectionis non esset meritorius quod est inconveniens quia omnes alii actus per ipsum sunt meritorii quia ille actus esset alio impellente et agens alio totaliter impellente non meretur laudem vel vituperum in suo actu sicut patet de puero scribente cuius manum movet alius totaliter. Magister enim suus laudari debet si bonam litteram facit. Ideo dicitur 3. Ethicorum, c. 4, quod ille est grammaticus vere qui facit grammaticalia et loquitur grammatice ex habitu grammaticae qui est in eo. Unde si loquitur quis multa pulchra verba grammaticalia sumendo totum ab alio non est in hoc commendandus. Sic nec voluntas ab actibus suis cum a spiritu sancto totaliter moveretur. Si non, ergo requiritur aliqua forma creata addita. Hanc autem ponimus caritatem, ergo etc.

Item 1 Cor. 13, cum dicitur „maior autem horum est caritas", ponitur comparativum pro superlativo. Sed per superlativum non fit comparatio nisi rerum eiusdem speciei, unde homo non dicitur esse sapientissimus asinorum, ergo caritas est eiusdem generis cum fide et spe.

Praeterea si caritas esset Deus, quare conaretur tantum Apostolus ostendere quod est maior fide et spe cum nullus hoc neget?

Item nostra caritas si significat personam spiritus sancti, aut connotando aliquid aut nihil. Si nihil, ergo ab aeterno fuit caritas nostra. Si aliquid, aut habitum aut actum. Si actum, ergo non est caritas nisi in habentibus actum illum quod falsum est ut patet in dormientibus et parvulis. Si habitum, ergo praeter spiritum sanctum est aliquis habitus creatus quo diligimus.

Item Deus est in iustis aliter quam in ceteris creaturis. Ista autem diversitas non potest poni a parte Dei quia ipse ad omnia se habet eodem modo sicut dicitur libro De causis, ergo est ex parte creaturae. Aut ergo habet ipsum esse divinum et tunc omnes assumerentur in unitatem personae spiritus sancti quod est

---

BF // est[2] *om.* T // esse *om.* T 32 quae est *om.* T 34 a *om.* T 37 omnes: omnis T 38 et: ille *add.* T // *tr.* totaliter alio[2] T 40 alius *om.* FT // suus *om.* T // *tr.* debet laudari T 41 est *om.* T 46 ponimus: dicimus T 48 per superlativum *om.* T // rerum: inter res T 49 esse: homo FT, est *add.* F 51–2 Praeterea . . . spe *om. (hom.)* T 52 *tr.* hoc nullus T 54 aliquid: ergo *add.* T 55 caritas: non est caritas *add. (ditt.)* T // in *om.* T 56 ut patet *om.* T 58 Ista autem: haec T 59 ipse ad omnia *om.* T // *tr.* eodem modo se habet T // modo: ad res *add.* T // sicut: ut T 61 *tr.* assumerentur omnes BF

---

41 Ibid. c. 3 (1105a23–6).
47 1 Cor 13,13.
51 Ibidem.
60 Liber de causis, prop. 19 (ed. cit. 181) et prop. 23 (ed. cit. 184).

falsum et impossibile, aut secundum aliquem effectum quem aliae creaturae non habent. Iste autem effectus non potest tantum esse actus quia tunc non esset in iustis dormientibus caritas, ergo oportet quod sit aliquis habitus.

Respondeo: Dicendum quod sicut in creatione Deus contulit rebus esse naturae ita quod illud esse formaliter est a forma rei quae quidem forma est terminus operationis ipsius agentis et iterum forma illa est principium operationum naturalium quas Deus operatur in rebus sicut causa primaria in omnibus operationibus causarum secundariarum, ita etiam in recreatione Deus confert animae esse gratiae et principium formale ipsius esse est habitus creatus quo etiam perficitur omnis operatio meritoria qua Deus operatur in nobis et iste habitus dicitur caritas et ideo ponenda est caritas creata.

Positio autem Magistri et modus positionis in ista quaestione patet in scripto.

Ad primum dicendum quod est loqui de meliori dupliciter: Secundum quid et simpliciter. Si secundum quid, sic omnis perfectio secunda ut est accidens est melior suo perfectibili inquantum est actu et suum perfectibile in potentia. Non tamen sequitur quod sit simpliciter melior. Similiter ignis simpliciter est nobilior aere et tamen quando ignis agit in aerem et aer patiendo ab igne aliquo modo agit in ignem, inquantum patitur ignis ab aere est aer secundum quid nobilior igne. Vel dicendum quod non est ibi comparatio quia ubi unum propter alterum utrobique tantum unum. Ad probationem minoris dicendum quod duplex est ordo bonorum secundum Augustinum, 11. De civitate Dei, c. 16, scilicet secundum usum et secundum naturam. Dico ergo quod in ordine secundum usum melior est caritas et omnis virtus anima rationali, in ordine autem secundum naturam nulla. Exemplum autem Augustini ibidem de pane et mure et de denariis et pulicibus et de iumento et servo. Melior enim est mus pane ordine naturae, deterior autem ordine secundum usum. Similiter meliores sunt pulices denariis ordine secundum naturam, deteriores vero ordine secundum usum. Similiter melior est servus iumento secundum naturam, deterior autem aliquando secundum usum. Distinctio autem Augustini de bono per summum, medium et infimum est intelligenda secundum ordinem usus, non naturae.

---

65 *tr.* contulit Deus T 66 *tr.* est[1] formaliter BF // a: et BF 72 dicitur: est T // est *om.* T 73 autem *om.* T // *tr.* patet in scripto et modus positionis T // in ista quaestione *om.* T 74 loqui de *om.* T // meliori: melius T // dupliciter *om.* T 74–5 *tr.* simpliciter et secundum quid T 76 potentia: perfectibili illo actu *add.* BF 77 *tr.* melior simpliciter[1] T 77–8 *tr.* est nobilior simpliciter[2] B, est simpliciter[2] nobilior F 78 patiendo . . . igne *om.* T 78–9 aliquo modo: quodammodo T 79 aer: ignis T 80 nobilior igne: ignobilior aere T // *tr.* ibi *p.* quod T 82 duplex . . . bonorum *om.* T 83 scilicet: duplex est rerum ordo T 84 autem *om.* T 85 autem: ibi T // ibidem *om.* T // et[2] *om.* T 86 et[2] de[2] *om.* T 86–90 Melior . . . usum *om.* T 90–1 de . . . infimum: penes bona summa, me-

---

82 Augustinus, De civ. Dei 11, c. 16 (PL 41, 331).
90 Cf. 10.

Ad secundum dicendum quod hoc non est propter hoc quod dilectio qua diligimus Deum sit infinita, sed est propter incomparabilitatem quia sunt diversarum specierum amor Dei et amor creaturae quia unus amor finis, alius eorum quae sunt ad finem secundum quod dicit Philosophus, 8. Ethicorum, c. 3 et c. 4 quod alia est dilectio finis et alia eorum quae sunt ad finem. Exemplum est de corpore et superficie quia si cresceret superficies in infinitum, numquam attingeret ad quantitatem corporis, non tamen sequitur quod corpus sit infinitum. Similiter album in voce quantumcumque multiplicetur numquam aequabitur albo in colore. Vel aliter dicendum quod multiplicatio amoris creaturae per multiplicationem creaturarum est multiplicatio secundum materiam, non secundum intensionem formae et ideo quantumcumque multiplicentur creaturae, numquam amor earum aequabitur amori divino. Verbi gratia: Nix est albior quam lana et ideo quantumcumque ponatur de lana, numquam eius albedo aequabitur albedini modicae nivis quia illa multiplicatio albedinis lanae est secundum materiam, non secundum intensionem formae albedinis.

Ad tertium dicendum quod hoc non est quia caritas sit infinita, sed quia crementum temptationis in infinitum non potest nocere nisi finite nec inclinare ad peccatum nisi finite. Maxima autem inclinatio quam potest aliqua temptatio facere est illa quae fit in comminatione mortis quia mors est ultimum omnium malorum. Unde quia ista temptatio non plus potest quam auferre vitam temporalem et ex minima caritate plus potest homo diligere Deum quam vitam suam, ideo minima caritas potest resistere omni temptationi.

Ad ultimum dicendum secundum prius quod nomina terminantia in divinis sunt exponenda per dignum et debitum. Unde sensus est: Deus est diligendus infinite, id est dignum est et debitum quod diligatur infinite. Istam autem infinitatem possumus considerare dupliciter, vel ex parte Dei diligendi et sic dignum et debitum est ut diligatur infinite et sic tantum diligitur a seipso, vel ex parte creaturae diligentis et sic non est debitum ut diligatur infinite quia creatura non adstringitur ad aliquid infinitum propter suam limitationem.

---

dia et infima T 93 *tr.* Deum diligimus T 95 Ethicorum: et Eh ? *add.* T 96 alia² *om.* BF 97 numquam: non T 99 quantumcumque multiplicetur *om.* T 102 intensionem: intentionem T 103 numquam *om.* T // earum: non T // divino: datoris T 104 *tr.* albedo eius T 106 intensionem: intentionem T 110 illa . . . in *om.* T // comminatione mortis: mortis comminatio T 112 homo *om.* BF 115 et: vel BF // Unde: et T 116 *tr.* est² dignum B // est² *om.* F // quod: Deus *add.* BF 118 *tr.* infinite diligatur T // tantum: unum BF 119 *tr.* infinite diligatur T

---

95 Aristot., Eth., Nic. 8, c. 3 et 4 (1156a6–b32).

Quaestio 2
Utrum caritas sit diligenda ex caritate

Quaeritur utrum caritas sit diligenda ex caritate.

Et videtur quod non quia nullus credit fidem suam nec sperat spem suam, ergo a simili nullus diligit caritatem suam.

Item si diligit, aut eadem dilectione diligit aut alia. Non alia quia tunc esset processus in infinitum. Non eadem quia nulla forma particularis reflectitur supra se. Sed caritas est forma particularis, ergo etc.

Item nihil movetur ad hoc quod habet immo quiescit cum habet illud. Sed diligens ex caritate habet caritatem, ergo cum amare sit quoddam moveri non movetur ad eam diligendam.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod credere semper est complexi, fides habitus est quid incomplexum. Vel aliter dicendum quod fides est de non visis, Hebr. 11. Sed credens videt se credere et sperans se sperare. Diligere autem respectu boni, dilectio autem bona est, ideo diligi potest.

Ad aliud dicendum quod dilectio dicitur duobus modis, pro habitu vel pro usu. Si autem utrobique accipiatur pro habitu, dico quod eadem dilectione diligitur secundum Augustinum, 9. De trinitate, c. 5: „Amor amatur nec alio nisi amore amari potest, id est se ipso." Et quod obicis quod formae particulares non denominant seipsas, dicendum quod verum est per modum formae inhaerentis, sed (non) per modum actus. Si pro usu utrobique, dico quod alio et alio sicut est obiectum aliud A et diligere A sicut dicit Augustinus, De trinitate 15, c. 12, quod aliud est scire aliquid et aliud scire se scire illud. Et quod obicitur quod est processus in infinitum, dico quod non est inconveniens in operationibus intellectus quia in infinitum est redibilis super operationes suas secundum Augustinum, 15. De trinitate, c. 12. Et si obicitur quod non est ponere processum in infini-

---

6 nec . . . suam² *om. (hom.)* T 7 a . . . nullus: nec T 8 diligit² *om.* T 10 supra: super T 12 ex caritate: caritatem T // moveri: ergo *add.* T 15 sicut: ut T 17 *tr.* incomplexum quid T 18 Sed: si BF 23 id est: quam T 23–4 quod² . . . seipsas: de formis particularibus T 25 non *coni., om. codd.* 26 dicit *om.* T // *tr.* 15 De trinitate T 29 *tr.*

---

17 Hebr 11,1.
22 Augustinus, De trin. 9, c. 5 (PL 42,965).
26 Augustinus, De trin. 15, c. 12 (PL 42,1074).
28 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 17, q. 1, a. 5, ad 4.
30 Cf. 26.

tum, dicendum quod verum est in permanentibus, non autem in illis quorum esse est tantum in fieri, ubi acceptum semper finitum est. Propter hoc dicit Philosophus quod infinitum non est sicut homo vel statua, sed sicut dies et agon.

Ad ultimum dicendum quod moveri aliquid est dupliciter, vel ad aliquid vel in aliquo. Quando ergo dicitur quod nullus movetur ad illud quod habet, verum est loquendo de motu ad aliquid, sed non est verum de motu in aliquo. Unde bene potest moveri aliquid in loco quem iam habet sicut patet in motu circulari. Sic autem est in proposito. Est enim ibi motus in aliquo, non ad aliquid.

Vel aliter cum triplex sit dilectio: Amicitiae ut cum opto bonum alicui, concupiscentiae qua desiderat quis quod nondum habet, complacentiae quando complacet sibi aliquis in hoc quod iam habet secundum quod dicit Augustinus, De trinitate 11, c. 5: „Placitum est quieta voluntas." Dilectione amicitiae non diligitur caritas quia est inanimatum quid et nullum tale diligitur dilectione amicitiae, Ethicorum 8, c. 2, nec dilectione concupiscentiae diligitur caritas habita, sed potest sic diligi intensio caritatis. Sed dilectione complacentiae potest diligi caritas habita et quia talis dilectio non est motus sed quies voluntatis quamvis duae primae sint motus, unde Augustinus, De trinitate, definit placitum dicens: „Placitum est quieta voluntas." Ideo in tali dilectione non est motus ad illud quod habetur sicut dicebat obiectio, sed quies in illo.

Hoc etsi probabiliter dicatur non tamen videtur sufficere quia aliud est cessare appetere aliquid quod est voluntatem quiescere, aliud est complacere. Unde revera complacentia videtur motus aliquis licet non sit appetitus. Ideo forte melius potest dici distinguendo motum cum Philosopho, 3. De anima: Quidam enim motus est actio imperfecta, quidam actio perfecta sicut sentire, intelligere. Perfectio autem motus est cum consequitur terminum ad quem. Unde ille motus cuius esse est imperfectionis numquam est ad illud quod habet. Sed ille motus cuius esse est in perfectione necessario est ad illud quod habet, si tamen potest ibi dici ‚ad' cum non sit ibi distantia. Motus autem imperfectus ideo est ad aliquid quia ibi differt motus a fine. Motus autem perfectus sive qui est actio per-

---

suas operationes T 31 autem *om.* T 32 hoc: quod T 35 illud: id T 40 nondum: non T 41 aliquis *om.* T // hoc . . . habet: habito T // secundum: per T 42 *tr.* 11 De trinitate T // 5: 6 BT 43 quid *om.* T 45 intensio: intentio T 45–6 dilectione . . . habita: potest diligi dilectione complacentiae T 47–8 Augustinus . . . dicens: secundum Augustinum T 49 sicut . . . obiectio: ut obiciebatur T // quies: est *add.* BF 50 etsi: etiamsi F, tamen si T // *tr.* dicatur probabiliter T // tamen *om.* T 51 est[2] *om.* T 52 aliquis *om.* T 54 sicut: ut T 56 illud: id T 57 illud: id T 58 ad[1]: aliud B, aliquid T

---

33 Aristot., Phys. 3, c. 6 (206a18–22).
42 Augustinus, De trin. 11, c. 5, n. 9 (PL 42,992).
44 Aristot., Eth. Nic. 8, c. 2 (1155b27s).
47 Cf. 42.
53 Aristot., De anima 3, c. 7 (431a6s).

fecta non est ad aliquid quia ibi non differt motus a fine, immo ipse est finis secundum Philosophum in principio Ethicorum et loquor de fine intra. Unde quia motus complacentiae in dilectione non est ad dilectionem, planum est quod non valet illa obiectio.

Nota tamen quod motus concupiscentiae est similis motui ad locum, motus autem complacentiae est similis motui in loco.

60 *tr.* est² ipse T 64 tamen: autem BF 65 autem *om.* T // *tr.* similis est T

61 Aristot., Eth. Nic. 1, c. 1 (1094a3–6).

Quaestio 3
Utrum caritas sit cognoscibilis certitudinaliter ab habente

Quaeritur utrum caritas sit cognoscibilis certitudinaliter ab habente.

Et videtur quod sic: Augustinus, 13. De trinitate c. 1: Habens fidem certus est se habere fidem. Ergo a simili habens caritatem.

Item Philosophus in fine Posteriorum dicit quod absurdum est dicere quod habeamus habitus nobilissimos et lateat nos. Sed caritas est habitus nobilissimus, ergo etc.

Item Augustinus, 8. De trinitate c. 13: „Qui diligit fratrem, magis novit dilectionem qua diligit quam fratrem quem diligit." Sed fratrem novit certitudinaliter, ergo etc.

Contra: Iohannes 15: „Maiorem caritatem nemo habet" etc., ergo maius signum quod potest homo habere de sua caritate est ut sit paratus mortem sustinere pro Christo. Sed hoc signum est fallax sicut patet in haereticis morientibus pro suis erroribus, ergo etc.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod fides aliquando accipitur pro actu, aliquando pro habitu et forte Augustinus loquitur de fide actu, non de fide habitu, nec sequitur: Si habeo actum alicuius virtutis, quod habeam habitum quia similia sunt opera ad habitum et ab habitu quia actus aliquando eliciuntur ex nudis potentiis, aliquando ex habitibus. Unde credens scit se habere actum, nescit tamen si surgit ex habitu. Similiter potest dici de caritate quod aliquis potest scire se habere caritatem, nescit tamen si surgit ex spirituali dilectione aut naturali vel acquisita.

Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur de habitibus cognitivis. Non est autem simile de habitibus cognitivis et affectivis. Nam habitus affectivi

---

5 *tr.* certitudinaliter cognoscibilis T 9 *tr.* nos lateat T 12 qua . . . quem: quam T 14 etc. *om.* T 15 quod . . . habere *om.* T // ut: quod homo T 16 sicut: ut T 19 primum: ergo *add.* BF 23 nescit: non sit T 24 potest² scire: scit T 25 nescit: non scit T // aut: an T 26 acquisita *corr. cum* F 4, acquisito *codd.* 28 habitibus *om.* T // habitus *om.*

---

6 Augustinus, De trin. 13, c. 1, n. 3 (PL 42, 1014).
8 Aristot., Anal. Post. 2, c. 19 (99b25s).
Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 17, q. 1, a. 4.
8–17 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 17, p. 1, q. 4 (42rb).
11 Augustinus, De trin. 8, c. 8, n. 12 (PL 42,957).
14 Io 15,13.
27 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 17, q. 1, a. 4, ad 2.

includunt divinam acceptionem, non autem habitus cognitivi. Vel aliter dicendum quod habitus cognitivi magis sunt distincti ab invicem quam habitus affectivi sicut patet, nam habitus scientiae et opinionis statim possunt distingui unus ab altero quia habens habitum scientiae accipit unam partem contradictionis sine formidine alterius, sed habens habitum opinionis accipit unam partem cum formidine alterius. Ideo isti habitus sunt distincti ab invicem et statim cognoscuntur ab habentibus. Non est autem sic de habitibus affectivis propter maximam eorum convenientiam. Unde inter dilectionem gratuitam et naturalem sive acquisitam ex quadam assuescione est tanta similitudo quod vix vel numquam ab homine potest cognosci quis affectus sit meritorius.

Ad ultimum dicendum quod sicut cognoscere dicitur dupliciter secundum Philosophum, 2. Metaphysicorum, vel a parte cognoscentis vel a parte rei cognitae, ita certitudo potest attendi dupliciter, vel a parte rei cognitae et sic verum est quod dicit Augustinus quod dilectio de se est magis cognoscibilis quam ipse frater, vel ex parte cognoscentis, sic est econverso. Istud autem non videtur sufficere quia Augustinus non loquitur de dilectione ex parte diligibilis tantum, sed etiam ex parte diligentis sicut patet ex verbis eius. Ideo aliter dicendum quod de dilectione possumus loqui dupliciter, quantum ad usum vel quantum ad habitum. Si quantum ad habitum, sic ipsa dilectio quodammodo certior est quam frater quia ex quo recessit fratris visio a sensibus meis nihil certum mihi remanet de eo, sed ipsa dilectio semper praesens est cordi meo et sic intelligit Augustinus. Si autem loquamur quantum ad usum, tunc est econverso.

T 29 habitus *om.* T 29–30 dicendum *om.* T 30 *tr.* ab invicem distincti T // habitus² *om.* T 31 sicut: ut T 33–4 sed . . . alterius *om. (hom.)* T 34 *tr.* sunt isti habitus T // *tr.* ab invicem distincti T 38 affectus: habitus T 42 dicit: ait T // *tr.* magis de se est² BF 43 vel *om.* T // sic *om.* T // Istud: hoc T // autem *om.* T 48 *tr.* visio fratris T // a sensibus: ab oculis T

---

40 Aristot., Met. 2, c. 1 (993b7–9).

Quaestio 4
Utrum caritas possit cognosci a non habente

Quaeritur utrum caritas possit cognosci a non habente.

Ad utramque partem sume rationes de scripto.

Respondeo secundum opinionem quae in scripto tangitur: Caritas cognoscitur a non habente per speciem innatam. Et exponunt verbum Philosophi quod anima creata est sicut tabula rasa et dicunt quod hoc intelligitur quantum ad species rerum corporearum, non incorporearum.

Aliter autem videtur aliis secundum Augustinum, Soliloquia c. 4 et etiam Super Genesim. Unde dicit quod anima iusti a speciebus sive regulis illis aeternis recipit quamdam impressionem. Et ponit exemplum de anulo imprimente figuram in cera. Sed anima iniusti, id est illius qui non habet caritatem, nullam recipit ab eis impressionem, sed tantummodo tangitur ab eis. Unde sicut patet per Augustinum, libro Retractationum, ubi retractat aliqua quae dixerat libro Soliloquia, non videtur concedere quod anima cognoscat per species innatas. Ait enim sic: „Quod dixi quodam loco quod disciplinis liberalibus eruditi sine dubio illas in se oblivione obrutas eruunt discendo et quodammodo refodiunt, sed hoc quoque improbo. Credibilius est enim propria vera respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum quando bene interrogantur quia praesens est eis quando illud capere possunt lumen rationis aeternae ubi haec immutabilia vera respiciunt, non quia ea noverunt aliquando et obliti sunt quod Platoni et talibus visum est." Ex hoc enim sequeretur quod anima per species illas haberet cognitionem principiorum et per consequens etiam scientiarum. Ideo volunt isti dicere quod non per species innatas cognoscantur virtutes a non habentibus. Et si quaeritur ab eis quomodo definierunt et cognoverunt eas, dicendum secundum Philosophum, 5. Ethicorum c. 1, quod habitus virtutum cognoscuntur aliquando

---

6 Ad . . . scripto: Et sume rationes scripti ad utramque partem T 7 quae . . . tangitur: scripti T 8 verbum Philosophi: Philosophum T 9 sicut: ut T // et *om.* T // hoc intelligitur: verum est T 11 autem *om.* T // etiam *om.* T 12 iusti: iusta BF // sive: seu T 13 imprimente: exprimente T 14 non habet: numquam habuerit BF 14–5 nullam . . . impressionem: non imprimitur T 15 *tr.* tangitur tantummodo T 19 *tr.* obrutas oblivione T 20 propria: propterea BF 23 quia: quod T 25 *tr.* isti volunt T 26 cognoscantur:

---

8 Aristot., De anima 3, c. 4 (429b30–430a2).

11 Cf. Augustinus, Solil. c. 6, n. 12 (PL 32,875s). Locum et exemplum non inveni, sed cf. Augustinus, De Gen. ad litt. 12, c. 31 (PL 34,479s).

16 Augustinus, Retr. 1, c. 4, n. 4 (PL 32,590).

28 Aristot., Eth. Nic. 5, c. 1 (1129a17–19).

per sua opposita, quandoque per sua obiecta. Unde quando video quod contrarium caritatis est amor inordinatus quo diliguntur ista temporalia supra Deum, ex hoc possum cognoscere quod caritas est amor ordinatus quo Deus diligitur super omnia et sic etiam potest dici de aliis virtutibus et hoc modo potuerunt philosophi cognoscere et definire virtutes.

Unde notandum quod cognitio alicuius rei potest haberi multipliciter, vel per speciem vel per analogiam vel per suum oppositum vel per suum obiectum.

Unde illi qui numquam caritatem habuerunt potuerunt eam cognoscere per suum oppositum. Illi autem qui a caritate ceciderunt per speciem sive per similitudinem in eorum memoria derelictam, unde secundum Augustinum, De trinitate, sancti in patria cognoscent fidem quam habuerunt non per essentiam suam quia ibi non erit, sed per quoddam vestigium relictum in memoria sua et sic quodammodo per speciem suam. Si autem obiciatur quod caritas non habet speciem quae non sit idem quod ipsa secundum Augustinum, Super Genesim, libro 12, dicendum quod non vult dicere quod virtutes non cognoscantur per speciem suam sed quod non habeant speciem quae pertineat ad aliud genus visionis quam ipsae virtutes sicut corporalia habent species ad aliud genus visionis pertinentes, scilicet ad visionem spiritualem sive imaginariam cum ipsae pertineant ad visionem sensibilem. Virtutes autem et earum species pertinent ad visionem intellectualem et hoc patet per verba eius ibidem. Dicit enim quod non habent species corporeas. Vel pro tanto potest dici quod virtutes non habent species quae non sint idem quod ipsae quia sunt in eodem subiecto cum suis speciebus, res autem corporales non sunt in eodem subiecto cum suis speciebus, unde color est in re extra tamquam in subiecto et species coloris in sensu.

---

cognoscuntur BF 28 cognoscuntur: cognoscitur BF 31 possum: possunt T 39 *tr.* fidem . . . in patria T 42–3 *tr.* libro 12 Super Genesim T 43 quod[1]: ipse *add.* BF 43–4 cognoscantur . . . non *om. (hom.)* T 44 habeant: habet BF 45–6 ad . . . pertinentes: quae pertinent ad aliud genus visionis T 46 ipsae: propria B, ipsa F 46–7 pertineant: pertineat BF 48 eius: eiusdem T 51 res . . . speciebus *om. (hom.)* BF

---

39 Augustinus, De trin. 14, c. 3, n. 5 (PL 42,1039).
43 Augustinus, De Gen. ad litt. 12, c. 6 (PL 34,459).

Quaestio 5
Utrum caritas possit augeri secundum substantiam

Quaeritur utrum caritas possit augeri secundum substantiam.

Et quod non videtur: Caritas est forma simplex et invariabilis. Sed secundum Augustinum, 8. De civitate Dei, c. 8, quod recipit maius et minus sine dubitatione mutabile est, ergo etc. Si dicas quod caritas est quanta virtute, non mole et ita potest recipere maius et minus, contra: Quantitas virtutis attenditur penes numerum obiectorum, sed ad tot obiecta se extendit parva caritas sicut magna.

Item augmentum caritatis non potest reduci proprie nisi ad motum alterationis, sed talis non est nisi in formis sensibilibus, 7. Physicae, ergo etc.

Item quod augetur secundum substantiam mutatur substantialiter et sic non manet idem sed fit aliud et corrumpitur.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Secundum opinionem Magistri ponentis caritatem esse spiritum sanctum, ipsa non augetur in se sed in nobis dum in illa proficimus sicut lux augeretur in videntibus dum eorum oculi plus et plus clarificantur.

Contra hanc opinionem videtur esse quod non possumus proficere nisi aliquid fiat in nobis quod prius non fuit. Hoc autem non potest esse nisi actus procedens ab habitu quare prius habemus habitum per naturam.

Alii dixerunt quod caritas augetur non eadem numero manens sed maior succedit minori sicut augentur dies. Contra hanc opinionem est quod nulla forma destruitur nisi vel per se ex contrario agente vel per accidens ex corruptione subiecti sicut ignis magnus corrumpit parvum quia consumit citius materiam, vel per separationem a sua causa si sit de formis fientibus sicut corrumpitur radius in aere per interpositionem corporis opaci, vel per recessum solis ab ipso climate. Sed nullum istorum est in caritate minori respectu maioris quia caritas maior non opponitur minori nec habet subiectum corruptibile nec umquam separatur a sua origine influente, scilicet Deo.

---

5 Quaeritur: quinto *add.* B 5–6 Quaeritur . . . videtur: Item quod non possit augeri secundum substantiam F 6 Et[1] *om.* T 8–10 Si . . . magna *om.* F 8 virtute: sed *add.* B // mole: mobile B 15 de scripto: scripti T 17 ipsa: in se T // in se *om.* T 19 videtur esse: est T 23 hanc opinionem: hoc T 24 destruitur: ruitur T 24–5 *tr.* subiecti corruptione T 29 corruptibile: corporale BF 31 dixerunt: dicunt T // sed *om.* T // suam

---

7 Augustinus, De trin. 6, c. 8 (PL 42,929).
12 Aristot., Phys. 7, c. 3 (247a6s).
16 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 17, c. 6, 5. (ed. cit. 150).
16 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 17, q. 2, a. 1.

Alii dixerunt quod augetur eadem numero, sed non secundum essentiam suam sed secundum accidentia sicut secundum radicationem maiorem in subiecto, vel secundum maiorem fervorem. Sed cum quantitas actionis in summo respondeat quantitati virtutis, si unus per se plus diligit alio oportet quod virtus intensior sit in eo. Haec autem virtus est essentia caritatis et ideo si augetur fervor, augetur et substantia.

Alii dixerunt et verius quod duplex est quantitas secundum Augustinum, De quantitate animae, molis scilicet et virtutis. Quantitas autem molis proprie dicitur quantitas, sed virtutis metaphorice quae non est quantitas secundum genus sed magis qualitas, sed recipit rationem quantitatis ex multitudine obiectorum in quae potest vel ex intensione actuum in quos potest. Secundum autem istud duplex genus quantitatis duplex est augmentum, secundum virtutem vel secundum molem. Primo modo augetur caritas.

Item sciendum quod aliquid dicitur augeri dupliciter, vel sicut subiectum augmenti ut homo et sic non augetur caritas, vel sicut illud penes quod attenditur augmentum sicut quantitas dicitur augeri vel albedo vel calor et sic augetur caritas.

Ulterius sciendum quod augetur caritas secundum substantiam, id est secundum id quod est quia substantia dicitur dupliciter. Uno modo proprie, scilicet res existens per se quae non habet esse in altero, scilicet res praedicamenti substantiae, alio modo quidditas cuiuslibet rei et hoc ultimo modo accipiendo substantiam dicendum est quod caritas augetur secundum substantiam.

Ad primum dicendum quod forma simplex potest considerari dupliciter, in se et in abstractione et sic est invariabilis, vel in concretione et in subiecto et sic potest variari secundum variationem subiecti. Unde dicit Philosophus in Praedicamentis quod una iustitia non dicitur minor altera, tamen unus homo dicitur magis vel minus iustus altero.

Ad aliud dicendum quod quantitas virtutis non tantum attenditur penes numerum obiectorum, sed etiam penes intensionem actuum.

Ad aliud dicendum quod non est augmentum caritatis proprie loquendo nisi alteratio. Et quod obicitur quod non est alteratio nisi in qualitatibus sensibilibus, dicendum secundum quod innuit Commentator, Super 1. Caeli et mundi, quod duplex est alteratio, quaedam quam sequitur generatio et corruptio quae est alte-

---

om. T 32 radicationem: radiationem BF 34 per se *om.* T 35 augetur[2] *om.* T 38 Quantitas autem *om.* T 40 rationem: nomen T 41 quae: quam BF // istud: hoc T 44 sicut: ut T 45 illud: *om.* B, id T 48 caritas: quantitas T 53 *tr.* dupliciter considerari T 55 *tr.* subiecti variationem T // dicit *om.* T 56 minor: maior T 59 intensionem:

---

37 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 17, q. 2, a. 1, resp.
56 Aristot., Cat. c. 8 (10b28–35).
62 Averroes, In De coelo et mundo 1, t. 20 (ed. cit. 14vb K).

ratio rei in sua substantia et cadit tantum in substantiis corporalibus et quod fit secundum qualitates sensibiles et hoc modo non potest alterari caritas, alia est de genere illuminationis et haec bene cadit in substantiis aeternis et pure intellectualibus et talis alteratio est in augmento caritatis.

Ad ultimum dicendum quod non omnis mutatio in substantia rei est corruptio sicut dicit Philosophus, 8. Physicae, quod per omnem alium motum a loci mutatione transmutatur mobile in sua substantia et ita illa propositio est falsa. Si tu dicas quod saltem est in via ad corruptionem, dicendum quod verum est de eo quod transmutatur sicut subiectum et hac transmutatione abiciente, non autem de eo quod transmutatur sicut forma penes quam est mutatio vel quod transmutatur sicut subiectum mutatione quae est sola receptio. Talis est transmutatio caritatis et animae secundum caritatem. Vel aliter dicendum secundum Philosophum quod substantia dicitur multipliciter, vel res praedicamenti substantiae vel quidditas cuiuslibet rei. Quod primo modo mutatur secundum substantiam corrumpitur, quod secundo modo non et sic mutatur caritas quando augetur. Ratio autem huius est quod forma substantialis habet esse in termino, unde quando ipsa mutatur sicut illud penes quod est mutatio, corrumpitur. Similiter et compositum corrumpitur quia eius esse est a forma. Non est autem sic quando mutatur forma accidentalis cuius esse non est in termino et ideo potest mutari secundum maius et minus sine sui corruptione.

---

intentionem T 64 et[1]: hoc T // et[2] *om.* BF // quod *om.* T 65 *tr.* sensibiles qualitates T // caritas: qualitas T 71 *tr.* est[1] saltem T 73 autem *om.* T // quod[2]: quando BF 74–5 *tr.* transmutatio est[2] T 80 illud: id T 81–2 *tr.* sic est[2] autem T 83 maius: magis T

---

69 Aristot., Phys. 8, c. 7 (261a21s).
76 Aristot., Met. 5, c. 8 (1017b13s; 21s; 23–6).

Quaestio 6
Utrum caritas augmentetur ab extrinseco sive per additionem

Quaeritur utrum caritas augmentetur ab extrinseco sive per additionem.

Et videtur quod sic: Augustinus, Epistola 62 ad Hieronymum: Augmentum caritatis est ad modum augmentationis luminis in aere. Sed augmentum luminis est per additionem, ergo etc.

Item ex eisdem generantur et nutriuntur naturalia ut patet in animalibus. Idem similiter est in moralibus secundum Philosophum, libro Ethicorum 1, libro 2, 8 et 3, 8. Dicit enim quod ex eisdem generantur in nobis virtutes et augmentantur. Sed in nobis generatur caritas aliunde, ergo aliunde augmentatur per additionem.

Contra: Si caritas augetur per additionem fit compositior. Sed ad maiorem compositionem sequitur virtutis diminutio, ergo potius diminuitur caritas quam augetur.

Item simplex additum simplici non fit maius sicut patet in puncto. Sed caritas est simplex, ergo etc.

Item maioris virtutis est calor ignis spiritualis quam materialis. Sed ignis seipso augetur, ergo et caritas.

Item si caritas augetur per additionem alterius caritatis, tunc una est in potentia respectu alterius. Hoc autem falsum, ergo etc.

Respondeo: Quidam dicunt quod caritas seipsa augetur quia habitus caritatis minor et imperfectus ducitur ad maiorem perfectionem eo quod ille maior habitus erat in minori in potentia sicut maius calidum est in potentia in minori calido. Dicunt enim quod si caritas augmentetur per additionem quod tunc duae qualitates eiusdem speciei essent in eodem subiecto quod est impossibile quia duo accidentia eiusdem speciei non numerantur nisi per subiecta sua.

Istam autem positionem credo esse falsam quia sicut iam patet per Philosophum, virtutes ex eisdem generantur et augmentantur nec sequitur propter hoc

---

10 secundum: ut patet per T 12 *tr.* generatur in nobis T // aliunde[2] *om.* T 23–4 *tr.* minor caritatis BF 24 *tr.* perfectionem maiorem BF 25 in[1]: illo *add.* BF // maius: magis T 26 augmentetur: augetur T // quod[2] *om.* T // tunc: essent *add.* BF 27 essent *om.* BF 29 positionem: ut *add.* F // credo: credere B // esse: est BF // falsam: falsum B,

---

6 Augustinus, Ep. 167 ad Hier. c. 3, n. 13 (PL 33,738).
11 Aristot., Eth. Nic. 3, c. 8 (1114b27s).
17–8 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 17, p. 2, q. 4 (44ra).
29–39 Cf. ibid. resp. (44rb).

quod sint duae qualitates quia cedunt in unam per essentiam sicut patet per exemplum: Luna enim recipit illuminationem a sole, sed imperfectam. Ponatur modo quod tantum cresceret lumen lunae per maiorem influentiam a sole quod aequaretur lumini solis. Constat quod non essent duo lumina in luna sed unum.

Ita autem est in augmento caritatis. Quando enim homo habens caritatem se disponit ad maiorem, Deus ei influit copiosiori influentia ita quod primo influxum cum secundo cedunt in unam caritatem per essentiam sicut lumen lunae imperfectum esset unum lumen cum secundo lumine influxo a sole si sol amplius influeret.

Dicendum ergo quod caritas augetur per additionem ab extrinseco.

Ad primum dicendum quod in quantitate molis simplicissimum est minimum sicut punctus et ideo additio facit ibi compositionem et recessum a simplicitate. In quantitate autem virtutis maximum est simplicissimum sicut virtus divina. Ideo additio haec non facit recedere a simplicitate.

Ad secundum dicendum quod quamvis caritas sit simplex quia non habet partes quantitativas quantitate molis, habet tamen virtutis. Et si obicitur quod similiter punctus habet quantitatem virtutis dicendum quod punctus non proprie dicitur habere virtutem sicut nec potentiam cum virtus sit ultimum in potentia, potentia autem, sicut habetur 5. Metaphysicae, non est proprie in mathematicis sed tantum in rebus mobilibus quae omnes dicuntur per similitudinem ad id de quo dicitur hoc nomen ‚potentia' principaliter, scilicet principium in re per quod nata est agere in alio vel pati ab alio. Unde tota potentia puncti et aliarum rerum mathematicarum est in situ, unde quae sunt eiusdem situs sunt eiusdem potentiae et quae differunt situ differunt potentia. Unde plus possunt tres lineae separatae, scilicet claudere triangulum, quam supperpositae. Non sic est in aliis formis quae ex natura sua activae sunt et sic non valet quod obicitur de puncto. Notandum tamen quod non est simile de puncto lucis et de puncto quantitatis.

Ad tertium dicendum quod non est simile de igne caritatis et igne materiali quia ignis materialis agendo in ligna illam potentiam seu rationem seminalem quae est ibi ad ignem trahit ad actum, caritas autem non sic et ideo caritas augetur ab extrinseco, ignis autem materialis non.

Ad ultimum dicendum quod ex prima caritate et secunda fit una caritas nec est una in potentia respectu alterius, sed aggregatum ex prima caritate et subiecto est in potentia ad perfectiorem caritatem et hoc sufficit, numquam est

---

falsa F 32 enim *om.* T // imperfectam: imperfectionem BF 33 modo: ergo T 34 *tr.* in luna duo lumina T 35 autem *om.* T 36 *tr.* influit ei T 38 lumine *om.* T 40 caritas *om.* T 45 dicendum *om.* T 47 *tr.* similiter *p.* habet T 51 potentia *om.* B, *tr. p.* principaliter F 54 differunt[2]: et T 57 de[2] *om.* T 60 ibi *om.* T 60–1 caritas[2] ... extrinseco *om.* T 61 autem *om.* T // non: augetur ab extrinseco ut caritas *add.* T 62 dicendum: dicendum *add. (ditt.)* T 64 perfectiorem: maiorem T 65 sicut: ut T

---

49 Aristot., Met. 5, c. 12 (1019b33–1020a2).

dispositio in potentia ad formam suscipiendam, sed dispositum sicut dicit 65
Boethius, libro De trinitate, quod forma quae non est in materia non potest esse subiectum, sed forma quae est in materia subiectum esse videtur dum eius subiectum suscipit.

---

66 Boethius, De trin. c. 2 (PL 64,1250 C–D).

Quaestio 7
Utrum sit ponere terminum in augmento caritatis

Quaeritur utrum sit ponere terminum in augmento caritatis.

Et videtur quod non: Quantitas molis habet virutem passivam infinitam inquantum divisibilis est in infinitum, ergo quantitas virtutis habet virtutem activam infinitam. Sed caritas est quanta virtute, ergo potest habere virtutem activam infinitam, ergo potest augeri in infinitum.

Item Augustinus, Ad Bonifacium: „Caritas meretur augeri ut aucta mereatur et perfici." Sed si homo semper viveret, semper posset mereri, ergo caritas eius semper posset augeri et sic in augmento eius non esset terminus.

Item actus de genere bonorum quos facit homo ex solis naturalibus disponunt ad caritatem. Similiter et actus meritorii caritatis, ergo multo fortius actus caritatis perfectioris eo quod sunt puriores, ergo numquam erit status in augmento caritatis.

Item 3. De anima habetur quod intellectus quo plura et excellentiora intelligit, eo excellentius potest anima intelligere, ergo a simili affectus quanto plura diligit tanto plus potest diligere, ergo potest crescere caritas quae in affectu est in infinitum. Exemplum est de luce in aere quia secundum Augustinum, 8. Super Genesim, iustitia sive caritas se habet ad animam sicut lumen ad aerem. Sed aer quanto plus illuminatur tanto magis disponitur ad receptionem luminis, ergo etc.

Contra: Caritas Christi finita est. Si ergo caritas posset crescere sine termino, caritas alicuius posset esse tanta vel maior quam sit caritas Christi. Hoc autem est impossibile, ergo etc.

Respondeo: Quidam dicunt quod est loqui de termino augmenti caritatis dupliciter, aut quantum ad id quod est aut quantum ad id quod potest esse et eodem modo dicendum de malo. Primo modo est terminus caritatis in quolibet homine ultra quem non augetur, non tamen pervenit ad aliquem terminum ultra

---

6–7 inquantum: quia T 7 *tr.* est divisibilis T 8–9 potest . . . infinitam: etc. T 12 et sic: ergo T // eius: caritatis T // esset: erit T 15 numquam: non T 17 quo: eo quod T 18 eo *om.* T // quanto: quo T 19 *tr.* potest[2] crescere *p.* est T 20 Exemplum: autem *add.* BF // quia . . . Augustinum *om.* T 21 sicut: ut T // Sed *om.* T 22 magis: plus T // *tr.* luminis receptionem T 23 *tr.* sine termino crescere T 24 autem *om.* T

---

10 Augustinus, Ep. 186 ad Paulinum c. 3, n. 10 (PL 33,819).
17 Aristot., De anima 3, c. 4 (429b3s).
21 Locus non inventus. Sed cf. Augustinus, Ep. 167 ad Hier. c. 3, n. 13 (PL 33,738).
26 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 17, q. 2, a. 4, sol.

quem non possit augeri cuius ratio est et ex parte Dei qui numquam cessat influere unicuique secundum suam capacitatem, et ex parte animae quae quanto plus recipit, tanto fit capacior. Ista positio non videtur posse stare propter illud quod obicitur de Christo qui propter capacitatem finitam caritatem habuit finitam. Praeterea illa capacitas infinita quam ipsi dicunt, aut est potentia naturalis et tunc necesse habent ponere principia infinita, aut acquisita et tunc quaero de potentia receptiva istius, utrum sit naturalis vel acquisita et erit processus in infinitum et tunc standum est in primo quod potentia illa est finita super quam fundatur ista capacitas cum sit in subiecto finito.

Dicendum ergo aliter quod in augmento caritatis est terminus quia finita est capacitas potentiae suscipientis. Hoc etiam confirmatur sic: Dicit Philosophus, 2. Ethicorum c. 5, quod per potentias sumus passibiles, per habitus autem nos habemus bene vel male ad passiones. Ex his verbis Philosophi habetur quod potentia ministrat substantiam actus, habitus vero formam sive qualitatem ipsius actus. Cum ergo potentia amativa sit finita actus diligendi necessario erit finitus et quia forma seu qualitas actus qua ministrat habitus caritatis non potest excedere ipsum actum cuius est forma, ideo necessario totum erit finitum quia cum habitus caritatis non possit facere quod potentia amativa transcendat limites finitatis, impossibile est quod capacitas ipsius potentiae per caritatem crescat in infinitum et ita necessario erit status in augmento caritatis.

Ad primum ergo dicendum quod non est simile quod potentia passiva non facit aliquid esse actu, sed potentia activa facit et ideo non est inconveniens ponere potentiam passivam in creatura, esset autem inconveniens ponere activam. Si autem obicis quod potentia caritatis quae est ad augmentum eiusdem in infinitum magis debet dici passiva quam activa, tunc dicendum est quod non est simile de quanto mole et de quanto virtute quia potentia divisibilitatis in infinitum in quanto mole est potentia ad corruptionem quae non est potentia sed privatio potentiae secundum Philosophum, 5. Metaphysicae. Privatio autem potentiae infinitae bene potest esse in creatura, non autem positio. Potentia autem quae est in quanto virtute est potentia per positionem.

Ad secundum dicendum quod si homo semper viveret, semper mereretur, sed non semper praemium essentiale et ita nec suum augmentum, sed praemium aliquod accidentale.

---

30 est *om.* F // et *om.* B // numquam: non FT 31 unicuique *om.* T 32 Ista: haec T 33 *tr.* habuit caritatem T 36 et: vel T 37 est[1] *om.* T 38 ista: haec T 39 Dicendum: est *add.* BF 42 Philosophi *om.* T 43 formam sive: formalis T 50 ergo *om.* T 53–4 eiusdem . . . infinitum *om.* T 54 *tr.* debet magis T // est[1] *om.* T 55 de[2] *om.* T // quanto[2]: quanta T 56 potentia[1]: via T 60 mereretur: verum est *add.* T 61–2 ali-

---

41 Aristot., Eth. Nic. 2, c. 4 (1105b23–6).
57 Aristot., Met. 5, c. 12 (1019b3–7).

Ad tertium dicendum quod verum est quamdiu est in subiecto capacitatis augmenti. Quando autem non meretur vel sui confirmationem vel praemium aliquod accidentale.

Ad quartum dicendum quod status est in actu intellectus quantum ad limpide intelligendum, non quantum ad numerum intelligibilium et eodem modo est de affectu. Praeterea illa obiectio non valet secundum intellectum Philosophi nisi respectu unius intelligibilium.

Ad id autem quod ulterius obicitur de luce in aere dicendum quod ibi est ponere statum quia tantum posset ibi fieri aggregatio luminis quod aer ex nimia rarefactione converteretur in ignem et non remaneret in sua specie sicut patet in reflexione radiorum solis in speculo concavo. Ubi autem fit concursus illorum radiorum aer convertitur in ignem. Si autem obiciatur de igne qui non potest converti in naturam subtiliorem, quod ibi esset potentia et dispositio ad receptionem infinitam luminis, dicendum quod tanta posset fieri in igne luminis aggregatio quod numquam disponeretur ad maiorem luminositatem, unde si ultra illum statum plus adveniret de lumine non fieret ignis magis luminosus. Contra istam determinationem obicitur: Videtur quod caritas augmentata augeat capacitatem et ita numquam erit status in augmento. Constat enim quod capacitas uniuscuiusque implebitur in gloria. Ponatur ergo quod parvulus iste discedat cum sola gratia baptismali, constat quod tota eius capacitas implebitur. Ponatur modo quod vixisset longo tempore et per exercitium bonorum operum eius caritas et gratia aucta fuisset, constat quod tunc gloriam maiorem haberet quam habeat quando parvulus discessit et non ultra suam capacitatem, ergo capacitas animae eius per augmentum gratiae caritatis fuisset augmentata. Ad hoc dicendum est quod quando dicitur quod capacitas uniuscuiusque implebitur in patria, hoc non est verum si loquamur de capacitate simpliciter, sed tantum est verum de capacitate cum conatu quia creaturae rationalis capacitas non est apta recipere perfectionem gratiae vel gloriae nisi secundum quod se disponit per conatum.

---

quod *om.* T 67–9 et . . . intelligibilium *om. (hom.)* T 70 id: aliud B, illud F // autem *om.* T // ulterius *om.* T // quod²: quod *add. (ditt.)* T 71 ibi *om.* T // *tr.* luminis aggregatio T 72 sicut *om.* T 75 et dispositio *om.* T 77 numquam: non T // maiorem: ulteriorem T 78 ignis *om.* T 79 Videtur: enim *add.* BF // augmentata *om.* T 80 numquam: non T 81 discedat: tantum *add.* T 82 sola *om.* T // *tr.* capacitas eius T // modo: ergo T 83–4 et² gratia *om.* T 84 *tr.* tunc constat quod T // *tr.* haberet gloriam maiorem T // habeat: hanc F, *om.* T 85 quando: cum B, quod F // discessit: decessit B, *om.* F 86 eius: fuisset T // caritas fuisset *om.* T // hoc: autem *add.* BF 87 quando: neque ? T // uniuscuiusque: cuiuslibet T 88 tantum . . . verum² *om.* T 90 secundum *om.* T

Quaestio 8
Utrum caritas augmentetur per quemlibet actum sive motum

Ulterius quaeritur utrum caritas augmentetur per quemlibet actum sive motum.

Et videtur quod sic: Omnes actus eiusdem caritatis sunt eiusdem speciei quantum ad esse morale. Sed eiusdem causae sunt idem effectus, ergo si aliquis actus caritatis auget caritatem, et alius, ergo etc.

Item potentior et propinquior dispositio ad caritatem est quilibet actus caritatis quam actus naturalis ad gratiam. Sed aliquis actus naturalis est dispositio immediata ad gratiam, ergo etc.

Contra: Ex eisdem principiis generatur aliquid et augetur. Sed non semper ex uno actu generatur caritas quia nec etiam virtus moralis ad cuius generationem plus confert actus naturalis, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod differunt causa naturalis et voluntaria. Naturalis enim semper agit tota sua virtute quia agit ex necessitate, sed voluntaria est domina sui actus et non semper agit tota sua virtute. Hinc est autem quod aliquando ante infusionem gratiae unus actus est dispositio immediata ad gratiam, quando scilicet procedit ex toto conatu voluntatis, aliquando non unus sed plures secundum quod plures paulatim disponunt et tandem per ultimum completur dispositio eo quod agit in virtute omnium praecedentium sicut contingit in multis guttis cavantibus lapidem et sicut in generatione scientiae per unam demonstrationem et generatione opinionis per multas rationes probabiles. Consimiliter est post infusionem gratiae et caritatis. Aliquando enim unus actus sufficit ad augmentum, quando scilicet producitur ex toto conatu potentiae et habitus perficientis ipsam, aliquando non unus, sed plures, quando scilicet remisse fiunt sicut dicit Philosophus 9. Ethicorum: Plus valet una actio bona et magna quam multae et parvae.

Ad primum ergo dicendum quod omnes actus sunt eiusdem speciei, sed non omnes aeque intensi.

---

5 Ulterius: Item F, *om.* T // actum: suum *add.* BF 5–6 *tr.* augmentetur *p.* motum T 8 *tr.* effectus idem B 9 caritatis *om.* T // ergo etc. *om.* T 11 actus[1]: potentia T 20 *tr.* voluntatis conatu T 24 *tr.* rationes multas T 27 *tr.* ipsam perficientis T // aliquando: plures *add.* T // sed plures *om.* T 28 fiunt: et *add.* T 28–9 *tr.* magna . . . bona T

---

5 Ad totam quaestionem cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 17, q. 2, a. 3, quasi verbatim. Textus Petri est abbreviatio ex Thoma. Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 17, q. 2, a. 3.

28 Aristot., Eth. Nic. 9, c. 8 (1169a24s).

Ad secundum dicendum quod sicut actus naturalis qui procedit ex toto conatu est dispositio proxima ad virtutem ita et actus caritatis, sed tamen actus praecedens praeparat per modum dispositionis, non per modum meriti, sequens vero utroque modo.

31 omnes *om.* T 34 praeparat: separat BF

Quaestio 9
Utrum caritas possit minui

Ultimo quaeritur utrum caritas possit minui.

Et videtur quod sic: Convenit enim transire a caritate perfecta ad imperfectam. Sed hoc non potest fieri sine diminutione caritatis.

Item Augustinus, libro Confessionum: „Minus te amat qui tecum aliquid amat quod propter te non amat", ergo etc. Si dicas quod minuitur quantum ad fervorem, contra: Ille fervor non est infinitus, ergo in tantum poterit multiplicari peccatum veniale quod totaliter auferretur, ergo caritas remaneret sine fervore quod est impossibile sicut est impossibile quod sit ignis sine calore.

Contra: Si posset peccatum veniale minuere caritatem, in tantum posset multiplicari quod totam auferret cum non sit infinita, sed hoc est falsum, ergo etc. Si tu dicas quod diminutio caritatis per veniale est secundum eandem proportionem et non secundum partes aequales et ideo numquam tota consumitur, verbi gratia: Si a linea quinque pedum primo removeatur quinta pars, deinde a residuo quinta pars, iterum a residuo quinta pars et sic deinceps, numquam totaliter consumetur, contra: Constat quod caritas ante adventum primi venialis fortior erat quam postea, ergo illud veniale potuit ab ea aliquid auferre, multo fortius sequens veniale aequale primo poterit eandem auferre vel plus et sic posset fieri diminutio ista per ablationem partium aequalium et sic posset tota consumi.

Respondeo: Illi qui dicunt quod caritas non augetur nisi per depurationem maiorem a suo contrario, scilicet concupiscentia, secundum quod videtur dicere Augustinus, 83 Quaestionum, dicunt quod similiter minuitur per mixtionem maiorem cum concupiscentia. Hoc autem non potest stare quia tunc caritas esset aequalis in omnibus beatis cum in eis sit aequaliter depurata a concupiscentia.

Ideo dicendum aliter, scilicet quod caritas potest considerari tribus modis: Quantum ad substantiam et hoc modo non minuitur per peccata venialia quia

---

6 enim *om.* T 12 *tr.* impossibile² est² T // *tr.* ignis sit T 13 *tr.* posset¹ *p.* veniale T 14 est *om.* T 16 et¹ *om.* T 17 primo *om.* T 17–8 a² residuo¹ *om.* T 18 iterum: item BF 19 consumetur: consumitur T 20 veniale *om.* T 21 sequens: aliud T // eandem: tantum B, tandem F 22 posset¹: possit BF 24 caritas *om.* T 24–5 *tr.* maiorem depurationem T 25 dicere *om.* T 28 *tr.* aequaliter sit T // *tr.* concupiscentia depurata T // a *om.* T 29 aliter *om.* T // scilicet *om.* T 43 magis vellet: mallet T // *tr.*

---

8 Augustinus, Conf. 10, c. 29, n. 40 (PL 32,796).
26 Augustinus, 83 Qu., q. 36, n. 1 (PL 40,25).

ei non contrariantur, nec per mortale quia totaliter tollitur, vel quantum ad firmitatem vel quantum ad fervorem et his duobus modis minuitur. Firmitas autem amoris consistit in difficultate separationis ab amato, fervor autem in vehementia desideriorum vel illarum rerum quas quaerimus ab amato. Unde per peccata venialia minuitur firmitas adhaesionis ipsius caritatis quia per eorum frequentiam semper fit homo facilior et pronior ad eius oppositum, scilicet ad mortale.

Item fervor caritatis similiter minuitur quia per multitudinem venialium efficitur tepidus ad divina. Non est autem inconveniens quod minuatur caritas quantum ad fervorem et non quantum ad substantiam. Videmus enim quod minor amor potest esse maioris fervoris. Verbi gratia: Mulier habens duos filios, unum parvulum et alium adultum, ferventius diligit parvulum, magis tamen et ex maiori habitu diligit adultum quod patet per hoc quia si in eius optione poneretur magis vellet quod parvulus moreretur quam adultus et ideo ad minorationem fervoris non sequitur minoratio caritatis.

Et nota quod magnitudo caritatis magis dinoscitur in firmitate adhaesionis quam in fervore. Unde unus homo aliquando ferventius diligit uxorem suam quam Deum et tamen magis vellet in infinitum separari ab uxore quam a Deo. Unde firmitas adhaesionis magis attestatur magnitudini habitus ipsius caritatis quam fervor. Quando ergo dicit Augustinus quod caritas minuitur per concupiscentiam intelligendum est quantum ad fervorem, non quantum ad substantiam habitus.

Ad illud ergo quod primo obicitur dicendum quod perfectio caritatis non solum attenditur penes essentiam sed etiam penes fervorem et ideo transitus a perfecta caritate ad imperfectam est in fervore, non in substantia caritatis. Quod autem obicitur quod caritas posset remanere sine fervore, in tantum possent multiplicari venialia, dicendum quod fervor caritatis et firmitas potest causari a duobus, vel ab ipsa natura caritatis vel a dispositione subiecti. Verbi gratia: Magnus ignis ferventius et firmius haeret suae materiae quam parvus, et haec maior firmitas et maior fervor est naturaliter ex magnitudine ignis. Similiter a parte materiae firmiter se tenet ignis et magis fervet in materia unctuosa quam non unctuosa. Eodem modo est de firmitate et fervore caritatis. Illa enim firmitas et ille fervor qui causatur a dispositione subiecti potest diminui per inductionem dispositionum contrariarum, sed illa quae est ex natura ipsius caritatis nullo modo potest diminui per peccatum veniale sicut nec essentia ipsius et ideo impossibile est caritatem esse in anima et non fervere.

---

moreretur parvulus T 46 aliquando *om.* B, alteri F 47 magis . . . infinitum: in infinitum mallet T 48 *tr.* magis *p.* caritatis BF // habitus *om.* BF 50 intelligendum: verum T 52 illud ergo: id T 53 solum: tantum T 55 in *om.* T 60 *tr.* se tenet firmiter T // magis: magne BF 61 *tr.* fervore . . . firmitate T 62 diminui: minui T

DISTINCTIO 18

Quaestio 1

Utrum spiritus sanctus sit donum in quo omnia alia dona donantur

Primo quaeritur utrum spiritus sanctus sit donum in quo omnia alia dona donantur.

Et videtur quod sic: Secundum Philosophum, 2. Metaphysicae, primum in unoquoque genere est causa omnium quae sunt in illo genere, id est quae conveniunt in nomine et intentione illius generis. Sed primum in genere donorum est amor, ergo amor divinus est causa omnium donorum Dei. Sed amor divinus est spiritus sanctus, ergo etc.

Contra: Pater dedit essentiam filio, sed non spiritu sancto quia filius prior est spiritu sancto origine, ergo non omnia dona Dei dantur in spiritu sancto.

Item „Filius datus est nobis", Iesaia 9, et non per spiritum sanctum quia spiritus sanctus non habet auctoritatem super filium, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod ille ablativus ‚in quo' potest nominare concomitantiam et tunc idem est quod ‚cum'. Gen. 32: „In baculo meo transivi Iordanem", id est ‚cum baculo meo' et sub isto sensu non omnia donantur in spiritu sancto, id est cum spiritu sancto, sed quaedam ut gratum facientia, quaedam non ut gratis data quorum quaedam ut timor servilis semper sunt sine spiritu sancto, quaedam aliquando cum, aliquando sine ut fides et prophetia. Vel potest nominare causalitatem et tunc idem est quod per Psalmos dicitur: „Omnia in sapientia fecisti", id est per sapientiam. Sed hoc modo, scilicet causaliter, potest esse dupliciter, vel respectu dantis vel respectu recipientis. Primo modo

---

7 Primo *om.* T 9 Secundum Philosophum: Philosophus T 14 spiritu: spiritui B, in spiritu F // quia: origine *add.* BF // *tr.* prior est filius BF 15 spiritu[1] . . . origine: quam spiritus sanctus BF // *tr.* non *p.* Dei BF 17 sanctus *om.* T 20 isto: hoc T 22 non: vero T 24 dicitur *om.* FT 26 recipientis: accipientis BF 31 id: aliud B, primum F

---

9 Aristot., Met. 2, c. 2 (994a12s). De anima 3, c. 5 (430a10–2).
Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 18, q. 3, a. 1. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 18, q. 1, a. 3.
14 Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 18, q. 3, a. 1.
16 Is 9,6.
16 Petrus de Tar., loc. cit. cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 18, q. 1. a. 3.
18–30 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 18, p. 4, q. 1, resp. (46rb–va).
19 Gen 32,10.
24 Ps 103,24.

spiritus sanctus est donum per quod omnia dona donantur quia ipse est amor patris et filii qui quidem est causa omnium donorum. Si secundo modo, scilicet respectu recipientis, non quia non omnes qui recipiunt dona Dei recipiunt ea per spiritum sanctum quia ex hoc sequeretur quod prius haberent spiritum sanctum.

Ad id ergo quod obicitur quod pater dat essentiam filio dicendum quod ‚dare' dicitur tripliciter: Communiter: Communicare, scilicet aliquid, ex virtute naturae sicut sol dat splendorem et hoc modo pater dat essentiam filio. Minus communiter: Communicare aliquid ex voluntate sicut qui locat dicitur dare pretium. Proprie: Communicare aliquid ex liberalitate et isto modo dicitur quod per spiritum sanctum dantur omnia dona.

Ad ultimum dicendum quod in donatione filii possumus duo considerare, donationem et effectum donationis. Super primum non habet spiritus sanctus auctoritatem, sed super secundum.

---

35 isto: hoc T

Quaestio 2
Utrum spiritus sanctus sit donum ab aeterno

Quaeritur utrum spiritus sanctus sit donum ab aeterno.

Et videtur quod non: Donum dicit relationem ad dantem et ad eum cui datur secundum Augustinum, 5. De trinitate c. 17, et Philosophum, 4. Topicorum, ergo posito dono ponitur creatura cui datur quia relativa posita se ponunt et perempta se perimunt. Sed creatura non est nisi ex tempore, ergo etc.

Item filius non est verbum nisi proferatur, ergo spiritus sanctus non erit donum nisi detur. Sed non datur nisi ex tempore, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Donum dicit respectum ad dantem et ad eum cui datur et hoc contingit tripliciter: Vel secundum actum et sic sumitur pro dato vel donato et isto modo dicitur temporaliter tantum, vel secundum habitum et tunc idem est quod dandum vel donandum vel potens dari, vel secundum aptitudinem et tunc idem est quod donabile sive aptum natum dari et his duobus modis ultimis dicitur aeternaliter.

Nota tamen quod differunt habitus et aptitudo quia habitus numquam est sine potentia, aptitudo vero potest esse sine potentia et cum potentia. Unde dormiens habet aptitudinem ad videndum cum potentia, caecus vero habet aptitudinem sine potentia.

Item nota ulterius quod quaedam est aptitudo quae plus dicit quam potentiam quia simul cum illa dicit dispositionem propinquam ad alteram partem, quaedam autem quae minus dicit quam potentiam sicut iam dictum est de caecitate vel de caeco qui habet aptitudinem ad videndum sed non potentiam, vel qui habet pedem amputatum habet aptitudinem ad gradiendum sed non potentiam. Primo modo accipitur aptitudo quando dicitur quod spiritus sanctus fuit ab aeterno donum secundum aptitudinem.

Ad primum dicendum quod illa regula quando dicitur quod relativa posita se ponunt etc. intelligitur de relativis in actu, non de relativis in habitu sicut patet de scientia et scibili, sensu et sensibili. Non enim posito scibili ponitur scientia vel destructa scientia destruitur scibile.

---

6 dantem: donantem T 8 relativa: relative T 8–9 et . . . perimunt: etc. T 10 erit: est T 12 de scripto: scripti T 15 *tr.* tantum *p.* modo T 17 est *om.* T 21 vero: non T 25 iam *om.* T 26 de *om.* T 27 sed *om.* T 28 accipitur: dicitur T 31 se ponunt

---

7 Augustinus, De trin. 5, c. 14, n. 15 (PL 42,921). Aristot., Top. 4, c. 4 (125a16s).
13 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 18, q. 2, a. 2, sol.

Ad aliud dicendum quod non est simile de verbo et dono. Verbum enim non habet nisi unum respectum, scilicet ad dicentem, et ex isto respectu habet verbum quod sit verbum et propter hoc non est verbum nisi proferatur. Donum autem habet duplicem respectum, ad dantem et ad recipientem. Ex primo autem respectu habet donum quod sit donum, non ex secundo et propter hoc non sequitur quod non sit donum nisi detur.

---

om. T // sicut: ut T 35 isto: hoc T 37 duplicem *om.* T // ad² *om.* BF 38 donum²: et *add.* BF

Quaestio 3
Utrum magis conveniat spiritui sancto dici donum quam datum

Tertio quaeritur utrum magis conveniat spiritui sancto dici donum quam datum vel e converso.

Quod datum videtur secundum Philosophum, 9. Metaphysicae: „In bonis actus est melior et perfectior quam potentia." Sed donum sonat ‚in habitu' sive ‚in potentia', datum vero ‚in actu', ergo etc., ergo magis convenit in divinis.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Dicendum quod melius dicitur donum quam datum quia donum nullam differentiam temporis concernit. Praeterea donum est datio irredibilis secundum Philosophum, 4. Topicorum, et ita donum addit supra datum irredibilitatem.

Ad illud quod obicitur in contrarium dicendum sicut in scripto. Vel aliter quod illud intelligitur de bonis quae non sunt perfecte bona. Unde Philosophus dicit, 2. Caeli et mundi, quod res quae est complete bona per actionem suam non potest meliorari.

Ad illud quod quaeritur in ultima quaestione quod non dicitur spiritus sanctus noster sicut dicitur pater noster dicendum quod ad hoc quod aliquid possit dici ‚nostrum' requiritur quod dicat respectum ad nos in actu et quia hoc quod dico ‚spiritus sanctus' est circumlocutio magis tertiae personae et sic primae substantiae, cum prima substantia non possit dici ad aliquid, ideo non potest dici spiritus sanctus noster. (Sed aliter potest dici spiritus sanctus noster) quia spiritus dicit respectum ad illum cui inspiratur, scilicet ad nos.

---

5 magis: proprius T 7 secundum *om.* T 8–9 sive in[1]: vel T 10 de scripto: scripti T 13 secundum Philosophum *om.* T // supra: super T 15 illud: id T // sicut: ut T 16 illud: id T 20 dicitur *om.* T 21 requiritur: exigitur B 24 Sed . . . noster[2] *coni., cf.* Bonaventura, In Sent. I, d. 18, qu. 6, *om. (forte hom.) codd.*

---

7 Aristot., Met. 9, c. 9 (1051a13–5).
11–4 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 18, p. 2, q. 2, resp. (46ra).
13 Aristot., Top. 4, c. 4 (125a18).
17 Aristot., De coelo et mundo 2, c. 12 (292b3–6).
19–25 Cf. Gualterus Brug., loc. cit. p. 5, q. 1, resp. (46va).

DISTINCTIO 19
Pars 1

Quaestio 1
Utrum in divinis sit aequalitas

Primo quaeritur utrum in divinis sit aequalitas.

Et videtur quod non quia ubi est aequalitas ibi est commensuratio, sed ubi est commensuratio ibi est finitas. In divinis autem non est finitas sed infinitas, ergo etc.

Item ubi est aequalitas ibi est quantitas. Sed in divinis non est quantitas secundum Augustinum, 6. De trinitate, quia Deus est sine quantitate magnus, ergo etc. Si dicas quod ibi est quantitas virtutis, contra: Virtus magis dicit qualitatem quam quantitatem. Sed penes unitatem in qualitate non accipitur aequalitas, sed similitudo.

Contra: Omne magnum comparatum ad rem sui generis est maius vel minus aequale. Sed pater respectu filii non est maior vel minor, ergo est aequalis.

Respondeo: Dicendum quod quamvis in divinis omnia praedicamenta transeant in substantiam excepta relatione, tamen est ibi aliquid quod dicitur per modum substantiae, aliquid quod dicitur per modum quantitatis ut magnitudo, aeternitas et huiusmodi, aliquid per modum qualitatis ut bonitas, spaientia et huiusmodi et ideo secundum quod habet ibi esse quantitas, habet ibi esse aequalitas quia quantitatis est secundum eam aequale vel inaequale dici. Unde quia unum in substantia causat identitatem, unum in quantitate aequalitatem, unum in qualitate similitudinem, ideo cum ibi sit quantitas virtutis, non molis, ibi est aequalitas.

Ad illud quod obicitur dicunt aliqui quod aequalitas in creaturis duo dicit, conterminationem et excessus privationem. Primum est imperfectionis propter limitationem, secundum est perfectionis et ratione ultimi transfertur ad divina, non ratione primi. Aliis autem videtur quod non oportet ita dicere quod scilicet aequalitas illa duo importet, sed tantum alterum, scilicet excessus privationem,

---

8 Primo *om.* T 9 Et *om.* T 10 est[1] *om.* T // est[2] *om.* T // autem *om.* T 12 est[1] *om.* T 13 est *om.* T 14 *tr.* est ibi T 17 magnum *om.* T // maius: magis T 18 *tr.* minor vel maior BF // aequalis: per rationes de scripto *add.* BF 21 dicitur *om.* T 23 et *om.* T 25 unum[2] *om.* T 28 illud: id T 30 est *om.* T 31 non[1] . . . primi *om.* T // autem

---

13 Augustinus, De trin. 5, c. 1, n. 2 (PL 42,912).

quia secundum Philosophum, 2. De generatione, et Commentatorem triplex est aequalitas, quaedam secundum quantum secundum quam dicitur quod decem pugilli aquae sunt aequales decem aeris, quaedam est secundum potentiam et illam vocat Commentator ‚secundum qualitatem' secundum quam dicitur quod tantum potest infrigidare unus pugillus aquae quantum decem aeris. Ista autem aequalitas non est secundum quantitatem rei sed secundum potentiam. Est tertio modo aequalitas secundum proportionem quae est inter duo diversa respectu diversorum ut cum dicitur quod tantum possunt infrigidare decem pugilli aquae quantum unus pugillus ignis calefacere. Unde dicit quod in primo genere tantum est commensuratio in aequalitate secundum quantum. Sed tamen nota quod ista aequalitas est duobus modis secundum Philosophum, 4. Physicae, secundum communem mensuram et secundum continentiam. Primo modo dicitur quod aequalis est superficies superficiei, corpus corpori, linea lineae quia istorum potest esse communis mensura et talia aequalia sunt commensurabilia. Secundo modo dicitur quod figura circularis est aequalis figurae plurium laterum, potest enim tantum continere, sed non est aliqua communis mensura utriusque et talia aequalia non sunt commensurabilia.

Praeterea Commentator, Super 2. Caeli et mundi, super illud: „Dicamus etiam quod impossibile est ut aliquod motum . . ." quod tempus infinitum dicitur aequale tempori infinito aliquo modo, et tamen constat quod non essent conterminabilia sive commensurabilia. Essent ergo aequalia solum per privationem excessus et ita planum est quod privatio excessus solum facit ad aequalitatem, non conterminatio sive commensuratio ipsorum aequalium et ita est aequalitas inter patrem et filium secundum paenultimam rationem aequalitatis quae est privatio excessus.

Ad aliud dicendum quod ibi est quantitas virtutis. Et quod obicitur quod talis quantitas est qualitas dicendum quod forma per comparationem ad subiectum quod perficit dicitur qualitas, per comparationem ad obiecta et actus in quos potest habet modum quantitatis.

---

om. T // ita: sic T // *tr.* scilicet quod T 34 quam: quod T 35 est *om.* T 36 illam: hanc T // quam: quod BF 37 potest: possunt T 38 aequalitas: comparatio BF 39 secundum . . . diversa *om.* T 40 diversorum: quae dicitur secundum proportionem *add.* T // *tr.* infrigidare possunt BF 41 unus *om.* T // *tr.* ignis pugillus T 45 *tr.* est aequalis T // linea lineae *om.* T 48 *tr.* mensura communis T // utriusque: utrique T 50 illud: id T 52–3 *tr.* commensurabilia . . . conterminabilia T 53 commensurabilia: aliquo modo *add.* T // solum *om.* T 55 conterminatio: continuatio BF // ipsorum: istorum BF 56 paenultimam: plenam BF 58 *tr.* est ibi BF

---

33 Aristot., De gen. et corr. 2, c. 6 (333a20–34). Averroes, In De gen. et corr. 2, t. 37 (ed. cit. 379vb–380ra).

41 Ibid. (ed. cit. 379vb).

43 Aristot., Phys. 4, c. 2 (209a32–b2).

50 Averroes, In De coelo et mundo 2, t. 38 (ed. cit. 122ra C).

Quaestio 2
Utrum in divinis sit summa aequalitas

Quaeritur utrum in divinis sit summa aequalitas.

Et videtur quod non: Augustinus, 83 Quaestionum, qu. 41: „Si essent omnia aequalia non essent omnia." Sed possum dicere quod omnes personae, ergo etc.

Item ubi est magis et minus, ibi est inaequalitas. Sed in divinis est magis et minus, ergo etc. Probatio: In quantitate discreta est ita quod ubi est plus, ibi est magis. Sed duo sunt plus quam unum et tria plus quam duo, et istud est reperire in divinis, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Dicendum quod in divinis est summa aequalitas. Et ratio huius est quia quaecumque aequantur in aliquo simplici et indivisibili, necesse est quod aequentur simpliciter, cum illud simplex non recipiat magis et minus. Sed omnis aequalitas in divinis est secundum essentialia, non secundum relata, omnia autem essentialia sunt unum simplex, ideo necesse est si personae divinae aequentur in illis quod sit aequalitas summa.

Ad primum dicendum quod Augustinus accipit ‚omne' pro perfecto. Unde vult dicere Augustinus quod si omnia essent aequalia non essent perfecta. Loquitur enim de perfectione universi quae consistit in ordine suarum partium gradibus differentium. In divinis autem non est perfectio secundum gradum et gradum.

Ad secundum dicendum quod verum est in creaturis ubi plurificatio est per aggregationem. Ex eo enim quod est unum creatum est limitatum et ideo recipit plus ex additione alterius unitatis et fit maius. Sed in Deo non est verum ubi non est plurificatio per aggregationem sed ex sola discretione et distinctione originis. Unde ibi tanta est una persona quantae sunt omnes quia non additur alia substantia sicut in creaturis.

---

7 quod *om.* T 8 est[2] *om.* T 9 ergo etc. *om.* T 10 plus[2] *om.* T // istud: hoc T 12 de scripto: scripti T 15 aequentur: aequantur BF // *tr.* illud simplex *p.* recipiat BF 17 aequentur: aequantur BF 20 *tr.* essent[1] omnia T // aequalia *om.* T 29 sicut: est *add.* T

---

6 Augustinus, 83 Qu., q. 41 (PL 40,27).

Quaestio 3
Utrum in divinis sit aequalitas cum conversione

Tertio quaeritur utrum in divinis sit aequalitas cum conversione.

Et quod non videtur: Dionysius, 9. c. De divinis nominibus: „In causis et causatis non recipimus reciprocationem." Sed pater est principium filii, ergo etc.

Item quandocumque aliqua duo sic se habent quod unum est maius alio et illud aliud non est minus eo, non est ibi reciprocatio. Sed sic est in patre et filio secundum Hilarium, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Dicendum quod differt dicere aequalitatem et adaequationem, similiter similitudinem et assimilationem quia aequalitas dicit convenientiam in quantitate simpliciter, similitudo in qualitate, adaequatio vero et assimilatio dicunt illam convenientiam ut acceptam vel per motum ut in creaturis vel per originem solam ut in divinis. Tunc enim dicitur aliquid adaequari alteri quando eius quantitatem imitatur accipiens aliquid ab eo. Similiter est de assimilatione. Et quoniam divinae personae habent convenientiam in eadem quantitate, ita tamen quod aliqua persona nihil recipit ab aliis ut pater, aliae autem recipiunt ab ipso ut filius et spiritus sanctus, ideo congrue dicuntur aequales cum conversione, non autem adaequari cum conversione. Filius enim adaequatur patri, non e converso, est tamen aequalis patri et e converso. Et hoc modo potest accipi verbum Hilarii, scilicet de adaequatione, non de aequalitate et sic patet ultimum.

Ad primum autem dicendum quod verbum Dionysii habet veritatem in his quae non recipiunt perfecte similitudinem suae causae sicut patet in creaturis in quibus secundum Avicennam causa nobilior est effectu. In divinis autem non est sic.

---

5 Tertio *om.* T 9 illud: id T 14 simpliciter: et *add.* BF 15 *tr.* acceptam ut[1] T // vel[1] *om.* T // ut[2]: est *add.* T 16 aliquid: res BF // *tr.* alteri adaequari T 19 *tr.* recipit nihil T 20 ut . . . sanctus *om.* T 24 autem *om.* T 25 *tr.* perfecte recipiunt F // *tr.* similitudinem perfecte T // sicut: ut T 26 est[2] *om.* T

---

6 Dionysius Ar., De div. nom. c. 9 (PL 122,1162 A; PG 3,914 D).
10 Hilarius, De trin. 2, n. 1 (PL 10,51 A).
26 Avicenna, Met. tr. 4, c. 1 (ed. cit. 185).

Quaestio 4
Utrum in divinis sit aequalitas cum circumincessione

In quaestione qua quaeritur utrum in divinis sit aequalitas cum circumincessione, scilicet utrum pater sit in filio et filius in patre, quaeritur quis modus essendi in sit talis modus.

Respondeo: Dicendum quod Philosophus non assignat omnes modos essendi in sed tantum famosos. Sunt enim plures. Unde inter illos octo modos quos ponit Philosophus non ponitur ille modus qui est esse in tempore. Damascenus in logica sua assignat undecim inter quos ponit modum quo res habet esse in motu. Licet autem Philosophus non assignat omnes modos essendi in, tamen alii reducuntur ad illos quos ponit. Unde modus essendi in motu reducitur ad modum essendi in loco. Et sic potest esse in proposito, scilicet quod modus quo pater est in filio et filius in patre potest reduci ad aliquem illorum. Cum enim dicitur ‚pater est in filio' et ‚filius est in patre' sensus est: Substantia patris est in filio et substantia filii in patre secundum sanctos et ita iste modus est similis illi quo genus est in speciebus vel illi quo species est in suis individuis.

---

7 in: scilicet *add.* BF 12 Licet *om.* BF // *tr.* Philosophus autem BF, *add.* hic B, licet *(tr.)* F 13 motu *om.* B, in tempore quem non ponit Philosophus *(mg.)* F 18 est² *om.* T

---

8 Aristot., Phys. 4, c. 3 (210a14–24).
10 Johannes Dam., Dial. c. 22 (ed. cit. 21).

Pars 2

Quaestio 1
Utrum in divinis sit totum integrale

Quaeritur primo utrum in divinis sit totum integrale.

Et videtur quod sic quia ubi est ratio quantitatis est ratio integritatis quia omne quantum divisibile est in partes. Sed in divinis est quantitas, ergo etc.

Item si aequalibus aequalia vel idem additur adhuc illa sunt aequalia, ergo si aliquid est totum ad aliud addito ei aliquo adhuc erit totum. Sed tres est totum ad unum et duo et ideo addito utrobique persona adhuc erit totum, ergo tres personae quoddam totum et una et duae sunt sicut pars.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Dicendum quod totum dicitur dupliciter, scilicet absolute et sic dicitur totum cui nihil deest et hoc modo accipit Philosophus, 3. Physicae, c. De infinito. Alio modo dicitur totum relative et sic dicitur cui non diminuitur aliqua pars eorum quibus est totum et hoc modo accipit Philosophus, 5. Metaphysicae. Primo modo potest convenire simplicibus sicut dicit Boethius quod aeternitas est tota simul, secundo modo non est nisi in compositis quia dicitur relative ad partes.

Ad primum dicendum quod illud est verum de quantitate quae solum est divisibilis divisione intrinseca, non est autem verum de quantitate virtutis quae solum est divisibilis divisione extrinseca, scilicet per comparationem ad obiecta et actus sicut dicitur quod tantae virtutis est aliquis quantum potest facere.

Ad secundum dicendum quod verum est accipiendo eodem modo id cui fit additio, sed non est ita hic quia cum dicitur „tres est totum ad unum et duo" accipitur ibi ‚tres' secundum quod dicitur de numero proprie sumpto, sed cum dicitur „tres personae" li ‚tres' non accipitur pro numero proprie sumpto simpliciter vel quanto simpliciter, sed solum pro nota discretionis. Unde sicut non sequitur

---

7 primo *om.* T 8 Et *om.* T // est[1] *om.* T 13 et[1] *om.* T 14 de scripto: scripti T 18 quibus: cui T 20 est[2] *om.* T // in *om.* T 22 illud: id T 23 est . . . verum *om.* T 24 per comparationem: comparatione T 26 *tr.* modo eodem T 30 Unde: ideo T 31 ad[2]

---

7 Ad istam quaestionem cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 19, q. 4, a. 1. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 19, q. 3, a. 1.

16 Aristot., Phys. 3, c. 6 (207a9s).

18 Aristot., Met. 5, c. 26 (1023b26s).

19 Boethius, De cons. phil. 5, p. 6 (PL 63,858 A).

„homo est totum integrale ad corpus et ad animam, ergo homo mortuus est totum ad corpus et ad animam", non valet quia le ‚mortuus' distrahit hominem ut teneatur pro altera parte tantum sicut ‚tres' addita persona divina contrahitur ad standum pro numero discretionis circumscripta quantitate. Et si tu obicis quod quicquid est alicuius et non est id est pars integralis ipsius, sed pater est aliquid trinitatis et non est ipsa trinitas, ergo etc., respondeo: Dicendum quod si intelligitur le ‚aliquid trinitatis' partitive falsa est quia non est ibi pars. Si autem sit sensus: pater est aliquid trinitatis, id est non est tot personae quot sunt in trinitate, sic est vera. Sed ex hoc non sequitur quod sit ibi pars nisi solum secundum rationem.

---

om. T 32 ad^2 *om.* T 35 id: illud BF

Quaestio 2
Utrum sit ponere totum universale in divinis

Deinde quaeritur utrum ibi sit ponere totum universale.

Et videtur quod sic: Hilarius, supra, Dist. 5: Filius Dei „generis sui potestatem in habitu assumptae humanitatis exercuit." Genus notat essentiam divinam, ergo videtur quod essentia divina sit genus ad personas.

Item universale et particulare differunt sicut commune et proprium. Sed ibi est commune essentia, proprium persona, ergo etc.

Item omne praedicatum essentiale aut est definitio aut differentia aut genus. Sed cum dicitur „filius est essentia" praedicatum istud non est definitio quia definitio dicit quid complexum, nec differentia quia essentia non praedicatur per modum adiacentiae, ergo est genus.

Item pater et filius et spiritus sanctus sunt unum. Non unum numero, ergo genere vel specie.

Contra: Particulare addit super universale aliquid essentiale. Persona nihil addit essentiale super essentiam, ergo etc.

Item essentia generis multiplicatur in suis suppositis. Sed divina essentia non multiplicatur in personis, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod non est ibi universale et particulare proprie loquendo, sed tantum secundum quamdam similitudinem praedicationis. Sicut enim universale praedicatur de pluribus ita et essentia et sicut particulare de uno solo, ita et persona. Sed in hoc differt ab universali et particulari in creaturis quia secundum Avicennam in omni genere et specie oportet differre quidditatem a suo esse. Praeterea universale multiplicatur in suis suppositis. Unde Philosophus, 7. Physicae, dicit quod genus non est unum aliquid, unum scilicet indivisum in se, et propterea dicit Commentator in principio 11., quod universale est unum secundum formam et si non dividatur secundum cognitionem nostram,

---

5 *tr.* sit ibi T 8 *tr.* divina essentia T 10 *tr.* persona proprium T 15 et[1] *om.* T // unum[2] *om.* T 19 *tr.* essentia divina BF 24 *tr.* et[1] ita B, et[1] *om.* T 26–7 *tr.* dicit *p.* Unde BF 28 propterea: propter hoc BF 31 *tr.* divina . . . essentia T 32 quod parti-

---

6 Hilarius, De trin. 9, n. 51 (PL 10,323 A).
Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 19, q. 4, a. 2.
9 Ibidem.
21 Ibid. sol.
25 Avicenna, Met. tr. 5, c. 5 (ed. cit. 275s).
27 Aristot., Phys. 7, c. 4 (249a21s).
28 Averroes, In Met. 12, t. 4 (ed. cit. 292rb D).

dividitur tamen secundum esse sive secundum rem in plura supposita quae habent diversas essentias. Essentia vero divina est una numero in personis divinis. Tertio est differentia quod particulare semper addit aliquam naturam super universale sive fiat individuatio per materiam sive per accidentia, non sic autem personae in divinis. Unde propter dictam convenientiam concedit Damascenus ibi esse universale et particulare. Sed propter dictam differentiam negant alii.

Ad illud Hilarii dicendum quod loquitur illo modo quo loqui solemus quod scilicet genus dicitur esse unum secundum quod est multitudo aliquorum se habentium ad unum principium per originem. Ita dicitur genus divinum secundum ordinem emanationis ab eodem principio emanantium.

Ad aliud dicendum quod non sufficit nec sequitur: est commune, ergo est universale, sed oportet cum hoc quod multiplicetur in suis suppositis actu vel potentia, actu sicut in genere quod actu multas habet species, potentia sicut in quibusdam speciebus quarum forma quantum est de se est multiplicabilis et possibilis reperiri in multis individuis, sed quod inveniatur in uno solo est ex parte materiae quae tota adunatur in uno solo individuo.

Ad aliud dicendum quod non valet nisi in praedicatione in creaturis, tamen potest dici quod haec praedicatio convenit cum definitione sive cum essentiali convertibili in hoc quod dicit totam essentiam illorum de quibus dicitur et hoc convenit essentiae in divinis et hoc est perfectionis, differt tamen ab eo, scilicet ab essentiali convertibili quia non se communicat pluribus quod est imperfectionis. Essentia autem divina communicatur pluribus. Convenit similiter haec praedicatio cum essentiali communi quia essentiale commune se communicat pluribus quod est perfectionis et ideo convenit essentiae divinae, differt tamen quia essentiale commune non dicit totam essentiam quod est imperfectionis, essentia autem divina est tota essentia personarum.

Ad ultimum dicendum quod illa divisio non se extendit nisi ad ea quae sunt in aliquo genere determinato.

---

culare: quia singulare BF 40 sufficit nec *om.* T // est² *om.* T 41 quod: ut T // in: cum T 42 actu² *om.* T // *tr.* habet multas BF 45 *tr.* adunatur tota *p.* individuo T // *tr.* solo uno T 51 similiter: etiam T

---

34 Johannes Dam., De fide Orth. c. 50 (ed. cit. 186).

Quaestio 3
Utrum in divinis sit ponere principium materiale

Quaeritur utrum in divinis sit ponere principium materiale.

Et videtur quod sic: Philosophus, 2. Physicae, dicit: „Oportet considerantem de materia considerare de forma." Et ratio est quia sicut efficiens et finis sunt causae correlativae, ita materia et forma. Sed in Deo est forma, ergo et materia.

Item Commentator, Super 3. Physicae, dicit quod in creatura infinitas est a materia et dicit quod hoc intendit Philosophus demonstrare. Finitas vero est a forma. Sed quicquid est in Deo est infinitum, ergo etc.

Contra: 1. De Generatione: Materia numquam separatur a morphea. Sed ubi est materia et forma, ibi est compositio, ergo etc.

Item inter omnia creata materia est imperfectissima et secundum Augustinum, 12. Confessionum, dicitur esse prope nihil, ergo etc.

Respondeo: Secundum Boethium, De trinitate, Deus est forma sine materia.

Ad primum dicendum quod forma dicitur dupliciter: Uno modo dicitur forma pars rei et haec dicitur relative ad materiam. Alio modo dicitur exemplar rei et non pars et hoc non dicitur relative ad materiam sed manet in anima et haec est in Deo, non prima.

Ad aliud dicendum quod duplex est infinitas, actu et potentia. Prima est in divinis et haec non a materia, secunda in creatura et haec est a materia.

---

6 Philosophus: in *add.* BF 8 et[2] materia[2]: etc. T 10 est *om.* T 12–3 *tr.* 1 . . . etc. *p.* etc., *lin.* 15, item *praem.* BF 13 est[1] *om.* T 14 imperfectissima: imperfecta T 15 ergo etc. *om.* T

---

6 Aristot., Phys. 2, c. 3 (194b23–6).
9 Averroes, In Phys. Arist. 3, t. 59 (ed. cit. 113rb D).
12 Aristot., De gen. et corr. 1, c. 5 (320b16s).
15 Augustinus, Conf. 12, c. 7, n. 7 (PL 32,828s); c. 8, n. 8 (PL 32,829).
16 Boethius, De trin. c. 2 (PL 64,1250 C).

Quaestio 4
Utrum in divinis sit numerus

Quaeritur utrum in divinis sit numerus.

Et videtur quod sic: Numerus est multitudo collecta ex unitatibus secundum quod habetur in principio 7. Ethicae. Sed in divinis est collectio unitatum quia alia personali unitate est pater unus, alia filius, alia spiritus sanctus, ergo etc.

Item ubi est dicere unitatem et unitatem, ibi est dicere dualitatem. Sed in divinis est dicere unitatem et unitatem, ergo etc.

Item omnis intentio quae convenit causae et causato verius convenit causae quam causato. Sed numerari convenit divinis personis et creaturis, ergo etc.

Item pluralitas personarum verius ponit in numerum quam pluralitas essentiarum. Sed si in Deo essent plures essentiae, esset ibi numerus secundum Augustinum, De fide ad Petrum, ergo cum sit ibi pluralitas personarum, patet etc. Maior probatur quia in Sorte possunt esse plures essentiae ut albedo et musica quae tamen ut sunt in ipso non faciunt numerum, et materia et forma in composito et ita patet quod tam multitudo essentiarum accidentialium quam substantialium non faciunt numerum.

Contra: Boethius, De trinitate: Verius est unum in quo nullus est numerus, et loquitur de Deo.

Item non est numerus sine differentia. Sed est differentia secundum substantiam, secundum accidens et secundum rationem. Prima est maxima, secunda minor, tertia minima. Haec autem tertia tantum est in divinis. Cum ergo differentia secundum accidens quae est maior ista non faciat numerum, ergo nec illa quae est secundum rationem cum sit minor.

Item Commentator, Super 2. Metaphysicae: „Dualitas in una re est propter materiam" et Super 3. Physicae: „Causa additionis in numero est materia." Sed in Deo non est materia, ergo etc.

Item existentia plurium in uno aufert distinctionem secundum numerum ut plura in Sorte, non tamen sunt id ipsum quod Sortes, ergo multo fortius illa plura quae sunt id ipsum quod divina essentia.

---

7 in[1] *om.* T 8 alia[3] . . . ergo *om.* T 15 *tr.* ibi sit T 18–9 *tr.* substantialium . . . accidentalium T 27 Super *om.* T 31 Sortes: Sor T 36 quod est[2] *om.* T 40 *tr.* numeran-

---

7 Aristot., Met. 10, c. 1 (1053a30).
15 Augustinus (Ps., immo Fulgentius Ruspensis), De fide ad Petrum c. 1, n. 4 (PL 40,754).
20 Boethius, De trin. c. 2 (PL 64,1250s).
27 Averroes, In Met. 1, t. 10 (ed. cit. 23ra B).
28 Averroes, In Phys. Arist. 3, t. 68 (ed. cit. 117va H).

Respondeo: Ad hoc dicunt quidam quod non est ibi numerus simpliciter loquendo sed numerus personarum, id est numerus secundum quid. Et ratio est quia omnis numerus constat ex uno et uno, in divinis autem proprie non est unum quia unum est quod est indivisum in se et divisum ab aliis et hoc invenitur in substantiis creatis completis. In divinis autem non est invenire perfecte rationem numeri quia persona divina non est divisa ab aliis personis quia omnium personarum est una substantia licet quaelibet persona sit indivisa in se et ideo est tantum numerus secundum quid sicut albedo et musica in Sorte numerantur secundum quid tantum et non simpliciter quia sunt in eodem.

Alii dicunt aliter et magis proprie quod in divinis non est numerus qui est quantitas, qui quidem numerus est proprie numerus.

Unde quia numerus est multitudo collecta ex unitatibus notandum quod duplex est unitas: Essentialis quae est ipsa rei essentia qua res est hoc et non aliud et per hoc est res una, scilicet per essentiam suam, scilicet indivisa in se et divisa ab aliis quia per illud idem per quod sum homo sum non asinus et sic per idem sum indivisus in me et divisus ab aliis et sic numerus est aggregatio unitatum essentialium et talis numerus est numerus essentialis. Alia est unitas accidentalis quae accidit aliunde, scilicet aliqua indivisio rei quam habet ab alio et hoc tantum invenitur in re composita. Prima invenitur in principiis et principiatis. Per hoc enim quod forma perficit materiam dat ei quandam indivisionem quam de se non habet et partem materiae quam perficit distinguit ab alia et haec indivisio in materia per formam est unitas accidentalis et numerus qui est aggregatio talium unitatum est numerus accidentalis et numerus quantitas. Quoniam igitur in divinis non sunt diversae essentiae nec diversa accidentia sed sola ratio originis facit numerum quia relatio in divinis non est accidens, ideo non est ibi additio essentiae ad essentiam nec accidentis ad accidens et per hoc non est aggregatio unitatum essentialium nec accidentalium et ita nullus numerus proprie loquendo est ibi. Si autem obiciatur quod sunt ibi plures hypostases quae differunt numero, non natura secundum Damascenum, libro 1, ergo ibi est numerus, dicendum quod ista pluralitas hypostasum sive personarum non est per additionem sed tantum propter personarum distinctionem et talis distinctio non facit numerum in re vel natura sed secundum rationem tantum, unde vult dicere Damascenus quod hypostases differunt numero, non numero qui dicit differentiam in re vel natura sed qui dicit differentiam in proprietatibus et relationibus natura semper manente unita et indivisa et talis pluralitas proprietatum personalium non facit vere numerum.

Ad primum dicendum quod illae unitates quae cadunt in definitione illa

---

tur in Sor T 46 scilicet[2] *om.* T 47 illud: id T 48 sum *om.* T 51 Prima: alia scilicet essentialis BF 60 ibi[1]: essentialis vel accidentalis BF 62 ista: haec T 65 dicit:

---

61 Johannes Dam., De fide Orth. c. 50 (ed. cit. 186).

multitudinis sunt unitates creatae sive quales inveniuntur in creaturis quae non sunt unum nec sunt in uno. Sed in divinis unitates personales sunt unum, scilicet una essentia et in una essentia.

Ad aliud dicendum quod sicut est ibi unitas, ita et dualitas.

Ad tertium dicendum quod illud habet veritatem quando illa intentio convenit per hoc quod est eius causa ut si dicam: „Ignis est calidus et ferrum per ignem, ergo multo magis est ignis calidus quia ignis est causa caliditatis in ferro secundum quod calidus", non sic autem est in proposito quia personae ratione qua sunt plures non sunt causa creaturae vel numeri in creatura. Hoc autem patet per exemplum: Statuarius est causa statuae. Sed non sequitur: Statua est incorruptibilis, ergo statuarius multo magis est incorruptibilis quia statuarius non est causa incorruptibilitatis statuae, sed habet hoc a materia sua. Et si obicias de ideis quae non sunt numeratae et sunt causae rerum creatarum, dicendum secundum Avicennam quod instantia est si causatum virtuosius participat illam intentionem ex alia causa vel ex propria aptitudine et ponit exemplum quia frigiditas aeris est causa frigiditatis aquae et tamen aqua congelatur et aer non quia aqua habet hoc ex propria aptitudine, non ab aere, sic creaturae ideatae ex propria aptitudine numerari habent, scilicet ex partibilitate materiae et situalitate, et licet hoc sit ab ideis, tamen ibi non est numerus nisi secundum rationem et est numerus secundum rationem eorum quorum unum non potest separari ab altero.

Ad ultimum dicendum quod pluralitas personarum in divinis non facit numerum sicut in creaturis. Et quod obicitur de Augustino, dicendum est quod quia pluralitas essentialis concluderet pluralitatem personarum, ideo ibi esset verus numerus, sed in divinis est unitas essentiae cum distinctione personarum.

---

dicat T 73 et *om.* BF 76 est[1] *om.* T 77 est *om.* T 78 *tr.* plures sunt[1] T // numeri: unum T 80 ergo: et *add.* T // multo . . . est[1]: maxime T 81 hoc: haec BT // *tr.* hoc habet T 82 non *om.* BT // rerum *om.* T 84 quia: quod T 85 et[2] *om.* T 86 ab: ex T 87–8 situalitate: situatione T 88 et *om.* BF

---

83 Avicenna, Met. tr. 6, c. 3 (ed. cit. 313).
92 cf. 15.

Quaestio 5
Utrum creator et creatura faciant numerum

Ultimo quaeritur utrum unitas in Deo faciat numerum cum unitate in creatura, hoc est quaerere utrum creator et creatura faciant numerum.

Et videtur quod non quia numerus est quoddam totum constans ex unitatibus unigeneis. Sed unitas quae est in Deo non est unigenea unitati quae est in creatura, ergo etc.

Item quaecumque numerantur numerantur sub aliquo communi ut cum dicitur ‚unus homo', ‚duo homines'. Sed Deo et creaturae nihil est commune, ergo etc.

Item omnis numerus est maior sua unitate. Sed unitate quae est in Deo nullus numerus est maior, ergo unitas qua Deus est unus non est pars alicuius numeri.

Item Philosophus, 10. Metaphysicae: „Numerus est multitudo mensurata per unum." Sed multitudo quae est ex Deo et creatura non est mensurata per unitatem increatam nec per creatam quia nulla potest tali multitudini applicari, ergo etc.

Item Philosophus, 8. Physicae: „Est motum tantum et movens et motum", ergo est movens tantum, ergo a simili est numeratum tantum ut insensibilia, est numerans et numeratum ut anima, ergo est numerans tantum non numeratum. Sed hoc non est nisi Deus, ergo etc.

Item magis differunt creator et creatura quam aequivoca. Sed aequivoca non connumerantur ut homo verus et homo pictus, ergo etc., unde homo verus et homo pictus non sunt duo homines, ergo etc.

Contra: Damascenus libro 3, c. 8 et 53 et 81: Quaecumque differunt, secundum quod differunt secundum hoc et numerantur. Sed creator et creatura verissime et se ipsis differunt, ergo etc.

Item creator et creatura aut sunt unum aut multa quia unum et multa sufficienter dividunt ens. Sed non unum, ergo multa, ergo etc.

Respondeo: Secundum aliquos creator et creatura non faciunt numerum et

---

5 Ultimo *om.* T 5–6 in² creatura: creata T 6 hoc: id T // quaerere *om.* T // faciant: ponant in T 7 Et *om.* T // quia *om.* T 15 10: 4 T 17 per *om.* T 26 81: et totus liber *add.* B, totius libri *add.* F 27 hoc: haec BF // et¹ *om.* BF 33 Deus: deo BF //

---

15 Aristot., Met. 10, c. 6 (1056b23s).
19 Aristot., Phys. 8, c. 5 (256b20–4).
26 Johannes Dam., De fide Orth. c. 52 (ed. cit. 195). Cf. c. 53 (ed. cit. 197–9) et 81 (ed. cit. 291) et passim.

ratio eorum est quia quaecumque numerantur habent aliquid commune sub quo numerantur. Deus autem et creatura non habent commune aliquod univocum nec analogum per praedicationem, sed per imitationem solum et haec analogia est vere aequivocatio. Unde sicut non possum dicere quod homo verus et homo pictus sunt duo homines, ita non possum dicere quod Deus et creatura faciant numerum. Contra hoc est dictum Damasceni, c. 48, qui dicit quod duae naturae in Christo reducuntur ad quantitatem discretam. Unde non credo quod sit vera haec opinio, sed aliquo modo faciunt numerum. Unde notandum secundum Commentatorem, Super 4. Physicae, c. De tempore, quod est duplex numerus. Est enim numerus simplex ut quando numeramus per simplices unitates sic dicendo: ‚unus', ‚duo', ‚tres' etc., et est numerus alicuius generis ut ‚unus homo', ‚duo homines' etc. Numerus simplex dicitur numerus mathematicus, numerus alicuius generis est numerus formalis. Primo modo dico quod creator et creatura ponunt in numerum, secundo modo non quia non possum dicere quod sint aliqua duo determinando ad aliquod certum praedicatum. Sed bene possum dicere de Deo et creatura ‚unum', ‚duo', non ‚unus homo' vel ‚duo homines' nec ‚unus Deus' vel ‚duo dei'. Unde Augustinus, Super Iohannem, homilia 39: Si dicas „Pater et filius et spiritus sanctus sunt tres" statim apparet numerus. Si dicas quid tres, statim deficit numerus quia non est aliquod genus in quo possunt numerari. Unde statim sequitur ibidem: „Nec deficit numero nec cognoscitur numero." Si quaeras utrum iste numerus simplex sit substantia vel accidens dicendum secundum Boethium, De trinitate, et secundum Commentatorem, 4. Physicae, quod est unus numerus quo numeramus, alter qui est in rebus numeratis. Loquendo autem de numero quo numeramus, scilicet de unitatibus quae sunt in anima, sic est accidens cum dicit de Deo et de creatura ‚unum'. Sed loquendo de rebus numeratis adhuc potest esse dupliciter, vel quantum ad unitates quae sunt in rebus numeratis vel quantum ad ipsum totum. Si loquamur primo modo, sic dico quod unitas Dei est substantia, unitas autem creaturae aliquando accidens, aliquando substantia. Si secundo modo ut accipiamus totum insimul,

creatura: creaturae BF // non habent: nihil est BF // aliquod *om.* BF 34 analogum: anologum T // analogia: anologia T 35 homo² *om.* T 36 pictus: non *add.* BF // ita: sic T // Deus: homo BF 38–9 non . . . opinio: credo quod haec opinio non est vera BF 39 *tr.* faciunt numerum aliquo modo BF 41 Est enim *om.* T 42 etc. *om.* T 48 dei *om.* T // dicas: quod *add.* BF 49 sanctus *om.* BF 51 statim *om.* BF 52 simplex: simpliciter BF 54 numerus: in *add.* B, scilicet *add.* F // qui est² *om.* T 56 dicit . . . unum: de creatura dicit unum et de deo dicit unum T 59 autem *om.* T 62 est¹ *om.* T

37 Cf. Johannes Dam., De fide Orth. c. 49 (ed. cit. 184).
40 Averroes, In Phys. Arist. 4, t. 102 (ed. cit. 181vb L).
48 Augustinus, In Ioannis Ev. t. 39, n. 4 (PL 35,1683).
51 Ibidem.
53 Boethius, De trin. c. 3 (PL 64,1251 B). Averroes, supra 40.

scilicet Deum et creaturam, dico quod a parte Dei est substantia, a parte creaturae est accidens quia eius esse est dependens ab ipso creatore. Cum ergo obicitur quod vel iste numerus est substantia vel accidens dicendum quod nec sic nec sic simpliciter quia pro unitate Dei est substantia, pro unitate creaturae est accidens.

Ad primum ergo in contrarium dicendum quod numerus quo numeramus qui est actio numerantis constat ex partibus homogeneis et de isto loquitur Boethius. Sed numerus qui est res numeratae non est semper ex partibus homogeneis nec eiusdem naturae.

Ad aliud dicendum quod si accipiatur ibi ‚maius' pro ‚plus', bene verum est quod plus est creator et creatura quam creator tantum. Si autem accipiatur ‚maius' pro maioritate magnitudinis non est maius quia Deus est infinitus quia secundum Philosophum, 4. Physicorum, linea minima multitudine est una magnitudine, tamen non est dare minimam quia semper magnitudine divisibilis est omnis linea. Unde sicut est unus multitudine et magnitudine, ita et maius. Sic ergo unitate qua Deus est unus non est aliquid maius magnitudine, est tamen aliquid maius, id est plus.

Ad aliud dicendum quod illa definitio intelligitur de numero numerante qui est apud animam qui dicitur numerus mathematicus, non de re numerata sive de rebus numeratis.

Ad aliud dicendum quod secundum Commentatorem illa regula Philosophi tenet in illis inter quae nulla est dependentia ita quod neutrum est necessarium in esse alterius, in aliis autem non tenet. Verbi gratia: Non valet istud argumentum: „Est substantia sine accidente sicut divina et est substantia cum accidente ut in creatura, ergo est accidens sine substantia" quia esse accidentis dependet a substantia. Similiter non sequitur: „Est intelligens tantum, est intelligens et intellectum, ergo est intellectum tantum." Unde non valet regula illa in intelligente et numerante quia omne tale est rediens super se et super suam actionem.

Ad ultimum dicendum quod aequivoca non sunt numerabilia numero formali, scilicet alicuius generis, sed bene sunt numerabilia numero simpliciter vel mathematico.

62–3 obicitur: dicitur T 63 vel[1] *om.* BF 66 in contrarium *om.* T 67 constat: est T // isto: hoc T 70 bene *om.* T 71 quod: quia BF // accipiatur: accipitur T 73 linea: in *add.* BF 75 et[2] *om.* T 77 maius: magis T 79 dicitur numerus: est T // re . . . de[2] *om. (hom.)* T 84 et *om.* T 85 in *om.* T 87 intellectum[2]*: corr.*, intelligens BT, intellectus F 90 bene . . . numerabilia *om.* T

---

73 Aristot., Phys. 4, c. 11 (220a19–21).

81 Averroes, In Phys. Arist. 8, t. 43 (ed. cit. 383ra–384ra).

DISTINCTIO 20

Quaestio 1
Utrum filius sit aequalis potentiae cum patre quantum ad numerum possibilium

Utrum filius sit aequalis potentiae cum patre quantum ad numerum possibilium.

Et videtur quod non quia posse producere personam per generationem est maius quam creare caelum et terram. Sed si filius non posset creare caelum et terram cum pater hoc posset, non esset aequalis patri in potentia, ergo etc.

Item posse generare aut est potentiae aut impotentiae. Si potentiae, ergo etc. Si impotentiae, ergo per privationem eius non dicitur pater impotens quod est contra Augustinum in littera qui dicit quod pater esset impotens si non posset generare.

Item videtur saltem quod filius non habet potentiam adeo intensam sicut pater quia si pater haberet potentiam ab alio non esset aeque potens sicut ille a quo haberet illam potentiam. Sed filius habet eam aliunde, pater autem non, ergo etc.

Contra: Eadem est substantia, ergo eadem et aeque intensa potentia.

Respondeo: Dicendum secundum Magistrum quod cum dicitur „pater est omnipotens" tantum fit distributio pro actibus exterioribus, non interioribus relativis sicut est generare vel huiusmodi. Unde secundum ipsum generare non est posse aliquid sed ad aliquid sive aliquo modo et hoc modo habet pater quod non habet filius, primo modo non.

Alia opinio est quod non tantum fit distributio pro actibus exterioribus sed etiam interioribus, notionalibus et essentialibus, pro illis inquantum actibus quos posse est potentiae, posse autem generare non est potentiae in filio quia iam non esset filius sed pater et ita mutabilis. Vel aliter dicendum et subtilius quod cum aequalitas dicat relationem fundatam super quantitatem, quantitas autem in divinis sit divina essentia, sequitur ut comparatio potentiae quantum ad exten-

---

10 Et *om.* T 12 posset: possit BF // in potentia *om.* T 17 *tr.* saltem *p.* Item B, *p.* quod F // filius *om.* T // sicut: ut T 18 ille: illud T 24 est[1] *om.* BF 27 *tr.* est opinio T // *tr.* fit tantum BF 28 etiam: et T 29 generare: in filio *add.* T 30 dicendum: dicitur F, *om.* T 37 et[1] *om.* T 38 aequantur: simpliciter *add.* T

---

15 Augustinus, Contra Max. 2, c. 7 (PL 42,762); Petrus Lomb., Sent. 1, d. 20, c. 3, 5. (ed. cit. 173).

sionem sit penes actus essentiales. Actus enim notionales non egrediuntur ab essentia simpliciter sed ut contracta ad personam et ita ut est sub aliqua proprietate et ideo differentia obiectorum respectu operationis essentialis et personalis non dicit differentiam in potentia operante sed in modo tantum et non importat realem excessum. Ideo simpliciter concedendum quod pater et filius et spiritus sanctus aequantur quantum ad extensionem potentiae.

Ab obiectum dicendum quod posse creare est potentiae in filio, non autem posse generare, et sic patet aliud.

Ad ultimum dicendum quod si pater haberet potentiam ab alio, haberet ab alio differente ab ipso secundum essentiam et sic ab alio Deo. Sed filius habet ab alio differente personaliter tantum, non essentialiter et ideo scilicet non sequitur quod habeat potentiam minus intensam quam ille a quo habet.

Quaestio 2
Utrum in divinis sit ponere ordinem

Quaeritur utrum in divinis sit ponere ordinem.

Et videtur quod sic: Secundum Philosophum in Topicis et in fine Posteriorum, primum et principium idem. Sed in divinis est ponere principium quia pater est principium filii, ergo primus. Tunc arguo: Ubi est principium, ibi est primum. Sed ubi est primum, ibi est ordo, ergo etc.

Item Augustinus, De natura boni: Quanto aliqua sunt magis pretiosa et magis ordinata, tanto sunt magis bona. Sed in Deo omnia sunt optima, ergo in eo sunt omnia ordinatissima, ergo etc.

Contra: Augustinus, De civitate Dei 19, c. 13: „Ordo est parium disparium-que rerum sua loca tribuens dispositio." Sed haec non sunt in Deo, scilicet localis definitio, ergo etc.

Item si est ordo in divinis, aut est quid essentiale aut quid notionale. Non essentiale quia ubi est ordo, ibi distinctio, in divinis autem non est distinctio secundum essentiam. Non notionale quia idem est notio et proprietas. Sed ordo nullius personae est proprietas, ergo etc.

Respondeo: In divinis simpliciter loquendo non est ordo et hoc quia ubi est ordo, ibi diversa habitudo aliquorum respectu alicuius sive ad aliquid sicut ad locum vel tempus vel dignitatem vel huiusmodi. Sed in divinis non est reperire talem habitudinem.

Si autem accipiatur ordo cum determinatione ut dicatur ordo originis, sic est ibi ordo.

Ad illud quod obicitur primo per Philosophum dicendum quod eo modo est ibi primum quo est ibi principium, scilicet originis. Sed ex hoc non sequitur: ergo est ibi ordo.

Ad secundum dicendum quod Augustinus intelligit de his quae sunt ad finem et non de fine. Bonitas enim eorum quae sunt ad finem consistit in debita ordinatione eorum, non autem bonitas finis. Unde Boethius: Illa quae sunt ad finem

---

5 Quaeritur *om.* BF 6 Et *om.* T 8 est[3]: et *add.* T 11 *tr.* magis sunt[1] T // omnia *om.* T // eo: deo T 12 omnia *om.* T 14–5 *tr.* ergo etc. *p.* Deo BF 17 est[1] *om.* T 26 illud:

---

6 Aristot., Top. 4, c. 1 (121b9s). Anal. Post. 1, c. 2 (72a6s).
10 Augustinus, De nat. boni c. 3 (PL 42,553).
13 Augustinus, De civ. Dei 19, c. 13, n. 1 (PL 41,640).
13–9 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 20, q. 4 (67va).
31 Cf. Boethius, De diff. top. 2 (PL 64,1188 B): „Finis propter quod fit."

sunt ordinata, non tamen illa quae sunt finis. Unde Commentator et Philosophus, 11. Metaphysicae, dicunt quod bonitas exercitus consistit in ordinatione ad suum ducem, bonitas autem ducis non consistit in ordine et ideo non oportet quod bonum quod est finis cuiusmodi sunt divinae personae sit ordinatum nisi ordine originis tantum.

Ad rationes alterius partis dicendum ad primam quod Augustinus loquitur de ordine qui est secundum habitudinem localem et talis non est in divinis.

Ad aliud dicendum quod ordo dicit quid notionale. Sed notio in divinis potest significari dupliciter, vel nomine proprio ut generatio, spiratio et huiusmodi et talis notio est proprietas alicuius personae, vel nomine communi ut cum dicitur: notio, proprietas, relatio et huiusmodi et sic non oportet quod sit proprietas alicuius personae.

---

id T // primo *om.* T 34 ordine: ordinatione BF 40 dupliciter vel *om.* T 42 et[1] huiusmodi *om.* T

---

33 Aristot., Met. 12, c. 10 (1075a13–5). Averroes, In Met. 12, t. 52 (ed. cit. 337vb L).

Quaestio 3
Utrum in divinis sit ordo naturae

Utrum sit ibi ordo naturae.

Et videtur quod non: Idem sunt in Deo essentia et natura. Sed ibi non est ordo essentiae, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Dicendum quod natura accipitur quattuor modis: Aliquando pro materia, aliquando pro forma, aliquando pro composito, aliquando pro via in naturam, scilicet pro motu generationis per quam natura communicatur. Accipiendo isto ultimo modo potest concedi quod in divinis est ordo naturae.

Ad argumentum dicendum quod licet natura prout dicitur via in naturam sit idem quod essentia secundum rem, non tamen secundum rationem et ideo non sequitur quod si non sit ibi ordo essentiae, quod non sit ibi ordo naturae accipiendo naturam pro via in naturam.

---

6 Et *om.* T 8 de scripto: scripti T 12 isto: hoc T 13 licet *om.* FT 15 quod[1] *om.* BF // sit[1]: est BF

6–7 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 20, q. 4 (67va).

DISTINCTIO 21

Quaestio 1
Utrum haec sit vera: „Solus pater est Deus" vel „tantus quantus tres personae"

Quaeritur utrum haec sit vera: „Solus pater est Deus" vel „tantus quantus tres personae" quia eadem vis est in his duabus.

Et videtur quod sic quia aeque essentiale est ‚sanctus' sicut ‚Deus'. Sed de Christo dicitur: „Tu solus sanctus, tu solus dominus, tu solus altissimus", ergo etc.

Item dictio exclusiva addita toti non excludit partem. Unde non sequitur: Solus Sortes est in domo, ergo pes eius non est in domo. Sed magis sunt indifferentes personae quam pars et totum, ergo etc.

Item dictio exclusiva addita antecedenti non excludit consequens ut cum dico: ‚Solus homo' non excluditur animal. Sed in divinis ad unam personam sequitur alia, ergo dictio exclusiva addita patri non excludit filium, ergo etc.

Contra: Dictio exclusiva privat concomitantiam. Unde sicut dicitur in Elenchis: ‚Solus', id est ‚non cum alio'. Sed in divinis una persona concomitatur aliam, ergo in divinis dictio exclusiva non potest addi personae quin excludatur alia, ergo cum dico ‚solus pater' excluditur filius et sic haec est falsa: „Solus pater est Deus".

Item propositio exclusiva convertitur in universalem. Unde si haec est vera: „Solus homo currit", haec erit vera: „Omne currens est homo" vel „omne quod currit est homo", ergo si haec vera: „Solus pater est Deus", haec erit vera: „Omne quod est Deus est pater." Sed haec est falsa, ergo illa ex qua sequitur.

Respondeo: Dicendum quod haec dictio ‚solus' aliquando tenetur categorematice, aliquando syncategorematice. Si accipiatur categorematice, sic est nomen adiectivum ponens rem suam absolute circa substantiam, res autem sua est solitudo. Unde hoc modo ‚solus' idem est quod ‚solitarius'. Solitudo autem non recipitur in divinis et propter hoc omnes istae sunt falsae. Si autem accipiatur syncategorematice, hoc potest esse dupliciter, vel quia potest fieri exclusio respectu praedicati importati per subiectum, haec est respectu formae subiecti

---

9 his: istis T 11 tu² . . . altissimus: etc. T 22 haec: *om.* B, et F 25–6 vel . . . homo *om. (hom.)* T 28 solus *om.* T 29 accipiatur *om.* T 32 propter hoc: sic T // accipiatur:

13–5 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 21, q. 3 (51va).
16 Aristot., Soph. El. c. 22 (178a39–b1).

ita quod feratur illa exclusio ad compositionem non principalem quae intelligitur in subiecto ad compositionem, scilicet intrinsecam, et tunc est sensus: ‚Solus pater', id est ille qui solus est pater est Deus sive est tantus quantus illi tres et sic verae sunt illae propositiones secundum Augustinum, 6. De trinitate c. 7, vel potest fieri exclusio respectu praedicati principalis ita quod feratur ad compositionem principalem et hoc potest esse dupliciter quia le ‚solus' privat associationem, associatio autem aliquorum potest esse dupliciter: Vel in participando aliquod praedicatum ut cum plures homines vadunt per viam sed non simul, omnes illi participant istum actum qui est ire et de omnibus praedicatur, vel in comparticipando ut quando plures homines currunt simul. Omnes enim isti simul currentes comparticipant istud praedicatum quod est ‚currere'. Si ergo primo modo fiat exclusio, scilicet respectu associationis in participando, sic removetur hoc praedicatum ab omni alio et in isto sensu dicunt aliqui quod istae sunt verae quia per dictionem exclusivam additam antecedenti non excluditur consequens. Unde cum dicitur: „Solus pater est Deus" non excluditur filius qui sequitur ad patrem.

Alii autem aliter dicunt et credo verius quod si le ‚solus' privat associationem in participando sic sunt omnes istae falsae: „Solus pater est Deus", „solus pater est tantus . . ." etc. Et ratio eorum est quia dictio exclusiva privat associationem proprie et ideo excluditur per eam omne illud quod potest facere associationem et quia una persona facit associationem cum alia, ideo haec dictio ‚solus' addita patri excludit filium, ideo haec est falsa immo impossibilis: „Solus pater est Deus" et alia similiter quia ibi includuntur duo opposita sicut in ista: „Si tantum pater est, non tantum pater est" quia per hoc quod dico ‚pater' pono filium et per hoc quod dico ‚solus' vel ‚tantum' excludo filium et ista duo sunt opposita. Si autem fiat exclusio associationis quae est in comparticipando ut si Sortes currat et multi alii, nullus tamen cum Sorte, vel si episcopus comedit et multi alii, nullus tamen cum eo quia nullus comedit ad scutellam suam, possum dicere: „Solus Sortes currit" vel „solus episcopus comedit" et tunc non fit exclusio respectu praedicati simpliciter sed respectu praedicati cum tali subiecto et hoc modo accipiendo in proposito dicitur quod istae sunt verae: „Solus pater est Deus" et „solus pater est tantus . . ." etc. ut sit sensus: „Solus pater est Deus", id est pater per se est Deus quia non cum alio, id est non ab alio est Deus. Sed de filio non potest dici quod licet filius Deus sit, non tamen est Deus per se, id est non ab alio quia est Deus ab alio, scilicet a patre. Sed hoc non videtur

---

accipitur BF 37 est[4] *om.* T 45 istud: hoc T 46 hoc *om.* BF 47 isto: hoc T // istae *om.* BF 50 autem *om.* T 51 omnes . . . falsae: falsae illae BF // Deus: vel *add.* T 52 quia: quod T 55 immo: et T 58 et[1] *om.* T // *tr.* tantum . . . solus T // ista: haec T // *tr.* sunt duo T 65 et: vel T // solus[1] pater[1] *om.* T 66 id[2] . . . non[2]: nec T 67 Deus[1]: dei BF 68 *tr.* Deus est[2] T 72 quantus *om.* BF 74 *tr.* istam[1] distinguere T // similiter

---

38 Augustinus, De trin. 6, c. 7, n. 9 (PL 42,929).

50 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 21, q. 1, a. 1, sol.

posse stare quia si possum dicere quod episcopus comedit cum alio, haec est falsa: „Solus episcopus comedit". Sed possum dicere quod pater cum alio, scilicet filio, est Deus, ergo a simili haec erit falsa: „Solus pater est Deus" sive „solus pater est tantus, quantus . . ." etc., quocumque modo accipiatur, sive le ‚solus' privet associationem in participando sive in comparticipando ut videtur. Et ideo possumus distinguere istam: „Pater cum alio est Deus" et istam similiter: „Pater cum alio est tantus . . ." etc. quia secundum Philosophum, 6. Topicorum, ‚hoc cum illo' dicitur sive exponitur dupliciter, uno modo ‚hoc cum illo' id est ‚hoc et illud' sicut diceretur de aqua et melle, vel alio modo ‚hoc cum illo', id est ‚hoc ex illis' sicut diceretur de composito ex aqua et melle, scilicet hydromelle. Similiter cum dicitur ‚pater cum alio' potest intelligi dupliciter, vel ‚pater cum alio' id est ‚pater et alius' et isto modo haec est vera: „Pater cum alio est Deus", scilicet ‚pater cum filio' et exclusiva sive privativa erit falsa, scilicet „Solus pater est Deus", vel potest intelligi secundo modo: „Pater cum alio filio", scilicet aliquid quasi aggregatum ex patre et filio et hoc modo haec est falsa: „Pater cum alio, id est cum filio, est Deus" et exclusiva sive privativa vera, scilicet „solus pater est Deus".

Ad primum dicendum quod ‚solus' dicitur respectu huius, scilicet ‚cum spiritu sancto in gloria Dei patris', id est non excluduntur aliae personae.

Ad aliud dicendum quod illud non est propter indifferentiam totius ad partes, sed quia pars non facit associationem cum toto sicut filius cum patre et similiter de antecedente et consequente, non enim faciunt associationem. Unde notandum quod est quoddam consequens quod non facit associationem cum suo antecedente sicut patet de homine et animali, et de tali verum est quod dictio exclusiva addita antecedenti non excludit consequens, est autem aliud consequens quod facit associationem et de tali non est verum.

Et sic patet ad ultimum obiectum.

---

om. T 77 hoc[1] *om.* BF 80 isto . . . haec: sic T // vera: ista *add.* T 82 secundo modo *om.* T // scilicet: id est B, *add.* F 83 hoc modo: sic T 84 cum *om.* T // sive privativa *om.* T // scilicet *om.* T 87 id est: ed ideo B (*mg.:* vel id est) F 88 illud: id T 93 autem *om.* T 95 ad *om.* T

---

75 Aristot., Top 6, c. 13 (150b27–30).

Quaestio 2
Utrum haec sit vera: „Solus pater est pater"

Quaeritur utrum haec sit vera: „Solus pater est pater".

Et videtur quod sic quia esse patrem est proprium patri, ergo etc.

Contra: ‚Solus' idem est quod ‚non cum alio'. Sed filius et spiritus sanctus sunt cum patre et pater cum aliis, ergo non potest dici ‚solus pater'.

Item ‚solus' privat aliud. Sed pater alio est pater, alio est Deus, ergo si solus pater est pater, sequitur quod Deus non est pater.

Respondeo: Si ‚solus' accipiatur categorematice, falsa est propter rationem tactam in praecedenti quaestione, si syncategorematice, vera est quocumque modo accipiatur, sive le ‚solus' feratur ad compositionem non principalem sive ad principalem, et hoc sive sit respectu actus in participando sive in compartipando sicut explanatum est in quaestione praecedenti.

Si autem quaeras, unde sit ista differentia quod dictio exclusiva possit ferri ad hanc compositionem vel ad illam, dicendum quod hoc potest haberi ex verbis Philosophi, 6. Topicorum, ubi dicit quod cum dico ‚nunc incorruptibile' hoc potest esse dupliciter quia corruptibile idem est quod potens corrumpi et cum dico ‚nunc incorruptibile' illa negatio potest ferri ad le ‚potens' ut dicatur ‚nunc incorruptibile', id est ‚nunc non potens corrumpi', vel potest ferri ad le ‚corrumpi' ut dicatur ‚nunc incorruptibile', id est ‚potens nunc non corrumpi'. Sic autem est in proposito cum dico: „Solus pater est Deus" vel „solus pater est pater", le ‚pater' potest exponi, id est ‚qui est pater' et sic li ‚solus' potest ferri ad hoc quod dico ‚qui est', id est ad compositionem non principalem, vel ad le ‚Deus', id est ad compositionem principalem, et sic patet quod haec dictio est competens.

Ad obiectum secundum secundae partis dicendum quod haec dictio ‚solus' privat aliud in supposito. Unde li ‚aliud' dicit ibi alietatem in supposito. Sed cum dico: „Alio pater est pater, alio est Deus", le ‚alio' non dicit ibi alietatem in supposito sed in proprietate et ideo aliter accipitur alietas in maiori et aliter in minori et ideo non valet argumentum.

Ad obiectum primum dicendum quod pater est cum aliis in essendo, sed non respectu cuiuslibet praedicati. Haec autem dictio ‚solus' facit exclusionem respectu praedicati.

---

9 est² *om.* T 12 est *om.* T 13–4 *tr.* non *loco* ad T 14 respectu *om.* T // sive²: vel BF 16 sit: habetur BF // ista: haec T // quod: haec *add.* T // exclusiva: solus T 17 ad *om.* T 20 nunc¹ *om.* T 22 nunc¹ *om.* T // est²: potest esse BF 25 non: vel BF 29 est² *om.* T

---

18 Aristot., Top. 6, c. 6 (145b21–30).

Quaestio 3
Utrum istae sint concedendae: „Pater est solus Deus", „trinitas est solus Deus"

Utrum istae sint concedendae: „Pater est solus Deus", „trinitas est solus Deus".

Et videtur quod non per Magistrum qui dicit quod haec est impropria: „Pater est solus Deus" nec debemus uti auctoritate nostra.

Item ‚solus' idem est quod ‚non cum alio'. Sed haec est falsa: „Pater non cum filio est Deus", ergo etc.

Item videtur quod sit ibi nugatio quia hoc praedicatum ‚Deus' excludit omne aliud a Deo, ergo nugatorie additur ‚solus'.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Quidam dicunt quod haec est impropria: „Pater est solus Deus" quia le ‚solus' privat consortium, ergo debet ibi poni ubi debet esse nota consortii et ita ex parte subiecti, non ex parte praedicati quia cum dico: „Sortes cum alio currit", li ‚cum' notat ibi consortium a parte subiecti, non a parte praedicati quia nihil esset dictum: „Sortes currit cum disputat", sed bene dicitur: „Sortes cum Platone currit". Sed credo quod istud non cogit quia secundum hoc nihil esset dictum: „Sortes tantum currit" quod falsum est quia potest dici: „Sortes currit et disputat", ergo ut removeatur ab eo actus disputandi potest dici: „Sortes tantum currit".

Alii dicunt quod illae propositiones sunt impropriae quia praedicatum, scilicet le ‚Deus', per se removet aliud a Deo. Sed dicunt quod sunt verae si addatur praedicato terminus partitivus ut dicatur: „Trinitas est unus solus Deus", „pater est unus solus Deus" et tunc est privatio sive exclusio multitudinis deorum tantum.

Hoc autem non videtur sufficere quia bene sequitur: Est homo, ergo est unus homo, et sequitur: Pater est Deus, ergo est unus Deus. Unde sicut per hoc quod dico ‚Deus' datur intelligi distinctio ab omni alia forma ita ut sequatur: „Est Deus, ergo non est alius quam Deus", ita datur intelligi distinctio ab omni alia substantia ita ut sequatur: „Est Deus, ergo est unus Deus" et ita, sicut est super-

---

6 istae . . . concedendae: haec sit concedenda T 6–7 trinitas . . . Deus *om.* T 12 sit: est *tr. p.* ibi B, fit F 14 de scripto: scripti T 17 ex[2] parte[2] *om.* T 24 praedicatum: praedicant FT 25–6 *tr.* praedicato addatur T 27 et *om.* T 32 alius: aliud T 34–5 vel

---

8 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 20, c. 2, 3. (ed. cit. 176).
15 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 21, q. 1, a. 5, resp.

fluum secundum ipsos addere ‚solus' cum dico „Pater est Deus" vel „trinitas est Deus", ita videtur superfluum addere ‚unus'.

Ideo dicendum est aliter secundum Avicennam et Algazelem in principio Logicae suae quod dictio potest aliquid significare tripliciter: Aut per parilitatem ut ‚homo' significat animal rationale mortale et quodlibet definitum suam definitionem, aut per continentiam ut totum dat intelligere suam partem, aut per concomitantiam ut in relativis quia unum dat intelligere reliquum. Prima significatio est propria et ideo licet definitio exprimeretur adhuc, tamen ibi intelligeretur et ideo hic esset nugatio: „Solus homo est animal rationale mortale". Sed quando aliquid significatur per concomitantiam cum illud explicatur non est ibi nugatio ut cum dicitur: „Duplum dimidii duplum" et „dominus servi" quia licet duplum det intelligere dimidium et dominus servum, tamen non superfluit addere „dimidium' et ‚servum' et ita est in proposito quia forma importata per hunc terminum ‚Deus' illam unitatem et distinctionem ab aliis quam significat non significat per parilitatem sed per concomitantiam et ideo non est superfluum istam explicare per aliud, et ideo bene dicitur: „Pater est solus Deus" quia per le ‚solus' importatur ibi illud quod significabatur prius per concomitantiam per le ‚Deus'.

Ad primum dicendum quod Magister male accepit intellectum Augustini qui tangitur 6. De trinitate c. 7, unde vult Augustinus quod le ‚solus' sit a parte subiecti vel dispositio subiecti. Vel dicendum quod Magister intelligit quod sit impropria quia hoc praedicatum ‚solus Deus' non convenit praecise patri sicut trinitati.

Ad secundum dicendum quod haec „Pater est Deus cum alio" distinguenda est quia le ‚cum alio' potest poni a parte praedicati, et sic est falsa, vel a parte subiecti, et tunc le ‚alio' potest teneri masculine et est vera, vel neutraliter, et est falsa.

Ad ultimum dicendum quod le ‚solus' excludit illud idem quod prius excludebatur per le ‚Deus' sicut dictum est.

. . . Deus *om.* T 36 est *om.* T 37 suae *om.* T 40 ut: sicut est BF // quia *om.* T 42 hic: ibi T 43 illud: id T 48 ideo: propter hoc BF 48–9 superfluum: adhuc *add.* BF 61 solus: id idem *add.* T // illud idem *om.* T // prius *om.* T

---

36 Avicenna, Logica p. 1, d. 4 (ed. cit. 3rb–va). Algazel, Logica c. 3 (ed. cit. col. 5).
52 supra 8. Augustinus, De trin. 6, c. 7, n. 9 (PL 42,929).

DISTINCTIO 22

Quaestio 1
Utrum Deus sit nominabilis

Utrum Deus sit nominabilis.

Et videtur quod non quia nomen significat substantiam cum qualitate. Sed in Deo est mera substantia sine omni qualitate, ergo etc.

Item 8. Metaphysicae dicit Philosophus quod nomen principaliter significat aggregatum. Sed in Deo non est aggregatio aliquorum cum sit summe simplex, ergo etc.

Item Augustinus, libro 1. Musicae: „Ea vis numeri est quia omnis numerus nominatus finitus est." Ex hoc arguitur: Quod infinitum est non est nominabile. Deus est infinitus, ergo etc.

Item proportio est signi ad significatum. Sed omne nomen significans est finitum, Deus autem infinitus, ergo etc.

Item videtur quod Deus non sit significabilis per pronomen quia pronomen determinatur ad significandum per demonstrationem. Sed demonstratio fit mediantibus accidentibus sensibilibus quae non sunt in Deo, ergo etc.

Item regula theologiae dicit quod quotienscumque per pronomen demonstrativum fit sermo de Deo, pronomen cadit a demonstratione. Sed tale est cassum et vanum, ergo etc.

Item videtur quod non sit significabilis per verbum vel participium quia omnia talia significant cum tempore, ergo non significant nisi res temporales sicut significantia cum numero non significant nisi res numerales.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Dicendum secundum Boethium quod rebus cognitis nomina imponimus. Deus autem est cognoscibilis a creatura cognitione apprehensionis,

---

9 est *om.* T 10–1 *tr.* significat aggregatum principaliter T 11 *tr.* aliquorum aggregatio T 12 ergo etc. *om.* T 14 Quod *om.* T // non . . . nominabile: innominabile T 15 est *om.* T 16 significatum: signatum BF 17 autem: aut F, *om.* T 27 de scripto: scripti T

---

10 Aristot., Met. 8, c. 3 (1043a29–31).
13 Augustinus, De Musica 1, c. 11, n. 18 (PL 32,1094).
16–7 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 22, q. 1 (69va).
21 Alanus ab Ins., Reg. theol. 36 (PL 210,638 B).
24–6 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 22, q. 1 (52rb). John Peckham, In Sent. 1, d. 22, q. 1 (69va).
28 Boethius, In De interpr. Arist., 2.a ed., c. de signis (PL 64,404 B).

non comprehensionis quae est cognitio aequalitatis. Cognitione autem apprehensionis secundum Commentatorem, 2. Metaphysicae, potest infinitum cognosci a finito. Primo modo est Deus nominabilis quia illa cognitio est per concomitantiam, secundo modo non est nominabilis quia illa cognitio est per parilitatem.

Ad primum argumentum dicunt quidam quod in abstractis idem est substantia et qualitas ut albedo inquantum apprehenditur est forma a qua nomen imponitur, sed inquantum est res quaedam ei imponitur nomen. Alii dicunt ut Petrus Heliae quod illa qualitas non semper est aliqua natura sed tantum modus significandi. Nota tamen quod aliter accipit logicus qualitatem quam grammaticus quia logicus prout qualificat substantiam ut albedo parietem, grammaticus vero prout est via innotescendi substantiam et secundum istum modum potest poni in Deo cum nobis innotescat per bonitatem et suavitatem et multis aliis modis.

Ad aliud dicendum quod verbum Philosophi intelligitur de nominibus rerum compositarum tantum, non simplicium essentiarum. Vel dicendum secundum Commentatorem ibidem quod verum est de illis quae significant essentias rerum, non de nominibus quae sunt ab accidentibus. Sed in Deo imponuntur nomina a proprietatibus quae sunt per modum accidentis.

Ad aliud dicendum quod veritatem habet verbum Augustini in numero quia quando nomino aliquem numerum, apprehendo eum ut finitum quia est aliqua res in se et segregata ab infinito. Sed cum apprehendo Deum, quicquid apprehendo de ipso totum est Deus et ideo impono sibi nomen secundum quod apprehendo.

Ad aliud dicendum quod duplex est signum, naturale et datum. Inter signum naturale et suum signatum est proportio sicut inter effectum et causam sicut inter fumum et ignem. Sed inter signum datum sive institutum et suum signatum non est proportio nisi secundum aestimationem instituentis, scilicet in ratione cognoscibilis, et hoc est secundum quid, quare non valet argumentum.

Ad duo sequentia dicendum quod Deus aliquando significatur per pronomina demonstrativa et relativa, sed differenter secundum quod tangitur in quadam regula theologiae quia omne pronomen in masculino et feminino ad personam, in

---

33 est[1] nominabilis *om.* T // *tr.* est[2] cognitio BF 36 *tr.* nomen imponitur T 37 semper *om.* T 39 prout: ut T 40 vero *om.* T 49 quando: cum T // *tr.* nomino *p.* numerum T 49–50 aliqua res: aliquid BF 50 segregata: segregatus BF // *tr.* Deum apprehendo T 50–1 *tr.* de ipso *p.* quicquid T 51 impono: pono FT 55 sive: vel T // et . . . signatum *om.* T 59 secundum: scilicet BF 61 est: secundum *add.* T 62 naturalibus:

---

31 Averroes, In Met. 2, t. 13 (ed. cit. 34rb F).

37 Petrus Heliae, Summa super Priscianum, MS Paris, Arsenal 711, 18va (cit. sec. L.M. De Rijk, Logica Modernorum 2, 1, 233).

53–7 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 22, q. 1 (69va).

58–90 John Peckham, In Sent. 1, d. 22, q. 1 (69vb) verbatim.

60 Alanus ab Ins., Reg. theol. 27 (PL 210,634 B).

neutro ad essentiam, et hoc est quod dicitur in commento quia nomina absoluta in naturalibus in masculino et feminino pertinent ad rem generis, sed in neutro ad genus rei. Dicitur tamen quod demonstrativa minus proprie dicuntur de Deo quam relativa quia demonstratio de Deo nec est ad sensum nec ad intellectum, Deus autem ab intellectu non capitur sub forma sensibili vel intelligibili propter quod dicit regula quod cadit a demonstratione in divinis quia, ut ibi dicitur in commento, propositione 24, de Deo non fit demonstratio nec quantum ad sensum nec quantum ad intellectum, sed ad fidem. Similiter pronomina possessiva quae transitionem important cum quadam improprietate dicuntur de essentia divina quia in essentia non est distinctio, sicut Iesaia 1: „Sollemnitates vestras odivit anima mea." Cum autem dicuntur de una persona respectu alterius magis proprie dici possunt. Mt. 3: „Hic est filius meus dilectus." Sed simpliciter proprie quando dicuntur de Deo respectu creaturae sicut in Io. dicitur: „Omnia mea tua sunt et omnia tua mea sunt." Quod autem obicitur quod cadunt a demonstratione, intellige qualem habent in aliis rebus.

Ad obiectum de verbo et participio dicendum quod Deus potest significari per utrumque quia verbum significat actum et Deus est actus purus. Sed quia verbum significat actum in adiacentia dicitur 25. regula theologiae quod „verba per maiorem improprietatem dicuntur de Deo quam nomina vel pronomina" quia „magis pertinent ad compositionem quam sine compositis non est intelligere." Inter tamen omnia verba ‚esse' est magis absolutum et ideo dicit alia regula ibidem quod esse minus improprie dicitur de Deo quam alia verba. Quia etiam aeternitas Dei tota sibi praesens est et non transit nec successionem novit, dicit alia regula quod „verbum praesentis temporis minus improprie de Deo dicitur quam praeteriti vel futuri."

Ad obiectum dicendum quod verbum significans actum absolutum de Deo dictum assignat aeternitatem sicut esse vel intelligere quia aeternitas est mensura

---

materialibus T 66 *tr.* in[1] divinis a demonstratione T // ibi *om.* T 67 *tr.* 24. propositione T // nec *om.* T 69 cum . . . improprietate: improprie T 73 dicuntur: dicunt T // sicut: ut T // dicitur *om.* T 74 *tr.* tua mea . . . mea tua BF // obicitur: dicitur T // quod[2] *om.* T 76–7 *tr.* per utrumque significari T 79 *tr.* pronomina . . . nomina T 81 *tr.* omnia verba tamen T 87 assignat: significat T

---

61 Ibid. (PL 210,634 C–D).
67 Ibid. r. 36 (PL 210,638 B).
69 Ibid. (PL 210,639 B).
70 Is 1,14.
72 Mt 3,17.
73 Io 17,10.
78 Alanus ab Ins., Reg. theol. 37 (PL 210,639 C).
82 Ibid. r. 39 (PL 210,640 A).
84 Ibid. r. 40 (PL 210,640 A).

propria actus significati. In aliis autem significatur actio Dei transire in creaturam sicut cum dicitur: „Deus creat", connotatur effectus et circa ipsum tempus
90 mensura rei productae.

Quod autem obicitur de numero non est simile quia numerus est mensura magis intra quam tempus.

Quaestio 2
Utrum Deus sit nominabilis uno nomine vel pluribus

Quaeritur utrum Deus sit nominabilis uno nomine vel pluribus.

Et quod uno solo nomine videtur: Hilarius, et habetur supra distinctione 5: „Non sermoni res sed rei sermo subiectus est." Sed res est una, ergo etc.

Item quicquid est in Deo est idem, ergo omne significans quid divinum significat idem, ergo non est nomen nisi unum vel sunt nomina synonyma si sunt plura.

Item id cui imponitur est unum et a quo imponitur est unum, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Si quaeras de nominibus personalibus et notionalibus, plura sunt. Si quaeras de essentialibus, dicendum quod impositio nominum sequitur apprehensionem et quia secundum Dionysium, 7. c. De divinis nominibus, Deum apprehendimus tripliciter, per privationem, per eminentiam, per causalitatem, ideo possumus eum nominare nominibus ista tria de ipso exprimentibus cuius ratio est quia Deus vere causa est omnium quae sunt. Ideo per modum causae nominari potest ut ‚creator', ‚gubernator' et huiusmodi. In creaturis autem duo est invenire, scilicet quod est perfectionis et hoc est a Deo, et quod est imperfectionis et defectus et hoc habet creatura unde est de nihilo. Quicquid autem est perfectionis in creatura habet exemplar in Deo et in eo est excellentiori et perfectiori modo et ideo Deus a creatura nominatur per excellentiam ‚iustus', ‚verus', ‚bonus' et huiusmodi. Illa autem quae sonant imperfectionem excluduntur a Deo et sic nominatur per abnegationem ut cum dicitur ‚infinitus', ‚immensus' et huiusmodi.

Ad primum dicendum quod sermo rei est subiectus eo modo quo res apprehendimus.

Ad aliud dicendum quod licet unum sit quod nominatur, tamen diversis modis apprehenditur. In primo enim intellectu est diversitas apprehendendo

---

5 *tr.* nomine uno T 6 uno . . . nomine: nomine uno T 8 idem: unum BF 9 nomina *om.* BF 11 de scripto: scripti T 13 essentialibus: quae inquantum essentia una est *add.* BF // impositio nominum: imposito nominum? B, in ipso nomini *(tx.mg.)* F 17 per modum: nomine T 17–8 *tr.* potest nominari T 18–9 est invenire: inveniuntur T 19 *tr.* scilicet *p.* perfectionis T // est[3] *om.* T 20 et[2] *om.* BF // est[1] *om.* T // autem *om.* T 24 et . . . nominatur *om.* T 25 et *om.* T 26 *tr.* est rei BF 29 apprehendendo: appre-

---

6 Hilarius, De trin. 4, n. 14 (PL 10,107 C). Petrus Lomb., Sent. 1, d. 5, c. 1, n. 10 (ed. cit. 84).

12–25 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 22, q. 2, resp. (52va).

14 Dionysius Ar., De div. nom. c. 7 (PL 122,1155 B; PG 3,870s).

bonitatem eius per suos effectus qui sunt boni, non apprehendendo has nobiles condiciones ut ‚pulcher', ‚iustus' etc., et sic est diversitas in intellectu primo apprehendente. Sed quando incipio intellectu secundario ratiocinari quia omnia ista sunt unum in Deo non est ibi diversitas. Quando ergo obicitur quod erunt nomina synonyma dicendum quod quando est diversitas quoad modum imponendi vel quoad illud cui imponitur vel quoad utrumque, non contingit tunc nomina esse synonyma.

Ad aliud dicendum quod aliquando nomina non imponuntur a forma Dei sed aliquando a formis rerum creatarum. Praeterea etsi forma sit una penitus in Deo et id cui imponitur sit simpliciter unum, quia tamen intelligitur per assimilationem ad creaturas vel a creaturis, ideo non sunt synonyma. Unde assimilatio secundum quam imponuntur nomina in divinis est diversa.

---

hendo T 31 ut: quia *add.* B, patet quia *add.* F 35 illud: id T 36 *tr.* synonyma esse BF 37 aliquando: omnia BF 38 creatarum: causatarum B, creaturarum F // *tr.* una sit T // penitus *om.* T 40 vel . . . creaturis *om.* T

Quaestio 3
Quid sit nomen Dei principale

Iuxta hoc quaeritur quid sit nomen Dei principale.

Et quod hoc nomen „Qui est" videtur: Damascenus, libro 1, c. 9, dicit: „Videtur omnium principalius eorum quae in Deo dicuntur esse ‚qui est'."

Contra: Dionysius, De divinis nominibus c. 4, „ad ipsam boni nominationem quam excellenter attribuunt theologi superbenedictae deitati."

Respondeo: Dicendum quod Deus cognoscitur dupliciter, vel per inquisitionem intellectus vel per experientiam affectus. Primo modo primum nomen divinum est ‚ens' quia esse est primum quod se intellectui repraesentat. Secundo modo nominatur nomine boni primo quod est obiectum affectus. Aliter potest dici quod Deus consideratur dupliciter, vel in se et sic dicitur ens, vel in ratione causae et sic dicitur bonum quia bonum est diffusivum sui ipsius.

Et sic patet totum.

---

5 Iuxta hoc *om.* T // quid *corr.*, quod *codd.* // sit: est T 11 per *om.* T 14 *tr.* dupliciter consideratur T 15 est *om.* T // *tr.* sui ipsius diffusivum T 16 Et . . . totum *om.* T

---

6 Johannes Dam., De fide Orth., c. 9 (ed. cit. 48).
6–9 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 22, q. 2 (70ra).
8 Dionysius Ar., De div. nom. c. 4 (PL 122,1128 D; PG 3,694 B).
10–5 Cf. John Peckham, loc. cit. resp. (70rb).

Quaestio 4
Utrum omnia nomina dicantur de Deo translative vel aliqua proprie

Utrum omnia nomina dicantur de Deo translative vel aliqua proprie.

Et quod translative videtur: Dionysius, De mystica theologia c. 4, removet a Deo omnia corporalia et spiritualia et tandem dicit: Nec virtus est nec bonum neque vita neque scientia neque veritas neque sapientia neque deitas neque bonitas. Si ergo haec non dicuntur proprie de Deo, nec aliqua alia.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Nota tamen quod duplex est translatio, quaedam derivationis sicut ens a substantia derivatur ad accidentia, quaedam elevationis sicut sapientia transfertur a creatura ad Deum quia ratio nominis in Deo proprie et principaliter invenitur, ideo non est translatio talis per derivationem a principali sed per derivationem ad principale.

Ad argumentum dicendum quod praedicta nomina imponuntur Deo a mentis conceptu, Deus autem est super omnem conceptum mentis et propter hoc Dionysius removet haec a Deo magis propter improprietatem dicendi quam veritatem essendi.

---

6 Et *om.* T // 4: qui *add.* B, v(5?) *add.* F 8 neque[5]: nec T // neque[6]: nec T 11 sicut: ut T 18 *tr.* mentis conceptum T

---

6 Dionysius Ar., De myst. theol. c. 4 et 5 (PL 122,1175s; PG 3,1039. 1046s).
6–9 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 22, q. 3 (70rb).

Quaestio 5
Utrum omnia nomina divina dicantur secundum substantiam

Utrum omnia nomina divina dicantur secundum substantiam.

Et videtur quod sic: Augustinus, De trinitate libro 5, c. 5: „Quaedam dicuntur de Deo secundum substantiam, quaedam secundum relationem."

Contra: Innascibilitas non dicitur secundum substantiam quia non convenit omnibus personis nec secundum relationem quia ad nihil refertur.

Item quod respondetur ad quaestionem factam per Quid? est substantia vel significat substantiam. Sed secundum Augustinum, De doctrina Christiana, si quaeratur Quid est Deus? convenienter respondetur: Pater et filius et spiritus sanctus. Ergo haec nomina ‚pater' et ‚filius' et ‚spiritus sanctus' significant essentiam, ergo multo fortius omnia alia.

Respondeo sicut in scripto.

Vel aliter potest responderi quod in tota rerum varietate invenitur senaria rerum differentia, scilicet per essentiam sicut differt leo et lapis, secundo per esse sicut completum et incompletum eiusdem generis, tertio per modum essendi sicut differt substantia et accidens, quarto per modum existendi sicut differunt quae origine distinguuntur, unde Richardus, De trinitate libro 4, c. 9, dicit de personis divinis „quamvis utriusque sit unus modus essendi, non tamen unus modus existendi", quinto secundum modum se habendi sicut homo artifex aliter se habet ad arcam factam artificialiter, aliter ad prolem genitam naturaliter, sexto per modum intelligendi sicut differunt albedo et album. Primi tres modi non attribuuntur Deo quia non possunt stare cum tanta simplicitate, ultimum modum ponunt in Deo tam fideles quam infideles quia sub alia ratione apprehenditur Deus ut bonus, sub alia ut sapiens. Sed haec differentia in attributionibus divinis et praedicationibus non faciunt diversitatem. Sciendum tamen quod quaedam nomina significant Deum per modum substantiae ut ‚Deus', quaedam per modum quantitatis ut ‚infinitus', ‚immensus', ‚magnus', quaedam per modum qualitatis ut ‚bonus', quaedam per modum relationis ut ‚dominus', quaedam per

---

6 libro *om.* T 12 et[1] *om.* T 13 et[1] *om.* T // et[2] . . . sanctus: etc. T 14 *tr.* ergo *p.* fortius T // fortius: plus T 15 sicut: ut T 16 potest responderi *om.* T 18 sicut: ut T 20 *tr.* libro 4 De trinitate T // dicit *om.* T 21 *tr.* divinis personis T 32–3 *tr.* quan-

---

6 Augustinus, De trin. 5, c. 5 (PL 42,914).
11 Augustinus, De doctr. Chr. 1, c. 5 (PL 34,21).
20 Richardus a St.o Victore, De trin. 4, c. 19 (PL 196,942 B).
34 Augustinus, De trin. 5, c. 16, n. 17 (PL 42,922).

modum actionis ut ‚creator'. Alia vero quinque genera, scilicet passio, ubi, quando, situs, habere omnino de Deo non dicuntur nisi translative sicut docet Augustinus, 5. De trinitate 17. Haec vero quinque genera quae de Deo dicuntur totaliter transeunt in substantiam per omnimodam indifferentiam excepta relatione. Est enim in Deo vera differentia in modo se habendi et in modo existendi quia pater aliter se habet ad filium, scilicet per modum gignentis, aliter ad spiritum sanctum, per modum scilicet spirantis. Et propter hoc oportet dicere quod omnia nomina non dicuntur de Deo secundum substantiam.

Ad primum dicendum quod aliquid dicitur relatum multis modis. Primo et principaliter quia significat relationem et dicitur relative ut ‚pater' et ‚filius', secundo quia significat relationem, sed non dicitur relative ut ‚paternitas' et ‚filiatio', possunt tamen dici relative non ad invicem sed in se ut ‚paternitas patris paternitas', tertio quaedam dicuntur relativa quae significant relationem sed non dicuntur relative in se sed in suis suppositis sicut ‚pater' in genere relationis quod non dicitur proprie relative in se quia sic oportet quod essent duo genera relationis et talia sunt hypostasis et persona, quarto non quia ponant relationem, sed quia privant eam ut ‚ingenitus' et haec fuit sententia Magistri et Augustini. Dicit enim, De trinitate, quod ad idem genus praedicati pertinet ‚genitus' et sua negatio, scilicet ‚non genitus' et per hoc patet illud quod obicitur de innascibilitate. Quaedam dicuntur relative ex consequenti et hoc quia supponunt pro relativis sicut cum dicitur ‚Deus genuit Deum', id est ‚pater qui est Deus genuit filium qui est Deus'. Sexto quaedam dicuntur relativa quia includunt in se relationem ut ‚incarnatus', ‚humanatus'. Item trinitas secundum Boethium in fine De trinitate dicitur secundum relationem quia claudit in se personas. Septimo quaedam dicuntur relativa quia connotant relationem ut ‚simile' et ‚aequale' quia significant divinam essentiam ut secundum ipsam est convenientia, et ita patet primum.

Ad secundum dicendum quod ad quaestionem factam per Quid? respondetur superius vel aequale vel inferius. Si autem respondetur superius vel aequale, tunc verum est quod praedicat substantiam quia superius est de substantia inferioris. Si autem respondetur inferius, tunc non oportet quod praedicet substantiam. Unde Victorinus in quodam tractatu suo ponit quindecim genera distinctionum

---

do ubi BF 33 situs: habitus T // habere: situs T // non *om.* T // nisi *om.* T 37 scilicet . . . gignentis *om.* T // aliter[2]: quam T 38 per . . . spirantis *om.* T 41 et[1] . . . relative *om.* T 43 relative: relativae in se sed T // sed . . . se *om.* T 44 quae: quia T 45 pater: patet T 46 proprie *om.* T 48 sententia *corr.*, sapientia *codd.* 55 Septimo *om.* B, ergo F 60–1 *tr.* verum est[1] tunc BF 62 tunc *om.* T // oportet: est necesse T 63 distinc-

---

49 Augustinus, De trin. 5, c. 7, n. 8 (PL 42,915s).
55 Boethius, De trin. c. 6 (PL 64,1255 A).
63 Marius Victorinus, Liber de Definitione (PL 64, 902 A et 906 C sub operibus Boethii).

et in decima ponit hanc: Quid est homo? Sortes. Et quid est animal? Homo. Et sic non oportet quod praedicet substantiam quia Sortes non praedicat substantiam hominis nec homo animalis. Vel aliter potest dici quod hoc nomen ‚pater' significat relationem et supponit personam quae est substantia, et hinc est quod aliquando accipitur substantive, aliquando adiective et relative et hoc dicit 43. regula theologiae: „Hoc nomen ‚pater' dictum de Deo aut praedicat personam aut personalem proprietatem aut relationem patris ad filium aut relationem patris ad creaturam aut relationem patris ad hominem secundum recreationem." Exemplum primi est hic: Deitas est pater, quia sicut dicit Commentator, pater hic substantificatur et non dicit quid deitati inhaerens, sed dicit quid sit deitas. In illa igitur quaestione Augustini dicendum quod pater et filius et spiritus sanctus indicant quid quia non accipiuntur relative sed substantive.

Nota quod Dionysius facit mentionem quadripartitae theologiae, scilicet unitae et discretae, c. 2. De divinis nominibus, item symbolicae et mysticae alibi pluries, de quibus facit duos libros quorum primus non habetur. Theologia unita nominat Deum in essentialibus, discreta in personalibus, symbolica utroque modo, translative et similitudinibus, sed mystica docet Deum supergredi super omnem nominationem et apprehensionem.

Iuxta ergo praedicta potest sumi divisio nominum divinorum secundum Ambrosium et Augustinum in littera.

---

tionum: definitionum T 66 aliter *om.* T 69 dictum: praedicat T // aut praedicat *om.* T 73 dicit[2] *om.* T // sit: sicut BF 74 dicendum quod *om.* T 80 et: in T

---

69 Alanus ab Ins., Reg. theol. 50 (PL 210,642 C).
72 Ibid. C–D.
77 Dionysius Ar., De div. nom. c. 2 (PL 122,1119–26, spec. 1125; PG 3,675).

DISTINCTIO 23

Quaestio 1
Utrum nomen substantiae recipiatur in divinis

Utrum nomen substantiae recipiatur in divinis.

Et videtur quod non: Boethius, De trinitate: „Deus non est vere substantia sed ultra omnem substantiam."

Item Augustinus, 7. De trinitate c. 5: „Manifestum est Deum dici abusive substantiam."

Contra: Augustinus, 5. De trinitate c. 2: „Deus est absque ulla dubitatione substantia."

Item Boethius, De trinitate, et Augustinus dicunt quod omnia alia genera transeunt in substantiam, ergo ibi est proprie ratio substantiae, alioquin transiret substantia sicut alia genera.

Respondeo: Substantia potest accipi dupliciter, vel inquantum dicitur a per se stando et sic proprie de Deo dicitur substantia, vel inquantum dicitur a subsistendo et hoc dicitur dupliciter, vel a subsistendo effective quia facit alia subsistere et sic adhuc dicitur esse in divinis, vel a subsistendo subiective et sic potest adhuc esse dupliciter, vel a subsistendo alicui proprietati et sic adhuc est in divinis, vel a subsistendo alicui inhaerenti ut accidenti et sic non habet ibi esse quia divina natura non subest accidentibus cum in Deo non cadat accidens.

Et sic patent obiecta ad utramque partem.

Ad illud tamen quod ultimo obicitur dicendum quod alia genera transeunt in substantiam et substantia similiter transit quia „est ultra omnem substantiam" secundum Boethium, tamen aliter et aliter quia quando alia genera transeunt in substantiam nulla remanet communitas nec secundum analogiam nec aliter immo totaliter transeunt. Sed quando substantia transit remanet communitas secundum analogiam et ideo non totaliter transit quare non valet argumentum.

---

7 recipiatur: reperiatur T 10–11 *tr.* substantiam abusive T 12 2: 3 T 14 *tr.* genera alia T 15 est *om.* T 17 inquantum: ut T 18 *tr.* dicitur[1] *p.* sic T 18–9 substantia . . . dupliciter *om.* T 20 adhuc . . . esse: est T // potest *om.* T 21 esse: dicitur T // a *om.* T // *tr.* est adhuc T 25 illud: id T // dicendum *om.* T 26 *tr.* similiter *p.* et B, *p.* transit F 27 secundum Boethium *om.* T

---

8 Boethius, De trin. c. 4 (PL 64,1252 A).
10 Augustinus, De trin. 7, c. 5, n. 10 (PL 42,942).
12 Augustinus, De trin. 5, c. 2, n. 3 (PL 42,912).
14 Boethius, De trin. c. 4 (PL 64,1252). Augustinus, De trin. 5, c. 3, n. 4 (PL 42,913).
27 Cf. 8.

Quaestio 2
Utrum hypostasis recipiatur in divinis

Si autem quaeratur de hypostasi quid significet et utrum recipiatur in divinis, dicendum quod apud Graecos hypostasis idem est quod substantia. Unde apud ipsos hypostasis significat substantiam, apud Latinos autem hypostasis accipitur pro persona. Unde secundum Damascenum in Logica sua c. 25, hypostasis potest sumi dupliciter, scilicet communiter vel stricte. Si communiter, scilicet secundum quod significat substantiam, sic dicitur a subsistendo prout scilicet subsistit accidentibus et hoc modo non est in divinis et sic intelligit Boethius. Si stricte, sic translatum est non ad significandum substantiam sed personam sive suppositum et hoc modo est in divinis quia secundum Boethium melioribus usibus communicatum est hoc nomen. Unde secundum suum usum etiam angelis communicatur.

---

6 quod[1] apud[1] : secundum BF 6–7 Unde . . . substantiam *om. (hom.)* T 9 scilicet[1] *om.* T // vel: et T 10 scilicet *om.* T 11 hoc modo: sic T 14 angelis: Anselmi T

---

8 Johannes Dam., Dial. c. 25, n. 1 (ed. cit. 23).
11 Boethius, De trin. c. 4 (PL 64,1252 A). De una persona et duab. nat. c. 3 (PL 64,1344 B).
13 Boethius, De una persona et duab. nat. c. 3 (PL 64,1344 D).

Quaestio 3
Utrum nomen essentiae recipiatur in divinis

Utrum nomen essentiae recipiatur in divinis.

Et videtur quod sic: Augustinus, 7. De trinitate c. 5, Deus intelligitur essentia vere et proprie ita ut solum Deum oporteat dici essentiam.

Contra: Nos non imponimus nomina nisi secundum quod intelligimus. Sed Deum non intelligimus nisi per creaturas, ergo non possumus ei nomen imponere nisi per comparationem ad creaturas et sic cum essentia sit nomen absolutum etc.

Iuxta hoc quaeritur de differentia istorum nominum ‚essentia', ‚substantia', ‚subsistentia' sive ‚hypostasis' et ‚persona'.

Respondeo: Dicendum quod essentia proprie est in divinis. Unde notandum quod omne nomen cuius veritas est in Deo et similitudo in creatura dicitur dupliciter de Deo, scilicet formaliter et causaliter. Deus autem sicut solus vere est, ita solus veraciter et principaliter dicitur essentia. Dicitur etiam de Deo causaliter. Unde Augustinus, De vera religione: Una essentia fecit esse omne quod est. Unde et essentia dicitur.

Ad illud quod obicitur in contrarium dicendum quod quamvis Deum non cognoscamus nisi per creaturas, tamen per ipsas possumus eum cognoscere ut habentem esse absolutum et tale esse praedicat hoc nomen ‚essentia'.

Ad illud quod quaeritur de differentia istorum nominum ‚substantia' etc. dicendum sicut in scripto. Addendum est tamen quod divina essentia potest considerari quadrupliciter sicut dicit Boethius, De duabus naturis et una persona Christi c. 2, De homine. Dicit enim quod homo inquantum est, est essentia, inquantum subest ceteris quae substantiae non sunt, est substantia, inquantum non indiget accidentibus, sic est subsistentia sive hypostasis, inquantum est individuum, est persona et sic est in proposito de divina essentia quae inquantum est dicitur ‚essentia', inquantum subsistit per se nullo indigens dicitur ‚subsistentia' sive ‚hypostasis', inquantum subest non accidentibus sed proprietatibus dicitur

---

6 Et *om.* T 11 istorum: horum T 13 est: dicitur T 15 scilicet *om.* T 16 solus *om.* T 17 *tr.* omne esse B // esse *om.* F 19 illud: id T // in . . . dicendum *om.* T 22 illud: id T // istorum: horum T 23 sicut: ut T // est *om.* T 23–4 *tr.* quadrupliciter considerari T 24 sicut . . . Boethius: secundum Boethium T 31 autem *om.* T

---

6 Augustinus, De trin. 7, c. 5, n. 10 (PL 42,942).
13–8 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 23, q. 3, resp. (73va).
17 Augustinus, De vera rel. c. 11, n. 21 (PL 34,132).
25 Boethius, De una persona et duab. nat. c. 3 (PL 64,1344 B–D).

‚substantia', inquantum autem habet esse distinctum proprietate nobili dicitur ‚persona'. Unde non oportet quod distinctio istorum nominum accipiatur penes illa quibus imponuntur sed penes illa a quibus imponuntur. Unde posito per impossibile quod in divinis non esset nisi una persona, adhuc reciperet super se illam quadruplicem considerationem praedictam.

Quaestio 4
Utrum in divinis nomen essentiae possit dici pluraliter

Utrum in divinis nomen essentiae possit dici pluraliter ita quod posset dici ‚tres essentiae'.

Et videtur quod non quia secundum Boethium, De trinitate, „essentia continet unitatem, sed relatio multiplicat trinitatem."

Contra: Augustinus, 7. De trinitate, et habetur in littera, dicit quod quia ‚persona' est communis tribus, ideo possumus dicere ‚tres personas'. Ergo eadem ratione quia ‚essentia' est communis tribus possumus dicere ‚tres essentias'.

Item Augustinus, De trinitate: Quando dicebant Catholici: „Tres sunt qui testimonium dant in caelo . . ." etc., quaerebant haeretici Quid tres? Aut ergo male quaerebant et tunc erant repellendi et non erat eis respondendum, aut bene et tunc arguo: Hoc relativum Quid? quaerit de essentia. Ergo si ideo responsum est eis quia bene quaerebant, ergo essentia plurificatur.

Item Augustinus, 7. De trinitate c. 8, dicit quod pater et filius et spiritus sanctus sunt tria quaedam. Sed neutrum genus dicit essentiam, ergo videtur quod sunt tres essentiae.

Respondeo: Dicendum quod nullum nomen in divinis plurificatur nisi ratione relationis implicitae ut ‚existentia' et ‚persona', vel ratione modi significandi ut sunt verba, participia et nomina adiectiva. Quia ergo essentia nullo istorum modorum se habet, ideo nullo modo plurificatur. Vel dicendum aliter quod in divinis quaedam nomina significant substantive ut ‚substantia' prout Latini accipiunt substantiam et ‚essentia', quaedam adiective ut ‚sapere', ‚intelligere' sive ‚sapiens' et ‚intelligens' et huiusmodi. De primis est verum quod non possunt praedicari pluraliter, secunda vero possunt et ratio huius est quia ars in hoc imitatur naturam. Nam in natura aliunde habet substantia numerum, aliunde accidens. Substantia enim habet numerum a forma, accidens a subiecto secundum Commen-

---

5 ita . . . dici²: ut T // posset: possit F, *om.* T 7 Et *om.* T // quia *om.* T 11 quia . . . essentias: de essentia T 16 plurificatur: multiplicatur T 17 *tr.* 7 *p.* trinitate F, *om.* B 18–9 videtur . . . essentiae: etc. T 22 sunt *om.* T // verba: et *add.* T 23 ideo *om.* T 23–4 in divinis *om.* T 25 sapere: et *add.* T // sive: vel T 26 *tr.* verum est T 27 *tr.*

---

7 Boethius, De trin. c. 6 (PL 64,1255 A).
9 Augustinus, De trin. 7, c. 4, n. 8 (PL 42,940s).
12 Augustinus, De trin. 7, c. 4, n. 7 (PL 42,939).
17 Augustinus, De trin. 7, c. 4, n. 9 (PL 42,942).
20–3 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 23, q. 3, resp. 2 (73va).

tatorem, Super 11. Metaphysicae, et quia in divinis forma non plurificatur nec numeratur, ideo nomina significantia substantiam non plurificantur et ideo ‚essentia' non plurificatur. Nomina autem adiectiva vel adiective retenta quia retinent modum accidentis, plurificari possunt quia subiecta sive supposita plurificantur in divinis.

Ad primum in oppositum dicendum quod Augustinus non assignat totam rationem sive causam quare ‚persona' ponitur pluraliter, sed tantum causam sine qua non.

Ad secundum dicendum quod haeretici male quaerebant. Cum enim aliquid dicitur sub aliquo numero communi non licet ultra quaerere ut respondeatur sub aliquo numero determinato. Unde possumus dicere de homine, leone et asino quod sunt tres, et tamen non possumus quaerere Quid tres? quia non continentur sub aliqua communi specie. Et quod obicitur: Ergo non erat eis respondendum, dicendum quod non est eis responsum propter necessitatem sed propter haesitationem simplicium. Praeterea dato quod bene quaererent, non valet argumentum quia Quid? non solum quaerit de substantia sive essentia sicut supponit argumentum, sed etiam de supposito. Unde si dicatur „Sortes et Plato sunt albi" potest quaeri „Quid albi?" et constat quod tunc quaeritur de supposito quia accidens non numeratur nisi per numerationem subiecti sive suppositi sicut iam dictum est.

Ad ultimum dicendum quod Augustinus loquitur ibi improprie et accipitur ibi neutrum pro masculino. Unde sensus est: Pater et filius et spiritus sanctus sunt tria quaedam, id est tres.

---

in hoc ars T 30 plurificatur: multiplicatur BF 30–1 *tr.* numeratur nec plurificatur T 32 non plurificatur *om.* T 36 *tr.* causam[1] . . . rationem T // sive: vel T // persona ponitur: personae dicantur T // tantum *om.* T 41 quaerere: respondere T 42 Ergo: quod T 44 *tr.* simplicium haesitationem T 45 solum: tantum T, *om.* F // sicut: ut T 47 albi: alibi T 48 *tr.* suppositi . . . subiecti T // sive: vel T 48–9 sicut . . . est *om.* T 52 *tr.* quaedam tria T

---

30 Ad verbum hunc locum non inveni. Sed potest inferri ex: Averroes, In Met. 12, t. 27 (311vb M) et t. 49 (333va G).

Quaestio 5
Utrum catholice possint dici plures vel tres dei

Utrum catholice possint dici plures vel tres dei.

Et videtur quod sic: Damascenus, c. 55: Deus est habens deitatem. Sed tres sunt habentes deitatem, ergo etc.

Item ad veram numerationem non requiritur nisi numeratio in supposito et in forma. Sed cum dicitur „pater et filius et spiritus sanctus sunt tres personae divinae" hic est numeratio suppositorum per le ‚personae' et numeratio formae per le ‚divinae', ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod cum dicitur „tres personae habentes deitatem" ibi est plurificatio ratione suppositorum, non ratione formae. Sed cum dicitur „tres dei" est plurificatio ratione formae. Vel aliter dicendum quod in omni nomine illud a quo imponitur nomen, scilicet forma, est principale significatum eius et debet exponi in recto et sic esset sensus: Tres dei, id est tres deitates in habentibus.

Ad aliud dicendum quod le ‚divinae' est nomen possessivum et importat duo, scilicet rem possessam et possessorem ut sic dicam „aristotelicae", id est res aliqua Aristotelis, ita quod possessio intelligatur in recto et indefinite, possessor in obliquo et definite. Quando ergo tale nomen plurificatur, plurificatur ratione possessionis, non ratione possessoris ut „libri aristotelici". Cum ergo dicitur „tres personae divinae" est ibi plurificatio ratione del ‚personae', non ratione del ‚divinae' quia persona possessoris intelligitur per le ‚divinae' et possessio per le ‚personae' quia divinum idem est quod aliquid deitatis et li ‚aliquid' exprimit personam possessoris. Et quando determinatur, stat nomen possessivum solum pro persona possessoris. Unde sensus est: Tres personae divinae, id est tres personae deitatis. Secundum autem modum significandi ita est, sed secundum veritatem est potius e converso quia persona magis dicit possessorem, deitas possessionem.

---

5 *tr.* dei *p.* plures T 12 de scripto: scripti T 13 sicut: ut T 15 ratione² *om.* T 17 illud: id T // *tr.* scilicet *p.* forma F, *om.* B 21 aristotelicae: aristotelici B, Aristotelis F 25 divinae *om.* T 26 et: sed BF 30 sed *om.* T // secundum²: autem *add.* T 31 *tr.* potius est T

---

6 Johannes Dam., De fide Orth. c. 55, 3. (ed. cit. 207).

DISTINCTIO 24

Quaestio 1
Utrum ‚unus' in creaturis dicatur positive vel privative

Utrum ‚unus' in creaturis dicatur positive vel privative.

Et quod privative videtur: Philosophus, 10. Metaphysicae: Unum est quod non dividitur. Hic definitur per privationem, ergo etc.

Item in eodem: De substantia unius est quod non dividatur.

Item Commentator ibidem dicit quod indivisibilitas est privatio divisibilitatis et divisibilitas est habitus. Sed unum importat indivisibilitatem, ergo etc.

Item Commentator ibidem: Unum et multa opponuntur privative, et dicit quod unum dicit privationem et multa habitum.

Item si unitas dicit positionem, cum in pluralitate sint multae unitates, videtur quod pluralitas sive multitudo diceret unitatis positionem, non privationem sive divisionem. Sed hoc est falsum quia ubi est multitudo, ibi est divisio et sic privatio positionis unitatis, ergo etc.

Item si unum dicit positionem et opponitur multitudini privative, multitudo diceret privationem. Sed multae unitates constituunt multitudinem, ergo positio constituit privationem quod est impossibile.

Contra: Unum sonat in perfectionem quia quanto aliquid magis unum, tanto completius. Sed nulla privatio potest dicere perfectionem, ergo etc.

Item ab eodem habet res esse et esse una. Sed esse non dicit privationem, ergo nec unum.

Item si unum dicit privationem, tunc multitudo dicet positionem. Sed ex unitatibus constituitur multitudo, ergo ex privationibus constituitur habitus. Sed constituentia praecedunt constitutum, ergo privatio praecedit habitum quod est falsum.

Respondeo: In ista quaestione contrariantur sapientes sapientibus, tam magistri quam philosophi. Unde Avicenna et Commentator, Super 10. Metaphysi-

---

7 *tr.* privative . . . positive T 8 Et *om.* T // 10: 4 T 16 pluralitas sive *om.* T 17 est^{2,3} *om.* T 26 dicet: dicit BF 30 ista: hac T // contrariantur: tam *add.* T 30–1 sapien-

---

8 Aristot., Met. 10, c. 1 (1052a30s, b16).
10 Ibid. (1053a18–21).
11 Averroes, In Met. 10, t. 9 (ed. cit. 258rb D).
13 Ibid.
31 Avicenna, Met. tr. 3, c. 6 (ed. cit. 140).

cae, videntur hic contraria sentire. Nam secundum Avicennam unum et multa nullo genere oppositionis opponuntur per se loquendo, sed solum relative per accidens, inquantum scilicet unum est mensura et multa mensuratum. Ratio autem secundum Avicennam est quia unum est de constitutione multitudinis et nullum oppositum est de constitutione sui oppositi et ita secundum Avicennam unum dicit positionem. Commentator autem, Super 10., dicit quod opponuntur sicut privatio et habitus et quod privatio cadat ex parte unitatis et habitus ex parte multitudinis.

Quidam magistri dicunt quod quantum ad modum intelligendi dicitur privative et ratio huius est quia unum est de intentionibus primis quae magis habent de entitate quam aliae. Ideo non possumus unitatem apprehendere nisi per posterius et sic quodammodo per privationem sicut patet in substantiis spiritualibus quia plus habent de positione et entitate quam corporales et tamen spirituales notificantur nobis per privationem. Unde dicuntur incorporeae. Sed tamen secundum rem et secundum veritatem unum dicitur positive quia unum in substantia est identitas, unum in quantitate aequalitas, unum in qualitate similitudo.

Alii dicunt quod unum prout convertitur cum ente dicitur privative et ratio huius est quia unum non addit supra ens nisi privationem divisibilitatis. Ideo enim est res una quia est in se aliquid et non aliud. Et haec est opinio Commentatoris, Super 10. Metaphysicae.

Quae autem harum opinionum sit magis vera non determinatur ad praesens et ideo respondendum est ad rationes utriusque partis.

Ad illud ergo quod primo obicitur de Philosopho et Commentatore dicendum quod loquuntur quantum ad modum intelligendi et non quantum ad rem intellectam et sic patet responsio ad tria prima argumenta.

Ad quartum dicendum quod illud sequeretur: Si illae veritates essent colligatae in ista multitudine, tunc illa diceret positionem. Sed quia non sunt ibi colligatae immo divisae, ideo dicit privationem, non positionem.

Ad quintum dicendum quod unitas duo importat, scilicet indivisibilitatem in se et divisibilitatem ab alio. Primum est positionis, secundum privationis. Ratione primi non est principium numeri sive multitudinis ut patet si aqua addatur

---

tibus . . . magistri *om.* T 31 10: 11 T 36–7 *tr.* secundum Avicennam *p.* positionem T 38 sicut: ut T // cadat: cadit BF 40 modum: in *add. codd.* 43 sicut: sic T 48 prout: ut T 50 haec: hoc BF 51 10: 4 T 52 magis vera: verior T 53 est *om.* T 54 ergo *om.* T 55 et *om.* T 57 illud: id T 58 illa: ista T 61 secundum: non sed magis *add.* BF 62 addatur: additur BF 65 partem: positionem BF // primum: in

---

32 Averroes, In Met. 10, t. 9 (ed. cit. 258rb).
36 Avicenna, Met. tr. 3, c. 6 (ed. cit. 140).
37 Cf. 11.
51 Ibidem.

aquae, sed ratione secundi et ideo positio non constituit privationem, sed magis privatio privationem.

Sustinendo aliam partem dicendum ad primum quod privatio dicitur duobus modis. Uno modo generaliter pro carentia cuiuslibet formae, unde Philosophus dicit, 5. Metaphysicae, quod numerus modorum privationis sumitur secundum numerum modorum negationis et Avicenna dicit quod oppositio contradictionis in rebus est oppositio privationis et habitus. Unde isto modo accipiendo aliquando habitus est innaturalis et privatio naturalis sicut patet de mobilitate et immobilitate circa terram. Alio modo dicitur privatio carentia formae quae naturaliter deberet inesse sicut caecitas dicit carentiam visus. Si autem loquamur de privatione isto secundo modo, sic sonat in imperfectionem, si autem primo modo non semper habet veritatem sicut patet. Error enim est quidam habitus et etiam malatia secundum philosophos, et tamen privatio istorum habituum non sonat in imperfectionem sed magis in complementum. Unde privatio mali habitus dicit perfectionem sicut positio boni.

Ad aliud dicendum quod etsi unum semper concomitetur ens, non tamen sequitur quod si ens dicit positionem, quod propter hoc unum dicat positionem. Verbi gratia: Unum contrariorum semper concomitatur privatio sui oppositi ut nigredinem albedinis privatio, non tamen sequitur quod si nigredo est habitus, quod privatio albedinis sit habitus.

Ad ultimum dicendum quod semper habitus praecedit privationem loquendo de habitu qui naturaliter debet inesse et privatio talis habitus semper posterior est. Sed hoc non est verum generaliter de quacumque privatione, scilicet de carentia cuiuscumque formae, hoc est de privatione quae dicit puram negationem. Haec enim praecedit habitum, sicut non Sortes praecedit Sortem et non Plato Platonem et sic est in omnibus generabilibus et corruptibilibus et talis est privatio intellecta in uno et non alia.

Nota ergo quod unum dicit privationem vel in sua significatione includit privationem, multum vero vel multa positionem quod sic patet: Unum enim dicit hoc aliquid et non aliud. Eo enim quodlibet est unum quo est hoc aliquid et non aliud. Licet ergo per le ‚hoc aliquid' importetur positio, per le ‚non aliud' ponitur negatio sive privatio, ‚multum' vero dicit positionem simpliciter quia quod est multum vel multa est hoc et aliud et utrumque dicit positionem.

---

oppositum *add.* BF 67 *tr.* dicit *p.* Metaphysicae T 71 dicitur . . . carentia: privatio dicit carentiam T 72 sicut: ut T // dicit carentiam *om.* T 72–3 de . . . isto: hoc T 75 etiam *om.* T // *tr.* malatia *p.* philosophos T 76–7 sed . . . perfectionem *om. (hom.)* T 80 Verbi gratia: ubi ergo BF 85 generaliter *om.* T 91 sic *om.* T 92 quo: quod BF 93 importetur: imponeretur BF 94 *tr.* privatio . . . negatio T // sive: vel T 95 et² *om.* T

---

67 Aristot., Met. 5, c. 22 (1022b32s).
68 Avicenna, Met. tr. 3, c. 6 (ed. cit. 143).

Quaestio 2
Utrum ‚unus' in divinis dicatur privative vel positive

Utrum ‚unus' in divinis dicatur privative vel positive.

Et videtur quod privative quia unum positive dictum est principium numeri qui est quantitas et accidens. Sed ista non ponuntur in divinis, ergo ‚unum' inquantum dicit positionem non recipitur in divinis.

Contra: Bene dicitur: „Pater est non plures patres sed unus." Sed si ‚unus' esset idem quod ‚non plures', tunc copularetur idem sibi per coniunctionem adversativam, scilicet per le ‚sed' quod est impossibile, ergo le ‚unus' non dicit privationem quando dicitur: „Pater est non plures patres sed unus."

Item bene dicitur: „Pater est non plures personae sed una persona." Et sequitur idem inconveniens quod prius si li ‚una' dicit privationem.

Respondeo: Opinio Magistri fuit quod unum est privativum pluralitatis in divinis. Sed opinio sua non tenetur a modernis. Tamen aliqui volunt exponere Magistrum et dicunt quod unum privat pluralitatem. Sed hoc potest esse dupliciter, vel in suo adiuncto vel cum suo adiuncto. Primo modo dicitur unum quod non habet in se pluralitatem sed est indivisum in se sicut dicit Philosophus et Commentator quod unum est quod non dividitur et hoc modo non intelligit Magister, sed secundum quod privat pluralitatem cum suo adiuncto ut sit idem quod ‚unicum'. Unde unus est pater, unus est Deus, id est ‚unus et non plures'. Et si quaeratur ab eis unde sit talis virtus exclusionis dicunt quod ex replicatione intellecti sicut cum dicitur: „Ego curro", li ‚ego' facit discretionem aut significantiam secundum prius, id est ‚nullus alius' vel ‚nullus alius ita excellenter'. Unde cum dico ‚pater' intelligitur ‚unus' vel ‚unum'. Sed cum additur ‚unus' dicendo „pater est unus" explicatur ad discretionem faciendam sicut dictum est, quando huic quod dico ‚curro' additur ‚ego' quod prius ibi intelligebatur. Et si dicas eis: „Ergo haec est falsa: Una persona est" concedunt secundum virtutem sermonis quod falsa est vel superflue apponitur li ‚una'. Unde secundum illos aut unum privat multitudinem in adiuncto ut „pater est unus" aut cum suo adiuncto

---

6 positive: privative BF 8 dicit: habet BF 9 patres *om.* T 10 *tr.* sibi idem² B // idem² *om.* F 11 le² *om.* T 15 quod: li *add.* BF 16 *tr.* sua opinio T 23 quaeratur: quaeretur B, quaeritur F 29 virtutem: veritatem BF 31 suo *om.* T 33 per: secundum

---

15 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 24, 2.–4. (ed. cit. 187s).
16 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 24, q. 1, a. 3, sol. in fine.
19 Aristot., Met. 10, c. 1 (1052b16 et passim).
20 Averroes, In Met. 10, t. 9 (ed. cit. 258ra C).

ut „pater est unus et non plures", et hoc ultimo modo loquitur Magister et sic evadunt omnia argumenta per istam distinctionem.

Secundum autem istos respondetur ad argumenta secundae partis quod Magister insufficienter exponit illas propositiones. Unde dicunt quod per hoc quod dicitur ‚unum' importatur indivisibilitas in se sive negatur multiplicitas in se et debet sic exponi: „Pater est unus", id est in se indivisus, vel „pater est una persona", id est in se indivisa.

Aliter autem dicunt alii et forte verius quod unum in divinis dicitur positive.

Et ad argumentum in oppositum dicendum quod unum quando cum alio uno facit additionem est principium numeri simpliciter et quantitatis et ubi est talis additio, ibi est accidens. Sed quando unum cum alio uno facit tantum distinctionem originis, tunc non ponit aliquod accidens nec est principium numeri simpliciter sed tantum numeri personarum. Si autem quaeratur utrum unitas sit principium cognoscendi divisionem sive numerum vel e converso, dicit Augustinus quod habitus cognoscitur per se ipsum et privatio per habitum. Unde libro De duabus animabus dicit quod si aliquis semper fuit in tenebris, numquam cognoscit tenebras. Sed hoc non solvit quaestionem quia quaeritur, utrum unitas sit principium cognoscendi divisionem sive numerum vel e converso. De hoc dicit Philosophus, 2. De anima, quod numerus sentitur negatione continui, et in 10. Metaphysicae dicit quod unum quod (non) dividitur cognoscitur per unum quod dividitur et multitudo est magis sensibilis quam unitas. Et in Perspectiva dicitur quod continuum cognoscitur per privationem distantiae. Quia autem philosophi videntur contrariari Augustino in ista quaestione et verba Philosophi videntur variari, ideo nihil ad praesens de hoc.

T 36 se[1]: re BF 37 est[1]: in se *add.* T // in se *om.* T 39 autem *om.* T 42 facit: dicit BF 43 originis: et *add.* T 48 quaestionem: simpliciter *add.* BF 51 non *corr. ex* Arist., *om. codd.* 52 Et[2]: etiam *add.* T 54 ista: hac T 55 *tr.* ad praesens nihil T

39 Cf. Bonaventura, In Sent. 1, d. 24, a. 1, q. 1, resp. in fine.
47 Augustinus, De duab. anim. c. 8, n. 10 (PL 42,101).
50 Aristot., De anima 3, c. 1 (425a19).
51 Aristot., Met. 10, c. 3 (1054a26–8).
52 Alhazen, Perspectiva 2, 47 (ed. cit. 59).

Quaestio 3
Utrum ‚unus' in divinis dicatur secundum substantiam vel secundum relationem

Utrum ‚unus' in divinis dicatur secundum substantiam vel secundum relationem.

Quod secundum relationem videtur quia quod praedicatur secundum substantiam de omnibus praedicatur in singulari. Sed ‚unus' de omnibus non praedicatur in singulari, ergo etc.

Item idem est esse unum et esse distinctum. Sed ‚distinctum' dicit relationem, ergo etc.

Contra: Ens et unum convertuntur. Sed ens in divinis dicitur secundum substantiam, ergo et unum.

Item cum dicitur: „Pater et filius et spiritus sanctus sunt unus Deus" ibi est vera praedicatio. Sed hoc quod dico ‚Deus' nihil distrahit de hoc quod dico ‚unus', ergo bene dicitur: „Pater et filius et spiritus sanctus sunt unus" et si sic, li ‚unus' dicit substantiam.

Item si dicit relationem quod est eius correlatum videtur quod non sit dare.

Item si dicit relationem, quaero quam?

Respondeo: Dicendum quod quamvis unus aliquando dicatur secundum substantiam, aliquando secundum relationem secundum diversitatem terminorum quibus adiungitur sive prout accipitur neutraliter et masculine sicut dicitur in scripto, tamen quantum ad modum praedicandi praedicat relationem. Et ratio huius est quia unum est quod est indivisum in se et divisum ab aliis et tam ‚divisus' sive ‚distinctus' quam ‚indivisus' sive ‚indistinctus' praedicatur secundum relationem.

Ad primum obiectum dicendum quod quando ‚unus' accipitur neutraliter vel cum termino substantiali, tunc dicit substantiam et praedicatur de omnibus in singulari. Unde bene dicitur: „Pater et filius et spiritus sanctus sunt unus Deus."

Ad secundum dicendum quod bene concludit.

Ad argumenta alterius partis dicendum ad primum quod quamvis ens et unum convertantur quantum ad supposita, non tamen oportet quod quantum ad prae-

---

21 Dicendum quod *om.* T // *tr.* aliquando unus T 23 sicut: ut T 25 indivisum . . . aliis: divisum ab aliis in se indivisum T 28 primum obiectum: illud quod obicitur BF 32 ad² primum *om.* T // *tr.* unum . . . ens T 33 *tr.* tamen non T 34–5 *tr.* tamen non T 35

---

13 Aristot., Met. 4, c. 2 (1003b22s).

dicata. Verbi gratia: Homo et risibile unum sunt quantum ad suppositum, non tamen eodem modo praedicantur quia ‚homo' praedicatur in quid, ‚risibile' in quale. Vel aliter: Licet unum et ens convertantur in suppositis, non tamen in significatis quia unum addit super ens et ratione additionis in masculino dicit quid personale.

Ad aliud dicendum quod quamvis non distrahatur per le ‚Deus', tamen est ibi alius modus praedicandi quando additur le ‚Deus' quia tunc praedicatur magis secundum substantiam quam quando non additur.

Ad aliud dicendum quod non oportet assignare correlativum in his quae referuntur relatione intrinseca sicut ‚aequalis', ‚similis' et huiusmodi, sed tantum in his quae referuntur relatione extrinseca.

Ad ultimum quod quaeritur quam notionem vel relationem dicit dicendum quod non dicit aliquam notionem determinatam sed in communi sicut ‚relatio', ‚notio', ‚distinctus' et huiusmodi.

---

praedicatur *om.* T 37 in masculino *om.* T 39 quamvis: licet T 40 ibi *om.* T // magis *om.* FT 42 correlativum: correlationem BF 43 sicut: ut T 45 ultimum: id T 46 *tr.* notionem aliquam BF

Quaestio 4
Utrum nomina numeralia dicantur positive vel privative in divinis

Utrum nomina numeralia ‚unus', ‚duo', ‚tres' et huiusmodi dicantur positive vel privative in divinis.

Et videtur quod privative: Boethius in libro De trinitate: Illud est vere unum in quo nullus est numerus. Sed Deus est vere unum, ergo etc.

Item Philosophus, 10. Metaphysicae: Numerus est multitudo mensurata per unum. Sed in Deo non cadit mensuratio cum sit immensus, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Dicendum secundum Augustinum, Super Iohannem homilia 29, quod nomina numeralia positionem dicunt in divinis. Ait enim sic: „Pater et filius et spiritus sanctus sunt tres. Ecce numerus. Si quaeritur: Quid tres?, deficit numerus." Magister tamen fuit contrariae opinionis quae cum sua ratione ponitur in scripto et infirmatur. Visum enim fuit Magistro quod cum numerus dicat separationem, aggregationem et mensurationem, si haec nomina numeralia aliquid ponerent in divinis, poneretur ibi separatio rei, aggregatio et mensuratio quorum utrumque est falsum cum sit simplex et immensus et ibi sit summa unio. Haec autem ratio non valet quia dicit Commentator, Super 4. Physicorum, quod quaedam numerantur secundum rationem tantum, non per accidentalem separationem ut illa quae actualiter non possunt separari sicut materia et forma et compositum, et talis numerus non ponit separationem, quaedam autem numerantur secundum actum ut illa quae ab invicem sunt actu separabilia, et talis numerus ponit separationem.

Similiter quod dicit quod ibi est aggregatio dicendum quod aggregatio non est essentialis numero sed distinctio sicut patet in decem granis frumenti qui tantum numerum faciunt sicut decem montes. Praeterea quod dicit de mensuratione non valet quia quicquid est in divinis est immensum vel licet ibi non sit mensuratio

---

7 Et *om.* T 11 de scripto: scripti T 14 Quid: qui BF 19 *tr.* falsum est T 21 per: secundum T 22 sicut: ut T 23 autem *om.* T 34 numerus personalis: personarum T

---

7 Boethius, De trin. c. 2 (PL 64,1250 C).
9 Aristot., Met. 10, c. 6 (1056b23s).
12 Augustinus, In Ioannis Ev. t. 39, n. 4 (PL 35,1683).
15 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 24, n. 5 (ed. cit. 188) et n. 8 (ed. cit. 189).
16 Bonaventura, In Sent. 1, d. 24, a. 2, q. 1, sol.
20 Averroes, In Phys. Arist. 4, t. 134 (ed. cit. 206ra–va) et passim.

secundum quantitatem virtutis, est tamen secundum multitudinem personarum. Unde ibi est numerus non absolute sed numerus personarum.

Ad illud autem quod primo obicitur dicendum quod Boethius loquitur de numero essentiali. Sed in divinis non ponitur numerus essentialis sed numerus secundum distinctionem originis tantum sive numerus personalis.

Ad ultimum dicendum quod Philosophus loquitur de numero simpliciter qui est per additionem et talis numerus non est in divinis. Quidam autem valde probabiliter Magistrum sustinentes dicunt quod termini numerales non omnino accipiuntur privative in divinis secundum intentionem Magistri, sed ponunt principaliter numerum quem praecise significant et removent numerum maiorem vel minorem et haec fuit intentio Magistri secundum quod dicunt quod haec nomina numeralia ‚duo', ‚tres' et huiusmodi in Deo ponunt numerum quem significant et removent maiorem et minorem. Et quod Magister hanc privationem intellexerit respectu numeri maioris et minoris patet per omnes suas expositiones in littera. Hoc etiam vult dicere Philosophus de istis nominibus numeralibus. Dicit enim quod natura certorum numerorum nomina invenit ut „duo et centum homines" ne scilicet pauciores vel plures intelligantur. Dicendum tamen quod in divinis isti termini numerales principaliter introducti sunt ut removeant numerum maiorem vel minorem, licet ponant numerum quem praecise significant.

---

36 valde: satis T 37 *tr.* sustinentes Magistrum T 42–3 intellexerit: intellexit T 43 et: vel T

---

44 Cf. Aristot., Met. 13, c. 7 passim. Locus non inventus.

Quaestio 5
Utrum nomina numeralia dicantur secundum substantiam vel secundum relationem

Utrum haec nomina numeralia dicantur secundum substantiam vel secundum relationem.

Et quod secundum substantiam videtur: Boethius, De trinitate, et Augustinus dicunt quod quantitas transit in substantiam. Sed numerus est quantitas, ergo nomina numeralia significant substantiam.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Dicendum quod cum non sit numerus in divinis nisi ex distinctione originis, sicut distinctio dicit relationem, ita et numerus et ideo nomina numeralia in divinis relationem significant. Sciendum tamen quod eadem proprietas dicitur proprietas inquantum convenit uni soli, notio inquantum est ratio innotescendi, unitas inquantum habet rationem distinguendi et nomina numeralia habent has intentiones in communi, non tamen secundum modum notionum et relationum sed per modum formarum personalium. Unde dicunt relationem, sed non relative relationem inquantum in communi sicut hoc nomen ‚relatus' et ‚distinctus' et loquor de nominibus pure numeralibus sicut sunt ‚duo', ‚tres'. Si autem quaeratur cum dicitur: „Notiones sunt quinque", quid significatur per le ‚quinque'?, dicendum quod nihil aliud significatur quam per le ‚notiones'. Et si obicias quod tunc est nugatio quia sensus est secundum hoc: Notiones sunt quinque, id est notiones sunt notiones, dicendum quod non valet quia magis quietatur intellectus cum dico „notiones sunt quinque" quam si dicerem „notiones sunt notiones". Unde licet idem praedicetur, non tamen eodem modo sicut ens et unum licet idem significent, non tamen eodem modo sed alio et alio secundum Commentatorem, Super 4. Metaphysicae. Similiter cum dicitur: „Numerus est una res" et „numerus est numerus" non sunt ibi diversae naturae, sed idem dicitur in utraque propositione, et tamen magis quietatur intellectus per unam quam per alteram.

---

6 numeralia *om.* T 8 Et[1] *om.* BF // et[2]: etiam *add.* BF 11 de scripto: scripti T 12 Dicendum quod *om.* T // *tr.* non sit *p.* numerus T 13 ideo: ita T 15 *tr.* uni soli convenit T 17 secundum: per BF 19 sicut: ut T 20 sunt *om.* T 23 secundum hoc *om.* T 27 non *om.* F // eodem . . . sed *om.* BF // alio[2]: modo *add.* BF 32 illud: id T 33 quantitate: substantia T 34 ut *om.* BF

---

8 Boethius, De trin. c. 4 (PL 64,1252 B).
Augustinus, De trin. 5, c. 8, n. 9 (PL 42,917).
28 Averroes, In Met. 4, t. 3 (ed. cit. 66vb M).

Ad illud quod obicitur dicendum quod quantitas transit in substantiam loquendo de quantitate quae significatur ut magnitudo, non autem est verum de illa quae significatur ut multitudo, immo remanet quasi quantitas multitudinis in numero personarum.

Quaestio 6
Utrum ‚trinitas' et ‚trinus' dicant unitatem vel pluritatem

Utrum ‚trinitas' et ‚trinus' dicant unitatem vel pluritatem.

Quod unitatem videtur: Isidorus, Etymologiae libro 7, c. 4: „Trinitas est trium unitas." Similiter trinus.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Dicendum quod importat utrumque. Si autem quaeritur quid horum importat principalius, dicunt quidam quod unitatem quia secundum Isidorum trinitas est trium unitas et ita unitas importatur in recto et pluralitas in obliquo, quod autem importatur in recto semper est significatum principalius.

Alii dicunt quod per hoc nomen ‚trinus' et ‚trinitas' importatur pluralitas in recto et unitas in obliquo et est sensus: Trinus, id est tres in uno, et trinitas, id est tres in unitate, et hoc videtur quia aliter esset nugatio quando dicitur ‚trinus et unus' quod tamen cantat ecclesia. Si autem dicas quod exprimitur et amplius non intelligitur, contra: Quando terminus significat aliquid principaliter et aliud secundario, si contingat exprimi secundarium, non exprimitur in recto, sed in obliquo. Verbi gratia: Ille terminus ‚pater' principaliter significat patrem et secundario suum correlativum, scilicet filium. Si autem exprimatur non dicitur „pater et filius" sed „pater filii pater". Item quando tale nomen explicatur, semper explicatio est respectu secundarii et principale simpliciter importatur per nomen. Unde cum dicitur „duplum" et explicatur, suum correlatum cadit in obliquo et ipsum stat in recto quia secundum Philosophum quando explicatur iam amplius ibi non intelligitur. Sic autem est in proposito et ideo conceditur quod haec nomina ‚trinus' et ‚trinitas' significant unitatem in obliquo et ita secundario et pluralitatem in recto et ita principaliter. Si autem quaeritur utrum possit dici ‚essentia trina', quidam dicunt quod sic et est sensus: Essentia est tres distincti.

Sciendum tamen quod non convenienter dicitur quia essentia non habet supposita plura quia idem significat et supponit. Sed bene dicitur: „Deus est trinus" quia habet supposita.

---

5 *tr.* trinus . . . trinitas T 8 de scripto: scripti T 19 ille terminus: istae tres F, *om.* T // et *om.* T 25 *tr.* ibi amplius T 26 significant: significat T

---

6 Isidorus, Etym. 7, c. 4, n. 1.2.8. (PL 82,271 A.C) ad sensum.
24 Aristot., Top. 6, c. 4 (142a26–31) ad sensum.

Quaestio 7
Utrum unitas importata per haec nomina ‚trinus', ‚trinitas' sit essentialis vel personalis

Utrum illa unitas quae importatur per haec nomina ‚trinus', ‚trinitas' sit essentialis vel personalis.

Quod personalis videtur: Ista nomina simul important unitatem et pluralitatem. Sed nulla unitas est in divinis plurificabilis nisi personalis, ergo etc.

Item unitas essentiae praedicatur de patre. Sed nec trinus nec trinitas praedicatur de patre, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Quidam dicunt quod trinitas idem est quod unitas ter et si haec esset bona etymologia, tunc necessario haec nomina dicerent unitatem personalem quia illa sola est plurificabilis. Haec autem opinio falsa est quia secundum hoc trinus idem est quod unus ter, ergo Deus non posset dici trinus quia sequeretur „Deus est trinus, hoc est unus ter" quod falsum est.

Ideo dicunt alii quod trinitas est trium unitas et tunc est sensus quod unitas sit communicabilis a tribus et istud verum est pro unitate essentiali tantum. Iste modus dicendi verus est in hoc quod dicit quod unitas essentialis importatur per haec nomina sed in hoc est dubius quia ponit quod importatur haec unitas in recto et pluralitas in obliquo. Tunc enim arguo: Trinitas est trium unitas, ergo trinus est trium unus. Sed haec est falsa: Deus est trium unus. Ideo dicunt alii quod haec nomina important unitatem in obliquo et pluralitatem in recto. Unde trinitas idem est quod tres in unitate essentiae, similiter et trinus, id est tres in uno, id est in una essentia. Unde verissime dicitur quod Deus est trinus, id est tres in uno, et bene dicitur: Deus est trinus et unus. Et ratio huius est quia li ‚unus' quod ibi intelligebatur, cum exprimitur iam amplius ibi non intelligitur, sicut cum dico ‚duplum dimidii" et per hoc patet quod non erat principale significatum huius nominis ‚trinus'.

Ad illud quod primo obicitur quod sola unitas personalis est plurificabilis, dicendum quod verum est, non tamen volo dicere quod illa unitas importata per haec nomina plurificetur cum trinitate.

---

8 nomina *corr.*, non *codd.* 9 *tr.* est unitas T 12 de scripto: scripti T 15 est[1] *om.* T // *tr.* est[2] falsa T 17 hoc est: ergo BF 19 *tr.* est verum BF 23 trinus *om.* T 24 *tr.* in[2] recto pluralitatem T 25 similiter: sed F, scilicet T 26 quod *om.* T 28 iam: non ibi T

---

18 Isidorus, Etym. 7, c. 4, n. 1.2.8. (PL 82,271 A.C).

Ad aliud dicendum quod quando aliquod nomen praedicatur de aliquo, praedicatur secundum id quod cadit in recto et non secundum illud quod cadit in obliquo, et quia li ‚tres' non potest praedicari de patre, ideo nec trinitas nec trinus, cum importent tres in recto. Sed unitas quando praedicatur de patre non praedicatur de eo ratione illa qua plures conveniunt in ea, sicut ‚animal' praedicatur de homine non ea ratione qua diversae species conveniunt in animali.

// ibi² non *om.* T 31 est plurificabilis: etc. T 32 non *om.* BF // volo: nolo BF 34 nomen: unum T 35 illud: id T 39 diversae: plures T

DISTINCTIO 25

Quaestio 1

Utrum in divinis nomen personae dicatur substantialiter vel relative

Utrum in divinis nomen personae dicatur substantialiter vel relative.

Quod dicatur secundum substantiam videtur: Boethius, De duabus naturis et una persona Christi: „Persona est rationalis naturae individua substantia." Sed substantia praedicatur in recto, ergo etc.

Item Augustinus, 7. De trinitate c. 9: Idem est Deo esse et personam esse. Sed esse dicitur substantialiter, ergo et persona.

Item omne quod dicitur ad se in divinis dicitur secundum substantiam. Persona dicitur ad se, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo secundum solutionem quae habetur in scripto: Persona utramque significat, substantiam scilicet et relationem, licet magis principaliter substantiam. Contra istam solutionem obicitur quia sicut persona significat suppositum distinctum proprietate incommunicabili, ita pater. Sed pater non dicitur importare haec duo. Secundum Augustinum enim pater solum relationem importat. Praeterea quando dicitur quod persona est suppositum rationalis naturae distinctum proprietate, totum illud est quoddam complexum. Sed quando est aliquod compositum complexum sive aggregatum ex determinato et determinatione, totum cedit in genus et naturam determinationis. Verbi gratia: ‚Homo albus' praedicat quale sicut ‚albus', licet ‚homo' de se dicat quid, ut patet si dicatur sic: „Quicquid currit hodie curret cras. Homo albus currit hodie, ergo homo albus curret cras." Hic est fallacia figurae dictionis quia ibi mutatur quid in quale. Sic videtur esse in proposito quia per le ‚suppositum' importatur substantia et per le ‚distinctum proprietate' relatio et ita totum debet cedere in genus relationis. Praeterea licet plura ponantur in definitione, non tamen definitum plura significat sed unum. Ergo similiter non sequitur quod persona substantiam et relationem significet, licet in eius definitione cadat utrumque. Non enim

---

7 *tr.* personae nomen T 8 dicatur . . . substantiam: substantialiter T 15 de scripto: scripti T 17 significat *om.* F, dicit B *tr. p.* persona *lin.* 16 18 istam: hanc T 25 de se *om.* T 27 Hic *om.* T // *tr.* fallacia est T // *tr.* mutatur ibi T 28 Sic: enim *add.* BF 30 *tr.* non *p.* definitum T 31 *tr.* significat plura T 33 ponantur: et *add.* BF 36 *tr.* es-

---

9 Boethius, De una persona et duab. nat. c. 3 (PL 64,1343 C).
11 Augustinus, De trin. 7, c. 6, n. 11 (PL 42,943).

homo dicitur substantia et differentia, licet in eius definitione ponantur differentia et genus.

Ideo est alia opinio quod in principio, quando incepit haberi sermo de personis et essentia, significabat hoc nomen ‚persona' essentiam secundum quod sonant verba Augustini, deinde quando haeretici coeperunt quaerere „Quid tres sunt pater, verbum et spiritus sanctus?" significavit ex institutione ecclesiae utrumque, substantiam scilicet et relationem aequivoce. Sed tandem ex usu appropriatum est ad significandum hypostasim. Et ideo dicunt quod sicut ‚pater' significat hypostasim distinctam et proprietate determinata, scilicet paternitate, ita persona proprietate indeterminata. Et hoc dicit Richardus, libro 3., c. 3, 4 et libro 4., c. 3 et expressius c. 6.

Ad primum argumentum dicendum quod Boethius loquitur ibi de substantia prout accipitur pro substantia prima quae quidem est distincta, id est proprie subsistentia et non pro substantia secunda quae est natura communis.

Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur pro tempore illo quo significabat substantiam.

Ad illud quod persona dicitur ad se secundum Augustinum et non relative dicendum quod aliquid dicitur relative dupliciter, vel in se ut ‚pater' et ‚filius' vel in suis suppositis ut hoc genus ‚ad aliquid'. Non enim ‚ad aliquid' dicitur relative in se quia sic essent duo genera generalissima, sed tantum dicitur relative in suis suppositis. Tale relativum est persona quia supposita eius sunt pater et filius quae dicuntur relative. Et si tu obicias quod isto modo Deus potest dici relative in suis suppositis dicendum quod non valet quia pater et filius non dicuntur supposita huius nominis ‚Deus' inquantum praedicant relationem, sed inquantum praedicant hypostasim. Sed sunt supposita personae inquantum praedicant relationem. Hoc patet quia dato quod non esset nisi una hypostasis, illa diceretur ‚Deus', non tamen esset pater vel filius.

---

sentiam persona T 39 *tr.* scilicet substantiam T 42 hoc: illud B, istud F 44 argumentum: ergo T // *tr.* ibi loquitur T 47–8 *tr.* loquitur *p.* substantiam T 49 illud: id T // *tr.* persona . . . se *p.* Augustinum T 52 tantum *om.* BF 54 isto: hoc T

---

43 Richardus a St.o Victore, De trin. 3, c. 3, 4 (PL 196,917s); 4, c. 3 (PL 196, 932) et c. 6 (PL 196,934 BC).

Quaestio 2
Utrum definitio personae data a Boethio conveniat personis divinis

Utrum definitio personae data a Boethio, libro De duabus naturis et una persona Christi, quae est haec: „Persona est rationalis naturae individua substantia" conveniat personis divinis.

Et videtur quod sic quoniam Boethius quando venatur istam definitionem, venatur communiter prout convenit humanis, angelicis et divinis, ergo etc.

Item idem patet per partes definitionis quae conveniunt divinis. Potest enim dici quod pater est rationalis natura et est substantia individua et eodem modo filius et spiritus sanctus, ergo etc.

Contra: Magister dicit libro 3. Sententiarum, dist. 10, quod haec definitio non est propria divinis.

Item Philosophus dicit 7. et 8. Metaphysicae quod simplex non definitur sed tantum compositum. Sed personae divinae sunt simplices, ergo etc.

Praeterea contra primam partem huius definitionis arguitur sic: A quocumque removetur genus, et differentia. Sed ‚animal' a divinis removetur, ergo et ‚rationale'.

Item contra secundam partem: Secundum Philosophum, 2. Physicae, natura est principium motus et quietis per se et non per accidens. Sed in divinis non est motus, ergo etc. Minor patet per Boethium, De consolatione: „Stabilisque manens dat cuncta moveri."

Item contra tertiam partem: Quando multiplicatur definitum oportet quod illa quae ponuntur in definitione in recto multiplicentur, ergo cum in divinis sint tres personae erunt tres substantiae, cum substantia ponatur in definitione, quod quidem falsum est.

Contra ultimam partem, contra hoc scilicet quod dicitur ‚individua' quia aut substantia tenetur ibi pro essentia aut pro hypostasi. Si pro essentia, ergo cum in divinis unica tantum sit essentia, frustra additur ‚individua', si pro hypostasi,

---

8 quando *om.* T // istam: hanc T 9 venatur *om.* T // communiter *om.* T 10 idem: illud F, *om.* T 17 huius *om.* T 28 Contra: item *praem.* F // Contra . . . partem: item T // *tr.* partem ultimam F 30 *tr.* tantum unica T // *tr.* sit tantum F 31 secundum Boethium

---

6 Boethius, De una persona et duab. nat. c. 3 (PL 64,1343 C).
13 Petrus Lomb., Sent. 3, d. 10, c. 1, 4. (ed. cit. 73).
15 Aristot., Met. 7, c. 10 (1034b20–3); Met. 8, c. 3 (1043b30).
20 Aristot., Phys. 2, c. 1 (192b20–3).
22 Boethius, De consol. 3, m. 9,3 (PL 63,758).

cum hypostasis secundum Boethium sit substantia individua, adhuc frustra additur ‚individua', immo erit ibi nugatio.

Respondeo: Dicendum quod ista definitio convenit personae divinae, angelicae et humanae. Sed notandum quod individuum ibi accipitur pro incommunicabili. Unde sensus definitionis est: Persona est rationalis naturae substantia individua, id est incommunicabilis substantia.

Ad primum dicendum quod verbum Magistri habet veritatem accipiendo partes definitionis stricte. Sed si communiter accipiantur non est verum.

Ad secundum dicunt quidam quod partes definitionis aliquando positivae sunt et in recto et tunc ponunt compositionem in definito, aliquando sunt privativae et in obliquo et sic non ponunt compositionem quia quod dicitur oblique substantiam non intrat definiti. Similiter privatio nihil ponit et isto modo potest simplex definiri, primo modo non. Et sic est hic quia solum substantia ponitur in recto, omnia autem alia ponuntur in obliquo aut dicunt privationem.

Haec autem responsio non videtur sufficiens quia ‚rationalis naturae' et ‚individua substantia' aut dicunt idem re aut diversum. Si diversum constat quod rationalis natura dicit naturam communem, individua substantia dicit rem personae, ergo persona et natura faciunt compositum cum sint res diversi generis. Si dicunt rem eiusdem generis quod verum est, aut dicunt idem omnino et tunc est nugatio, aut aliud et aliud. Sed quae sunt in definitione quaedam sunt superius ut genus, quaedam sunt inferius ut differentiae et ubicumque est istud, est additio, ergo est ibi compositio.

Ideo dicitur aliter quod quando haec definitio datur solum de persona creata, humana sive angelica, semper est ibi compositio. Sed quando datur de persona divina est compositio solum secundum modum, non secundum rem quia res naturae non addit aliam naturam sed alium modum et ideo non est ibi nugatio.

Ad aliud dicendum quod ‚rationale' dicitur dupliciter: Uno modo pro potentia cognoscendi aliquas veritates per quemdam decursum a principiis sive a praemissis ad conclusionem. Et sic accipitur proprie et hoc modo accipit Isaac quando dicit quod ratio creata est in umbra intelligentiae. Vel communiter pro potentia discernendi verum a falso, bonum a malo et sic accipit Porphyrius quando dicit quod rationales sumus nos et dei.

---

om. T // adhuc *om.* T 32 erit ibi: videtur esse T 33 ista: haec T 34 *tr.* accipitur ibi T 42 definiti: definitionis T 47–8 *tr.* rem personae dicit² T 48 *tr.* natura et persona T // compositum: compositionem T 49 dicunt² *om.* T 51 sunt *om.* T 52 *tr.* ibi est T 53 solum *om.* BF 54 datur *om.* T 57 pro *om.* T 58 cognoscendi: discernendi T // aliquas veritates: aliquam veritatem T // quemdam *om.* T // decursum: sive *add.* T // a² *om.* T 59 hoc modo: sic T 60 communiter *om.* (convenienter *exp.*) T 65 cum sint

---

59 Isaac Israeli, De definitionibus (ed. cit. 313).
61 Porphyrius, Isagoge, trl. Boethii (ed. cit. 38).

Ad aliud dicendum secundum Boethium, De duabus naturis et una persona Christi, quod natura dicitur multipliciter. Uno modo dicitur natura „earum rerum quae cum sint quoquo modo intellectu capi possunt" et sic dicitur de omni ente et dividitur contra privationem.

Alio modo dicitur natura quicquid potest aliquid agere vel pati et sic dicitur de omni substantia et dividitur contra accidens.

Alio modo dicitur natura principium motus et quietis et sic est substantia composita et sic cadit obiectio tantum.

Alio modo dicitur natura uniuscuiusque rei specifica differentia vel „differentia rem unamquamque informans forma specifica". Quomodo autem substantia accipiatur in praedicta definitione patet quia communiter ad primam et secundam quemadmodum accipit Philosophus cum dividit substantiam in primam et secundam, et contrahitur sive specificatur ad standum pro substantia prima, scilicet pro hypostasi per hoc quod additur ‚individua'.

Et per hoc patet solutio sequens quia accipiendo substantiam pro hypostasi possum dicere quod sunt tres substantiae sicut sunt tres personae.

Per hoc etiam patet ultimum quod scilicet non additur falso vel superflue hoc quod dico ‚individua'.

---

om. T 67 *tr.* potest *p.* pati BF 69 natura *om.* T 70 cadit: currit(?) B, errit F 72 *tr.* specifica forma T 74 cum: quando T // substantiam *om.* T // in *om.* BF

---

64 Boethius, De una persona et duab. nat. c. 1 (PL 64,1341 B).
67 Ibid. (PL 64,1341 C).
69 Ibid. (PL 64,1342 A).
71 Ibid. (PL 64,1342 B).
74 Aristot., Cat. c. 5 (2a11–9).

Quaestio 3
Utrum hoc quod dico ‚persona' sit commune personis divinis

Utrum hoc quod dico ‚persona' sit commune personis divinis.

Et videtur quod sic: Augustinus, 7. De trinitate, c. 7: Ideo dicuntur ‚tres personae' quia commune est eis hoc quod dico ‚persona'.

Item persona recipit supra se signum distributivum, ergo est eis commune pro quibus distribuitur.

Contra: Persona de ratione sui privat communicabilitatem secundum Richardum, ergo etc.

Item si dicit commune, aut nominis tantum et sic est aequivocum, aut nominis et rationis tantum et sic est cassum, aut nominis et rei et tunc aut rei accidentalis et hoc modo non potest esse quia accidens non cadit in Deo, aut rei essentialis et tunc non multiplicaretur in suppositis quia essentia non multiplicatur in eis quod qidem falsum est.

Item si persona est commune, aut communitate accidentali et hoc falsum quia accidens non cadit in Deo. Si essentiali, ergo plurificaretur essentia sicut et persona quod est impossibile.

Respondeo: Nota quod dicitur in scripto. Aliter potest dici quod est communitas quae fundatur super unam rem et intentionem numero, alia est communitas quae fundatur super privationem communitatis et talis est communitas personae quae privat simpliciter et ponit secundum quid tantum quia pater non est communicabilis et sic de aliis. Ista communitas est secundum quid, sicut dicitur quod scientia ignorantiae est scientia secundum quid.

Ad obiectum primum dicendum quod Augustinus loquitur pro tempore ante translationem.

Ad aliud dicendum quod bene potest addi signum distributivum tali communi. Potest enim bene dici: „Omne non commune." Unde quantum ad naturam signi distributivi non refert, utrum terminus cui additur dicat quid vere commune vel secundum quid, scilicet ponendo communitatem vel privando. Verbi gratia: „Omne animal", „omne non animal".

---

5 *tr.* divinis personis T 6 Et *om.* T 10 *tr.* sui ratione T 13 nominis: et rationis *add.* BF 17 persona: prima T 18 sicut et: ut T 29 bene *om.* T 30 signi: termini T // quid *om.* BF 37 *tr.* accidentalis . . . essentialis T

---

6 Augustinus, De trin. 7, c. 4, n. 8 (PL 42,940).

11 Richardus a St.o Victore, De trin. 3, c. 4 (PL 196,918 A).

Ad aliud dicendum quod privat communitatem rei, non rationis. Praeterea privat communitatem in suppositis, non in significato ut individuum. Unde privat communitatem in suppositis et ponit in significato.

Ad aliud dicendum quod nec communitate essentiali nec accidentali. Communitas enim negationis non est essentialis nec accidentalis quia tunc essent infinita essentialia vel accidentalia rei, scilicet ‚non lapis', ‚non asinus' etc. Unde illa divisio est praedicatorum quae dicunt positionem, hoc vero non dicit positionem. Praeterea communitas consimilis habitudinis est communitas relationis quae non est secundum substantiam nec secundum accidens.

Quaestio 4
Utrum hoc nomen ‚persona' sit commune univocum personis divinis et creatis

Utrum hoc nomen ‚persona' sit commune univocum personis divinis et creatis.

Et videtur quod non quia illud in quo univocantur aut est creator et tunc creatura esset creator, aut creatura et tunc creator esset creatura.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Dicendum quod non dicitur univoce nec aequivoce, sed secundum analogiam sicut dicitur in scripto. Sed nota quod est duplex communitas analogiae, per positionem secundum prius et posterius, et est communitas per privationem communitatis et utraque communitas potest inveniri inter personas divinas et creatas quia in definitione personae quattuor termini ponuntur quorum tres dicunt positionem, quartus dicit privationem, et quoad id quod est ibi privativum est communitas personae divinae et creatae communitas univocationis, sed quantum ad ea quae dicunt positionem est communitas analogiae, sed diversimode quia secundum rem per prius convenit Deo ratio personae, secundum usum et impositionem per prius convenit personae creatae.

Ad argumentum ergo dicendum quod illud in quo univocantur non est creator nec creatura quia non est aliquid, sed non aliquid.

---

7 illud: id T 9 de scripto: scripti T 10 non dicitur: nec T // *tr.* aequivoce . . . univoce T 11 sicut: ut T 13–4 *tr.* divinas personas T 15 dicit *om.* T 16 *tr.* divinae personae T 20 ergo *om.* T // illud: id T

DISTINCTIO 26

Quaestio 1
Utrum sit ponere in divinis proprietates realiter differentes

Utrum sit ponere in divinis proprietates realiter differentes.

Et videtur quod non quia simplicia se ipsis differunt ut differentiae contrariae. Sed personae divinae sunt simplicissimae, ergo etc.

Item Boethius, De trinitate: „Relationes quibus pater refertur ad filium similes sunt relationi qua idem dicitur eidem idem." Sed talis relatio nihil est in eo de quo dicitur, ergo etc.

Item Damascenus, libro 1, c. 8: In creaturis est divisio re et convenientia ratione, in divinis e converso.

Item in divinis non est distinctio nisi per originem. Sed una proprietas non potest oriri ab alia in una simplici persona quia in ad aliquid non est motus, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum potest dici quod non est simile de duabus differentiis oppositis et personis divinis quia duae differentiae oppositae sunt duae essentiae diversae et ideo se ipsis differre possunt. Sed personae divinae sunt id ipsum per essentiam et ideo non habent per quid possint differre nisi per proprietates originis quas addunt personae super essentiam.

Ad secundum dicendum quod in identitate est duo considerare: Et illud secundum quod dicitur identitas, scilicet essentia eadem, et illud cuius est identitas sicut in aequalitate est considerare et illud secundum quod dicitur aequalitas, scilicet quantitas eadem, et illud cuius est aequalitas, scilicet ipsum aequale. Quando ergo dicit Boethius quod relationes quibus pater et filius referuntur sunt similes relationi qua idem dicitur eidem idem, dicendum quod verum est quantum ad id secundum quod est identitas, sed non quantum ad ea quae ad invicem referuntur. Unde pater non dicitur idem filio masculine.

---

8 Et *om.* T 10–1 *tr.* sunt similes T 13 et *om.* T 14 divinis: Deo T 18 de scripto: scripti T 21 *tr.* diversae essentiae T 23 proprietates: proprietatem T 26 essentia: essentialis T // illud: id T 27 illud: id T 28 illud: id T 29 *tr.* referuntur *p.* quibus T 30 qua . . . idem²: etc. T 36 in¹,² *om.* T // illud: id T 37 aliquid *om.* T 45–6

---

10 Boethius, De trin. c. 6 (PL 64,1255–6 A).

13 Johannes Dam., De fide Orth. c. 8, n. 16–7 (ed. cit. 42s).

Ad tertium dicendum quod Damascenus non intendit dicere quod in divinis est tantum differentia rationis cui nihil respondeat in re nec quod in creaturis nulla sit convenientia re, sed intendit dicere quod in creaturis non est tanta convenientia in re quanta in ratione quoniam illud in quo conveniunt plura creata extra animam non est aliquid unum numero, sed tantum secundum speciem vel genus. Sed in anima est unum numero una intentio generis vel speciei secundum respectum quem habet ad animam. Differentia autem creaturarum et in anima et extra animam est simpliciter differentia, sed convenientia in divinis et in anima et extra animam est simpliciter convenientia quia in uno secundum numerum tam in anima quam extra. Sed ea quibus personae differunt, scilicet proprietates relativae, sunt simpliciter plura in ratione, sed in re sunt unum numero simpliciter. Unde per comparationem ad se invicem sunt plures, per comparationem ad essentiam sunt unum. Unde Damascenus non intendit excludere omnem convenientiam et differentiam in re, sed solum convenientiam et differentiam simpliciter, scilicet secundum substantiam et secundum numerum. Unde nota quod Damascenus dicit: Dividuntur, non distinguuntur. Unde Petrus et Paulus re dividuntur, uniuntur ratione, personae divinae re uniuntur, sed non dividuntur nisi cognitione.

Ad ultimum dicendum quod differre per originem potest intelligi dupliciter, vel sicut oriens et de quo oritur vel sicut ratio oriendi. Primo modo differunt personae per proprietates sicut et in creaturis aliqua differunt dupliciter, vel sicut termini differentiae vel sicut rationes differendi. Cum ergo dicitur unam proprietatem non oriri ab alia, non propter hoc sequitur quin differant per originem quoniam sunt rationes oriendi.

---

tr. differentiam[1] . . . convenientiam T 53 in: per *add.* T 55 proprietatem: differentiam T // non[1] *om.* T 56 quoniam: quam B, quin(?) F

---

48 Ibidem.

Quaestio 2
Utrum proprietates sint relationes

Utrum huiusmodi proprietates sint relationes.

Et videtur quod non: Magnitudo Dei non est quantitas, ergo a simili proprietas non est relatio.

Item relatio minus habet de esse quam alia accidentia, ergo multo magis debet transire in substantiam.

Item relatio in creaturis habet duplicem respectum, ad subiectum et ad obiectum, et primus est causa secundi. Quia enim accidentaliter impendet subiecto, ideo accidentaliter refertur ad obiectum. Si igitur sublato priori excluditur posterius, ergo non remanet relatio per comparationem ad subiectum nec per comparationem ad obiectum.

Item relationes adsunt et absunt praeter subiecti mutationem, ergo nihil ponunt in subiecto. Sed proprietates aliquid ponunt, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Dicendum quod nihil absolutum est proprium in divinis et ideo necesse est quicquid est proprium ibi esse relativum. Sed nota quod secundum Avicennam in ad aliquid est intentio respectu subiecti et respectu obiecti. Similiter actio habet obiectum, sed tamen subiectum idem est quod obiectum actionis quia actus activorum sunt in patiente et disposito, relationis autem non. Praeterea actio habet obiectum imperfectum, scilicet passivum, sed relatio perfectum. Relatio igitur habet respectum ad subiectum ex ratione generali accidentis, scilicet inquantum accidens est, sed habet respectum ad obiectum ex propria ratione. Quoad primum respectum non manet in Deo sed transit in substantiam, sed quoad secundum tantum manet.

Ad solutionem autem obiectorum nota quod differenter est de relatione et aliis praedicamentis accidentium. Omne enim accidens ponit aliquod novum esse in subiecto suo quia omnis forma sive substantialis sive accidentalis est principium alicuius esse, magnitudo autem in Deo et bonitas non faciunt aliquod esse aliud ab esse substantiali et ideo dicuntur transire in substantiam, non tantum quia sunt ipsa substantia. Relationes vero licet sint ipsa substantia, tamen ponunt aliud esse vel alium modum essendi ab esse substantiali, scilicet personale. Ideo

---

6–7 proprietas . . . relatio: proprietates sunt relationes T 8 relatio: multo *add.* T 8–9 *tr.* transire debet T 19 relativum: relationem T 19–20 *tr.* quod *p.* Avicennam T 29 *tr.*

---

20 Avicenna, Met. tr. 3, c. 10 (ed. cit. 180).

dicitur relatio non transire sicut alia transeunt in substantiam. Illa enim dicuntur transire quae non servant actum sui generis, relatio autem complete servat actum suum, scilicet referre et per consequens distinguere, ideo non transit in substantiam. Per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod quamvis relatio minus habeat de esse, habet tamen duplicem respectum. Praeterea cetera accidentia per idem sunt et sunt accidentia, scilicet per diversitatem materiae et formae. Non sic relatio. Ideo illa non possunt secundum aliquid corrumpi quin simpliciter desinant esse. Non sic autem relatio.

Ad tertium dicendum per interemptionem quod accessus et assistentia obiecti creati est causa relationis et ita in relatione prior videtur respectus ad obiectum quam subiectum. Vel aliter dicendum quod licet ita sit in creaturis, non tamen in Deo quia in ipso est quod est perfectionis, non quod perfectioni repugnat.

Ad quartum dicendum secundum Avicennam, libro 3. Metaphysicae, c. De relatione, quod quaedam non egent alia stabilitate a relatione ut dextrum et sinistrum. „In dextro enim" inquit „non est qualitas nec aliquid aliud certum quod sit relatum nisi ipsa dextrarietas." Quaedam vero habent aliquid per quod referuntur sicut amans et amatum. In amante enim est dispositio apprehendens, in amato dispositio apprehensa. Secundum ipsum igitur dicendum quod relationes originales habent fundamentum in extremis originis. In creaturis autem consequuntur mutationes extremorum et operationes transeuntes et aliquid ponunt praeteritum vel futurum. In divinis paternitas secundum rationem intelligendi consequitur semper operationem praesentem et ideo aliquid ponit quod secundum esse non differt ab essentia, secundum notionem tamen differt.

---

esse novum T 39 dicendum: est *add.* T // habeat: habet T 50 aliquid: aliquod T 54 autem *om.* T 54–5 consequuntur: sequuntur T 57 operationem: comparationem BT

---

48 Ibidem (ed. cit. 175).

Quaestio 3
Utrum proprietates distinguant hypostases vel distinctas ostendant

Utrum proprietates distinguant hypostases vel distinctas ostendant.

Et quod tantum distinctas ostendunt videtur: Respectivum reducitur ad absolutum. Sed proprietates sunt respectivae, hypostases vero absolutae, ergo etc. Sed quod ad aliud reducitur posterius est eo ad quod reducitur, ergo proprietates sequuntur personas. Sed quod sequitur ad aliud non distinguit illud, ergo etc.

Item quod distinguit aliquid dat ei tale esse quale habet. Sed proprietates habent esse respectivum, ergo personis dant esse respectivum si eas distinguunt. Sed personae habent esse absolutum, ergo etc.

Contra: Boethius, De trinitate: „Substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem", ergo etc.

Item Richardus, 4. De trinitate, c. 13, 14, 15: „Persona distinguitur proprietate originis."

Item aut distinguuntur penes absolutum et hoc est impossibile quia quod ad se dicitur, secundum Augustinum de singulis dicitur, aut penes respectum, sed huiusmodi sunt proprietates, ergo etc.

Respondeo sicut in scripto. Sustinendo autem secundam opinionem dicendum quod non distinguunt personas sed tantum distinctas ostendunt.

Dicendum ad primum in oppositum quod Boethius non intendit dicere quod abstractis proprietatibus personae non sint aliquid absolutum differentes se ipsis, sed hoc ideo dicit quia personae non habent nomen nisi a relationibus et sola substantia significatur nomine absoluto.

Ad secundum dicendum quod verbum Richardi tantum intelligi habet quantum ad innotescentiam. Quaero enim a Richardo: Abstractis proprietatibus aut remanet aliquid aut nihil? Si nihil, ergo personae sunt solae formae, si aliquid, aut est idem penitus numero aut tantum ratione. Si numero, ergo aliquid idem numero fuit in duobus et tunc si unus fuisset destructus et reliquus. Si tantum ratione et cognitione, ergo se ipsis differunt. Unde credo quod intelligit de distinctione in actu.

---

6 ostendunt: ostendant BF 21 distinguunt: distinguit T 24 nomen *om.* T 25 significatur: significat T 29 *tr.* idem² aliquid T 34 absolutum: obsolutum T

6–9 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 26, q. 3 (78vb).
13 Boethius, De trin. c. 6 (PL 64,1255).
15 Richardus a St.o Victore, De trin. 4, c. 13–15 (PL 196,938s).
18 Augustinus, De trin. 5, c. 8, n. 9 (PL 42,917).

Ad tertium dicendum quod distinguuntur penes absolutum. Et quod obicitur quod absolutum proprie dicitur de singulis, dicendum quod verum est de absoluto quod indicat naturam communem, non quod indicat hypostasim. Hypostasis enim dicit aliquid absolutum, sicut dicit Augustinus, 7. De trinitate c. 3: „Si pater non est aliquid ad se ipsum, non est omnino qui relative dicatur."

36 Augustinus, De trin. 7, c. 1, n. 2 (PL 42,935).

Quaestio 4
Utrum notiones sint quinque vel plures

Utrum notiones sint quinque vel plures.

Quod plures videtur quia sicut spiratio actio est communis patri et filio, ita videtur quod processio sit communis filio et spiritui sancto quia ambo procedunt. Sed communis spiratio est notio, ergo communis processio.

Item sicut patri soli convenit quod non est ab alio, ita spiritui sancto quod alius non sit ab eo. Sed primum est notio, ergo et secundum.

Item videtur quod sint septem quia Richardus, libro 5. De trinitate, ponit quattuor proprietates in quibus est mediatio geometrica secundum ipsum, scilicet dare, non dare, accipere, non accipere, et ponit tria in quibus consistit ratio mediationis arithmeticae, scilicet procedere a nullo, procedere ab uno, procedere a duobus, ergo ponit septem.

Sed videtur quod sint sex quia Anselmus, De processione spiritus sancti, ca. paenultimo, dicit quod sex sunt differentiae patris et filii et spiritus sancti: Habere patrem, non habere patrem, habere filium, non habere filium, habere spiritum sanctum, non habere spiritum sanctum.

Item videtur quod sunt tantum tres quia omnis persona est aliqua trium proprietatum, omnis notio persona, ergo omnis notio est aliqua trium proprietatum.

Respondeo: Dicendum quod ad hoc quod aliquid sit notio personae tres condiciones requiruntur. Prima quod pertineat ad originem quia relationibus originis distinguuntur personae et idem est principium innotescendi et distinguendi. Secunda quod pertineat ad dignitatem quia persona est quid distinctum proprietate ad dignitatem pertinente. Tertia quod dicat aliquid speciale in genere notionis quia commune non est sufficiens principium innotescendi et iterum commune non ponit in numerum cum speciali sive particulari. Unde animal non ponit in numerum cum homine.

Aliter dicendum quod ad rationem notionis quattuor exiguntur. Primo quod sit proprietas dignitatis et perfectionis simpliciter. Item quod dicat positionem

---

5 sint: sunt BT 10 alius: aliter (?) T 27 pertinente: pertinentem T 34 includatur: in-

---

11 Richardus a St.o Victore, De trin. 5, c. 25 (PL 196,967s).
11–22 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 26, q. 4 (79vb).
16 Anselmus, De proc. sp. s. c. 16 (ed. cit. 216).
23–8 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 26, q. 2, a. 3, sol.
31–8 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 26, q. 4 (80ra).

implicite vel explicite. Item quod dicat aliquid distinctivum unius personae ab alia vel plurium ab una. Item quod non includatur actu in intellectu alterius proprietatis.

Propter primae condicionis defectum ‚non producere' in spiritu sancto non ponitur notio quia licet in spiritu sancto sit perfectionis, tamen communiter non est perfectionis. Deficit etiam secundum in eo quia ‚non producere' nihil ponit.

Ad primum ergo dicendum quod communis spiratio actio una numero est in patre et in filio et non habet inferiora. Processio non est una numero in filio et spiritu sancto, sed specie et habet inferiora, scilicet generationem passivam in filio et processionem proprie dictam in spiritu sancto.

Ad secundum dicendum quod licet conveniat soli spiritui sancto, tamen quia non dicit aliquam dignitatem, ideo non ponitur notio.

Per hoc patet solutio ad tertium quod quamvis ‚non dare' sit proprium spiritui sancto, non tamen est notio quia non dicit dignitatem. Similiter ‚procedere a nullo' est eadem notio quia non est accipere, id est innascibilitas. Proprietates igitur assignatae a Richardo non sunt nisi quinque.

Similiter dicendum ad verbum Anselmi quod ‚non habere spiritum sanctum a se procedentem' quaedam differentia est, sed notio non est modo praedicto. Non tamen magnum periculum videtur si appellaretur notio nisi obviaret auctoritas magistralis.

Ad ultimum dicendum quod ibi est paralogismus accidentis sicut hic: „Pater est innascibilitas, pater est generatio, ergo innascibilitas est generatio" quoniam cum dicitur „Persona omnis est aliqua trium" sumitur implicite habitudo patris ad generationem. Sed cum dicitur „Omnis notio est persona" sumitur implicite comparatio patris ad omnem notionem quod patet sumpto opposito quaestionis cum maiori, arguendo sic: „Omnis persona est aliqua trium, non omnis notio est aliqua trium, ergo non omnis notio est persona." In prima sumitur notio secundum quod praedicatur per identitatem in qua comparatione omnes notiones sunt id ipsum, in minori per comparationem ad obiectum, secundum quod ab aliqua notione distinguitur. Et quod dicit Damascenus omnia esse unum praeter generationem etc., non repugnat praedictis quia sub generatione tam activa quam passiva et sub processione productionem activam.

---

cludantur T 40 in[1] *om.* BF // numero *om.* T 63 repugnat: repungnat T

45–64 John Peckham, ibid. (80ra–b) verbatim.
62 Johannes Dam., De fide Orth. c. 8, n. 13 (ed. cit. 40).

DISTINCTIO 27

Quaestio 1
Utrum proprietates distinguantur ab invicem

Utrum proprietates distinguantur ab invicem.

Et videtur quod non quia in divinis non est distinctio nisi per originem. Sed una proprietas non oritur ab alia, ergo non distinguuntur.

Item quae possunt simul esse in eodem simplici non habent oppositionem ad invicem. Sed plures proprietates possunt simul inesse eidem personae ut innascibilitas et paternitas patri, ergo etc. Sed quae non habent oppositionem non distinguuntur ab invicem quia secundum Anselmum omnis distinctio in divinis est per oppositum, ergo etc.

Item relatio est quasi habitudo media inter duo extrema. Sed idem est medium duorum extremorum ut eadem est via ab Athenis ad Thebas et e converso secundum Philosophum, 3. Physicorum, ergo eadem est relatio patris ad filium et filii ad patrem, ergo multo fortius vel a simili omnes aliae sunt eaedem vel idem.

Contra: Augustinus, De fide ad Petrum: Aliud est genuisse, aliud natum esse.

Item quae sunt principia distinctionis illa maxime distinguuntur. Sed tales sunt proprietates, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod aliqua distingui est dupliciter, aut sicut extrema distinctionis aut sicut rationes distinguendi. Primo modo personae distinguuntur proprietatibus, secundo modo distinguuntur proprietates se ipsis sicut species differunt per suas differentias et differentiae se ipsis.

Ad primum dicendum quod distinctio extremorum est per originem, non distinctio rationum distinguendi.

Per hoc patet illud Anselmi.

Ad tertium dicendum quod non est simile quia via in neutro extremorum est tamquam in subiecto, sed ad utrumque comparatur uniformiter, relatio vero non

---

7 distinguantur: distinguuntur FT 8 Et *om.* T 12 habent oppositionem: opponuntur T
16 *tr.* via est BF // Thebas: Athenas T 38 ut[1]: si (?) T

---

7 Ad totam quaestionem cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 27, q. 1, a. 1., quasi verbatim. Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 27. q. 1, a. 1.
13 Anselmus, De proc. sp. s. c. 1 (ed. cit. 181).
17 Aristot., Phys. 3, c. 3 (202b13s).
20 Augustinus (Ps., immo Fulgentius Ruspensis) De fide ad Petrum c. 1, n. 6 (PL 40,755; PL 65,675 A–B).

comparatur ad utrumque uniformiter, sed ad unum ut ad subiectum et ad reliquum ut ad obiectum. Unde cum idem accidens non possit esse in diversis subiectis, non potest esse eadem relatio in diversis correlativis, licet dixerit Avicenna quod eadem est relatio qua relata referuntur. Unde in quolibet extremo est sua relatio differens ab alio in aliquibus secundum numerum et nomen ut in his quae habent diversa nomina ut ‚pater' et ‚filius', in aliquibus secundum numerum tantum ut in his quae habent idem nomen ut ‚similis'.

34 Avicenna, Met. tr. 3, c. 10 (ed. cit. 180).

Quaestio 2
Utrum esse patrem et generare sit eadem proprietas

Utrum esse patrem et generare sit eadem proprietas.

Videtur quod non: 7. Topicorum dicit Philosophus quod quando aliqua sunt idem, quicquid praedicatur de uno, praedicatur de reliquo vel de quo praedicatur unum et reliquum. Sed pater praedicatur de essentia, generare autem non, ergo etc.

Item diversae probantur esse proprietates quando una de altera non praedicatur ut paternitas et innascibilitas. Sed generare non praedicatur de paternitate, unde haec non accipitur: „Paternitas generat", ergo etc.

Contra: Si sunt diversae, ergo sunt plures quam quinque.

Respondeo: Aliqui volunt dicere quod non sunt eadem proprietas quia generare et generari dicunt originem, paternitas et filiatio proprietates personas consequentes. Isti respondent ad argumentum in oppositum sic: Quia unum est causa alterius in eadem persona secundum rationem intelligendi, scilicet vis productiva, generatio, paternitas, ideo non computantur ut diversae proprietates sicut aliae quae separabiles sunt. Hoc autem videtur esse contra Magistrum qui dicit in littera quod est eadem proprietas.

Unde dicitur quod sunt eaedem proprietates quia una praedicatur de alia per identitatem, non per inhaerentiam. Unde haec recipitur: „Paternitas est generatio." Sed haec non recipitur: „Paternitas generat." Sed notandum quod licet sint eadem proprietas, tamen differunt in modo significandi quia esse patrem sive ‚pater' significat proprietatem et suppositum et hypostasim cuius est proprietas, sed generare solum significat proprietatem sicut dicit Magister in littera, et dat tantum intelligere substantiam indefinite et non specificat eam et ideo exigit suppositum extra per quod terminetur sua indefinitas et dependentia. Illud autem suppositum quod necessario exigit, erit idem cum supposito quod importatur per significatum huius quod dico ‚pater' quia cum generare dicat inhaerentiam et distinctionem, haec duo ponit circa suum suppositum.

Tale autem suppositum non potest esse nisi hypostasis. Si autem quaeratur: Quare verbum exigit suppositum extra se et ideo non possit substantificari sicut hoc verbum ‚generare' et universaliter omne verbum, nomen autem adiectivum sicut hoc nomen ‚pater' et universaliter omnia adiectiva nomina possunt substan-

---

5 sit: sint T 10 *tr.* proprietates esse T 12 haec: hic T 33 se: *sequitur spatium* BT //

---

6 Aristot., Top. 7, c. 2 (152b25–9).

tificari?, dicunt quidam quod verbum significat quid egrediens a substantia, unde substantia non est de eius significato et ideo oportet quod habeat suppositum aliunde et ideo in se non potest substantificari. Nomina autem adiectiva quae habent substantiam partem sui significati possunt substantificari, sed quia verbum significat actum egredientem a substantia et ita significat actum elongatum a substantia, non potest substantificari. Sed si ista ratio esset bona, tunc participium cum habet substantiam partem sui significati posset substantificari quod non est verum universaliter quamvis inveniatur in apparatu Decreti quod haec est vera: „Essentia est generans" quod verum est si teneatur substantive, quod tamen communiter non tenetur.

Dicendum ergo aliter: Commentator enim dicit, Super 5. Physicorum, quod „omnes intentiones dividuntur in habitus quiescentes et mobiles". Forma autem sive habitus quiescens significatur per nomen, mobilis per verbum. Unde omnia nomina aut significant formam quiescentem ut nomen aut mobilem ut verbum quia sine nomine et verbo non fit perfecta nominatio cum ipsa secundum omnes sint principia omnium nominationum. Quia ergo verbum et participium significant formam mobilem sive transeuntem, ideo non possunt substantificari. Nomen vero adiectivum quia formam significat quiescentem substantificari potest.

Ad primum ergo dicendum quod hoc non est propter diversitatem rei significatae, sed modi significandi quia paternitas et pater significant per modum formae per se existentis, generare autem significat formam ut inhaerentem et quia formae per se existentes non inhaerent, patet etc. Praeterea esse patrem prout dicit suppositum intrinsecum potest praedicari de essentia per identitatem, generare autem non sic prout dictum est.

Ad secundum dicendum quod quamvis generare non praedicetur de paternitate in concretione quia paternitas dicit relationem et non suppositum cum relatione, tamen praedicatur in abstractione.

Si autem quaeratur quae istarum sit ratio intelligendi alteram, videtur quod generatio sit ratio intelligendi paternitatem quia dicitur 5. Metaphysicae quod paternitas et filiatio fundatur super actum. Sed causa relationis praecedit relationem sicut quantitas aequalitatem.

Item Augustinus, 5. De trinitate 14: „Filius nascendo accepit non tantum ut filius sit, sed etiam ut sit." Ergo generatio est causa filiationis, generatio scilicet

---

substantificari: sustentiri (*corr.*, -fica- *exp.*) T 40 actum²: aliquid BF 47 Forma: formas T 48 quiescens: quiescentes T 58 non *corr.*, vel B, nihil FT

---

43 Cf. Decretales Gregorii IX., 1, tit. 1, c. 2 (ed. Lipsiae 1881, 7) „. . . non . . .".
46 Averroes, In Phys. Arist. 5, t. 9 (ed. cit. 215ra B).
65 Aristot., Met. 5, c. 15 (1021a23–5).
68 Augustinus, De trin. 5, c. 15, n. 16 (PL 42,921).

passiva, ergo generatio activa est causa paternitatis quod concedendum est. Si autem obicitur quod actus sunt singularium, ergo prius est persona distincta quam aliquid distinguat, ergo paternitas quae personae patris dat esse distinctum praecedit generationem, dicendum quod pater est suppositum distinctum distinctione inchoata per innascibilitatem et inde generat quia innascibilitas non tantum dicit privationem sed etiam primitatem ponit per quam est in eo fecunditas ad producendum de se personam quia primum et principium idem secundum Philosophum, 4. Topicorum et 1. Posteriorum. Secundum aliquos non unde innascibilis nec unde pater generat, sed unde potens generare et hoc ipso est distinctus quia potens generare.

Forte posset dici quod paternitas potest accipi dupliciter, vel pro potentia generativa in persona patris vel pro relatione consequente generationem. Primo modo praecedit, secundo modo sequitur secundum modum intelligendi.

---

77 Aristot., Top. 4, c. 1 (121b8–11); Met. 5, c. 1 (1013a17s); Anal. Post. 1, c. 2 (72a6s).

Quaestio 3
Utrum proprietates possint abstrahi a personis per intellectum

Utrum proprietates possint abstrahi a personis per intellectum.

Et quod non videtur quia naturalis forma non potest abstrahi a sua materia. Sed proprietates fortius inhaerent personis divinis quam tales formae suae materiae, ergo etc.

Item proprietates sunt ipsae hypostases. Sed hypostases non possunt abstrahi a se ipsis, ergo etc.

Contra: Hypostasis patris potest intelligi sine paternitate utpote si intelligamus filium non esse, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod duplex est abstractio. Uno modo dicitur formae rei qualiscumque apprehensio et habet quattuor gradus. Primus est in sensu, secundus in imaginatione, tertius in existimatione, quartus in intellectu sicut docet Algazel in Logica sua. Sed ille modus abstrahendi nihil facit ad propositum. Alio modo dicitur abstractio aliquorum quae quodammodo sunt unum et aliquo modo distincta per intellectum. Separatio namque eorum quae simpliciter sunt diversa ut lapis per lignum et eorum quae omnimode sunt idem non est abstractio. Quod autem aliqua aliquo modo sint unum, aliquo modo sint diversa contingit duobus modis tantum ut videtur, scilicet quod sint idem secundum esse et substantiam, differentia tamen per essentiam sicut aurum et sua qualitas, et talium abstractio pertinet ad mathematicos ut abstrahere lineam a tali vel tali materia, vel sicut materia et forma, et talium abstractio est metaphysici et hoc modo dicit Philosophus quod abstrahentium non est mendacium. Alio modo sunt aliqua unum secundum esse et essentiam, differentia tamen secundum rationem sicut substantia, virtus et operatio in Deo, similiter proprietas et hypostasis. In primis accipit intellectus aliquid ut differens ab alio secundum essentiam licet non secundum esse, in secundis accipit aliquid ut differens non secundum essentiam et esse, sed secundum rationem tantum. Et quia intellectus natus est separare omnia aliquo modo differentia, ideo potest talia separare et hoc modo est abstrahere. Si ergo dicamus abstractionem separationem per intellectum et apprehensionem separatorum, sic potest dici quod hypostasis potest abstrahi a sua proprietate et e converso est intelligere paternitatem non cointelligendo illud cuius est proprietas licet forte non sit possibile intelligere paternitatem non in-

---

20 sint[1]: sunt T 23 mathematicos: metaphysicos T // vel tali[2] *om.* T 36 cuius: cuius-

---

16 Algazel, Phil. 2, tr. 4, c. 5.
25 Aristot., Phys. 2, c. 2 (193b34s).

telligendo aliquam hypostasim cuius sit paternitas, sicut simitatem sine naso quamvis sine hoc naso et haec est abstractio universalis a particulari, id est a materia sensibili, non a materia intelligibili. Si obicitur ergo quod proprietas non est omnino id ipsum quod hypostasis cum possit abstrahi ab eo, ergo est aliqua compositio, dicendum secundum Avicennam in Metaphysica, tr. 4, libro 8, quod duo sunt genera praedicamentorum quae nihil compositionis vel rei affirmant de subiectis suis, scilicet praedicamenta negativa vel privativa et praedicamenta relativa.

Solutiones argumentorum accipe in margine Sententiarum in principio 27. distinctionis.

modi BF 40 Metaphysica: scilicet *add.* B, sua *add.* F 42 scilicet praedicamenta[1] *om.* T

40 Locus non inventus.

Quaestio 4
Utrum sit peccatum de notionibus contrarie opinari

Utrum sit peccatum de notionibus contrarie opinari.

Quod sic videtur: Notiones sunt Deus, ergo credere notiones quae non sunt est credere Deum esse quod non est. Sed secundum Rabbi Moysen, c. 33, blasphemia est credere de creatore aliud quam est, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Dicendum quod contrarie opinari contingit dupliciter. Vel quod pertinet ad fidem vel quod non pertinet. Si non pertinet ita quod remoto eo vel posito nullum sequitur inconveniens fidei, nullum peccatum est nisi forte mendacii vel praesumptionis. Si autem est contradictio de his quae pertinent ad fidem, hoc potest esse dupliciter. Vel de his quae exprimuntur in regula fidei ad quam omnes tenentur et talis semper in altero est peccatum erroris simplicis, si non pertinaciter defendat illud, vel haeresis si pertinaciter, vel est de his ad quae sequitur aliquod inconveniens in fide vel contrarium fidei licet non sit in fide expressum et tunc ante pertractationem quod sequatur aliquod inconveniens fidei potest utrumque opinari, maxime si non sit cum pertinacia. Si autem advertatur periculum, tunc idem est iudicium sicut de his quae in fide espressa sunt, ut si aliquis simplex crederet Isaac filium fuisse Iacob ad quod sequitur quod scriptura sit falsa, si postquam ostenderetur ei error suus, si in eo persisteret, haereticus esset iudicandus.

Ad argumentum dicendum quod ibi est fallacia accidentis: Credo notionem esse quod non est, sed notio est Deus, ergo Deum esse quod non est.

---

6 Notiones[1]: relationes BT 8 *tr.* aliud de creatore B, de creatore credere aliud F 22 suus: suum T // eo: quis *add.* T

---

7 Maimonides, Dux perplexorum 1, c. 36.

10 Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 33, q. 1, a. 1 resp. quasi verbatim. Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 33, q. 1, a. 5 sol. abbr.

Quaestio 5
Utrum verbum dicatur in divinis essentialiter vel notionaliter

Utrum verbum dicatur in divinis essentialiter vel notionaliter sive secundum relationem.

Quod notionaliter videtur: Augustinus, 7. De trinitate, c. 15 et ultimo c. 17: Verbum non dicitur nisi filius nec donum nisi spiritus sanctus.

Item Richardus, libro 6. De trinitate c. 12: Non potest dici verbum nisi quod est ab aliquo, ergo etc.

Item Anselmus, Monologion c. 63: „Impossibile est in summa essentia verbum esse praeter illud quod nascitur ut possit dici eius imago et eius filius."

Contra: Augustinus, 9. De trinitate c. 9: „Verbum est . . . cum amore notitia." Sed notitia dicitur essentialiter, ergo etc.

Item Anselmus, Monologion 63: Dicere nihil aliud est quam cogitando intueri. Sed hoc est commune tribus personis, ergo etc.

Item omne quod potest intelligi non intellecta distinctione personarum est essentiale. Sed si non esset nisi una persona in divinis, adhuc posset se dicere intellectus divinus, ergo etc.

Respondeo: Aliqui dicunt quod tam dicere quam verbum dicuntur aliquando essentialiter, aliquando personaliter et ponunt exemplum de dono quod aliquando essentialiter, aliquando personaliter dicitur ut habetur in fine huius distinctionis. Et si obicitur eis quod tam dicere quam verbum dicunt respectum ad dicentem, respondent quod in divinis est quaedam relatio rationis quae tantum facit distinctionem secundum rationem sicut intelligere ad intelligentem, quaedam vero realis quae facit distinctionem realem et personalem sicut operari ad operantem. Sic autem dicunt de dicere et de verbo quod, secundum quod dicit actum essentialem, dicit respectum rationis nec facit distinctionem realem. Si autem sit respectus realis, facit distinctionem personalem et tunc est notionale. Licet hoc posset sustineri, tamen Anselmus et Augustinus dicunt contra-

8 sanctus *om.* T 19 ergo etc. *om.* T 24 respondent: dicendum T 27 quod[1] *om.* T 28 nec: non T 30 posset: possit BF 35–6 ostendunt: ostendit T 40 essentiale:

7 Augustinus, De trin. 15, c. 17, n. 29 (PL 42,1081).
7–8 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 27, p. 2, a. 2, q. 1 (60ra).
9 Richardus a St.o Victore, De trin. 6, c. 12 (PL 196,977 AB).
11 Anselmus, Monol. c. 63 (ed. cit. 74).
13 Augustinus, De trin. 9, c. 10, n. 15 (PL 42,969).
13–4 Cf. Gualterus Brug., loc. cit.
15 Anselmus, Monol. c. 63 (ed. cit. 73).

rium. Hic nota opinionem de scripto contra quam videtur esse auctoritas Anselmi, Monologion c. 63, ubi dicit quod tota trinitas dicit se non tantum extra loquens sed etiam intra quia quaelibet persona intelligit se.

Ideo aliter alii dicunt quod in divinis dicere est essentiale tribus et verbum proprie est notionale, et tamen cuilibet dicere respondet verbum et hoc ostendunt sic: Dicunt enim quod dicere duobus modis est: Dicere verbum et dicere verbo tantum. Primo modo dicit pater quia scilicet dicit verbum generando filium et dicit verbo dicendo se. Filius vero et spiritus sanctus dicunt se tantum verbo, sed non dicunt verbum. Sic ergo dicere verbo commune est tribus personis et sic est essentiale, dicere autem verbum convenit soli patri et hoc modo verbum dicitur notionaliter. Exemplum potest poni: Color gignit suam speciem in oculo et per illam quasi dicit se licet inanimatorum non sit proprie dicere. Tunc ponatur quod aliud gignat speciem coloris in organo sicut forte fit in visionibus propheticis, tunc color diceret se specie aliunde genita. Ita dicunt quod filius et spiritus sanctus dicunt se verbo patris. Unde dicunt quod dicere non dicitur relative ad dicentem simpliciter, sed ad dicentem verbum et non ad dicentem verbo. Aliud exemplum magis conveniens ducitur ad hoc: Si species per quam me dico generetur ex memoria mea in acie intellectus alterius hominis, tunc ille cognosceret per speciem non genitam a se et ego eadem specie, sed genita a me. Similiter dicunt quod pater intelligendo se gignit filium, filius autem et spiritus sanctus intelligunt et dicunt se illo verbo patris, non illud concipiendo sed per conceptum patris se intelligendo.

Ad prima duo argumenta dicendum sicut in scripto.

Ad ultimum potest dici quod in intellectu veritatem apprehendente non potest intelligi quod intellectus divinus se intelligat sine conceptu verbi cum hoc sit summae nobilitatis et fecunditatis sine qua vere non potest cogitari divinum esse.

---

essentialiter T 43 aliud: aliquid B, aliquid aliud F // fit: sit T 46 *tr.* simpliciter *p.* sed T 50 se *om.* T 56 *tr.* vere *p.* potest F, *om.* B // *tr.* divinum cogitari T // esse *om.* T

---

32 Ibidem.

36–9 Cf. Gualterus Brug., loc. cit. resp.

Quaestio 6
Utrum verbum dicat respectum ad creaturas

Utrum verbum dicat respectum ad creaturas.

Et videtur quod non: Nullum necessarium claudit contingens in suo intellectu. Sed condicio sive factio creaturae contingens est, verbum necessarium, ergo etc.

Item tunc posset dici „verbum creaturae" sicut „verbum patris" quod est contra Anselmum.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo secundum sanctos quod verbum in creaturis dicitur dupliciter: Aliquando nominat ipsam similitudinem quam invicem concipimus et qua mediante rem aliquam loquimur in mente secundum quod dicit Augustinus, libro 4. De trinitate: Phantasia Carthaginis in memoria mea verbum est. Et ibidem libro 8., c. 4: Finxi in animo meo imaginem Alexandriae. Et hoc est apud me verbum eius. Et Anselmus, Monologion 31: „Omnia verba quibus res quaslibet mente dicimus, id est mente cogitamus, similitudines et imagines rerum sunt quarum verba sunt." Alio modo dicitur verbum ipsius mentis cogitatio secundum quod dicit Augustinus, 15. De trinitate c. 11: „Formata cogitatio ab ea quam scimus verbum est quod in corde dicimus."

Idem dicit Anselmus, Monologion c. 44.

Dico ergo sive sic sive sic dicatur verbum, semper dicit respectum ad creaturam. Ipsum enim verbum est similitudo patris et imago necnon et similitudo omnium fiendorum, ipsum est etiam locutio ipsa qua summus spiritus loquitur se ipsum et omnia alia sicut dicit Anselmus, Monologion c. 33: „Uno et eodem modo" inquit „dicit se ipsum et quaecumque" etc. Locutio autem dicit respectum ad loquentem et ad locuta sive ad ea quae loquuntur. Similiter illa similitudo aeterna cum sit similitudo patris et creaturae fiendae, dicit respectum et ad patrem et

---

15–6 verbum . . . Alexandriae: *spatium* BT 19–20 secundum: sed BT 22 Idem *corr.*, item *codd.* 25 spiritus: pontifex T 39 genitivus: genitus FT // nominativo: notio T

6–10 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 27, p. 2, q. 4 (83va).
10 Anselmus, Monol. c. 33 (ed. cit. 53).
15 Augustinus, De trin. 9, c. 6, n. 10 (PL 42,966).
16 Ibidem.
17 Anselmus, Monol. c. 31 (ed. cit. 48).
20 Augustinus, De trin. 15, c. 10, n. 19 (PL 42,1071).
22 Anselmus, Monol. c. 33 (ed. cit. 52).
26 Ibid. (ed. cit. 53).

ad creaturam. Sed iste respectus per comparationem ad Deum est respectus in actu, sed per comparationem ad creaturam est respectus in habitu et tantummodo primus respectus constituit personam, non secundus.

Ad primum dicendum quod actualis productio creaturae est contingens, sed potentia et scientia producendi est necessaria et necessarium est possibile creaturam fieri.

Ad secundum dicendum quod non sequitur quia secundum Anselmum, Monologion c. 33, verbum quo creaturam dicit non est verbum creaturae quia non est eius similitudo, scilicet ab ea genita, scilicet principalis essentia. Quando genitivus construitur cum nominativo habet se in ratione principalis ut cappa Sortis. Sed causa in respectu effectus habet se simpliciter ut principalis. Cum ergo verbum sit causa omnium creatorum non potest dici ‚verbum creaturae' sed potius e converso. Sed contra: Bene dicitur ‚idea hominis vel lapidis' et tamen idea dicit causam creaturae.

Ideo dicitur aliter quod verbum dicit respectum ad dicentem in actu et principaliter, ad creaturam vero in habitu et secundario.

Sed quando aliquid dicitur ad aliquid principaliter, denominatur ab illo sicut ens principaliter significat substantiam licet communiter dicatur de substantia et accidente quia per prius dicitur de substantia quam de accidente et ideo verbum aeternum dicitur verbum patris dicentis, non creaturae, quamvis pater se et creaturam eodem verbo dicat.

33–5 Cf. John Peckham, loc. cit. ad. 2.
37 Anselmus, Monol. c. 33 (ed. cit. 53).

Quaestio 7
Unde verbum habet quod dicit vel connotat respectum ad creaturam

Iuxta hoc quaeritur unde verbum habeat quod dicat respectum ad creaturam vel connotet.

Ad quod dicendum quod hoc non habet ex propria condicione verbi vel ex sua emanatione sed ex verbi perfectione. Si enim verbum ex propria ratione verbi et ex sua emanatione connotaret aliquid, tunc omne verbum connotaret aliquid extrinsecus et nullus loqueretur se sibi nisi exterius ordinaret quod falsum est. Et si obicias quod ex ratione suae emanationis habet quod sit exemplar, dico quod falsum est praecise loquendo, verum est quidem quod emanat ut simile illi de quo exprimitur et ut intelligentia et memoria. Sed quod sit etiam expressivum aliorum, hoc habet ex sua perfectione in qua emanat.

Item nota quod quidam dicunt quod verbum non denotat effectum, sed tantum respectum ad creaturam possibilem fieri. Sed hoc non videtur rationabile cum verbum dicat operativam potentiam secundum Augustinum, 83 Quaestionum qu. 63.

---

5 creaturam: creatum T 7 hoc *om.* T 12 praecise: praescise T 16 rationabile: rationale T

15–6 Cf. Bonaventura, In Sent. 1, d. 27, p. 2, a. 1, q. 2, ad 1.
18 Augustinus, 83 Quaest. q. 63 (PL 40,54).

Quaestio 8
Utrum filius dicatur per prius verbum patris vel sapientia

Quaeritur cum filius dicatur verbum patris et sapientia, quid istorum sit prius secundum rationem intelligendi.

Et quod sapientia videtur: Augustinus, De trinitate libro 7., c. 4: Idem accipimus vel significamus cum dicimus ‚verbum' ac si diceremus ‚sapientia nata', ergo cum nasci dicat rationem verbi, verbum addit ad sapientiam et si sic, ergo posterius.

Contra: Augustinus, 83 Quaestionum qu. 63: Verbum importat operativam potentiam. Sed potentia praecedit sapientiam secundum Richardum, libro 6. De trinitate c. 15, ergo etc.

Nota rationem de scripto. Posset autem dici quod in filio est considerare principalem existentiam vel personalitatis quasi obtinentiam per originem ut verbo Richardi utar. In ratione igitur existendi prius est sapientia, in ratione obtinendi prius est verbum secundum rationem intelligendi. Quia enim quicquid habet filius nascendo accipit, sequitur ut ipsum nasci quodammodo sit prius originaliter quam quicquid accipitur per originem. Verbum autem in se includit rationem originis sive intellectum.

Per hoc patet solutio ad argumenta. Responsio autem ad ultimum sumatur de scripto.

---

5 quid *corr.*, quod *codd.* 8 verbum: verba T 16 igitur: ergo T

---

7 Augustinus, De trin. 7, c. 3, n. 4 (PL 42,937).
11 Augustinus, 83 Quaest. q. 63 (PL 40,54).
11–3 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 27, p. 2, a. 1, q. 2 (60ra).
John Peckham, In Sent. 1, d. 27, p. 2, q. 1 (82ra).
13 Richardus a St.o Victore, De trin. 6, c. 15 (PL 196,979 C).
14–20 John Peckham, loc. cit.
16 Richardus a St.o Victore, loc. cit. (PL 196,979 D).

Quaestio 9
Utrum verbum transferri debeat ad divina

Utrum verbum transferri debeat ad divina.

Rationes ad utramque partem sumantur de scripto.

Respondeo: Dicendum quod cum verbum corporale sit motus quidam corporalis ab homine, ad ipsum requiruntur ea quae requiruntur ad motum hominis inquantum movetur ut homo, id est rationalis.

Primo requiritur quod praecedat deliberatio in parte intellectiva. Sed quia intellectus est universalium et operationes particularium vel singularium secundum quod dicitur 3. De anima, secundo oportet esse quamdam virtutem particularem quae apprehendit intentionem particularem rei circa quam est operatio.

Tertio sequitur motus in corpore per virtutes motivas in musculis et nervis. Unde videtur fieri posse quasi quidam syllogismus ut in virtute intellectiva habeatur maior universalis et in virtute sensitiva minor particularis et deinde conclusio operis particularis per virtutem motivam operativam. Ipsa enim operatio se habet in operabilibus sicut conclusio in speculativis secundum Philosophum, 4. Ethicorum.

Secundum hoc igitur triplex est verbum in nobis, primum cordis sive mentis, secundum vocis et medium imaginationis secundum quod dicit Glossa quaedam super Io. 1. Primum verbum dicitur intelligibile ab Anselmo, verbum scilicet rei quia immediata similitudo rei, a Damasceno dicitur „motus intellectus per quem movetur et intelligit velut lux eius et splendor", ab Augustino vero dicitur verbum animo impressum. Secundum est illius imaginarium quo quis imaginatur voces quibus exprimit verbum interius impressum quod a Damasceno dicitur verbum in corde enuntiatum, ab Augustino consimile cogitatum. Tertium est in

---

11 singularium: ideo *add.* BF 14 in²: affixas F, *om.* T 18 operabilibus: operationibus T 27 Augustino: verbum *add.* BF // cogitatum: cogitatui F, cogitativo T // Tertium est: *spatium* BT

---

12 Aristot., De anima 2, c. 5 (417b22–8); Eth. Nic. 2, c. 7 (1107a31).
19 Aristot., Phys. 2, c. 9 (200a15s). Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 27, q. 2, a. 1.
22 Locus non inventus. Sed cf. Postilla fratris Nicolai de Lyra super Ioannem evangelistam (apud Lyranum V, 184rb).
22 Anselmus, Monol. c. 31 (ed. cit. 49) et c. 33 (ed. cit. 52).
23 Johannes Dam., De fide Orth. c. 13, n. 17 (ed. cit. 62).
24 Augustinus, De trin. 9, c. 10, n. 15 (PL 42,969).
26 Johannes Dam., De fide Orth. c. 13, n. 17 (ed. cit. 62).
27 Augustinus, De trin. 9, c. 11, n. 16 (PL 42,969).

corporali actione per motum quod a Damasceno dicitur angelus intelligentiae, id est nuntius, ab Augustino verbum pronuntiatum, communiter dicitur verbum vocale. Secundum hos modos dicitur verbum in divinis, sed primo modo proprie, aliis duobus modis metaphorice.

28 Johannes Dam., De fide Orth. c. 13, n. 17 (ed. cit. 62).
29 Augustinus, De trin. 9, c. 10, n. 15 (PL 42,969).

DISTINCTIO 28

Quaestio 1
Utrum hoc nomen ‚ingenitus' dicatur secundum relationem

Utrum hoc nomen ‚ingenitus' dicatur secundum relationem.

Et videtur quod sic: Augustinus, 5. De trinitate c. 7: „Non receditur a praedicamento relativo cum ingenitus dicitur." Ergo etc.

Contra: Ingenitus idem est quod non genitus secundum Augustinum, 5. De trinitate. Tunc arguitur sic: Posito quod ingenitus dicatur relative, omne non genitum est relatum. Sed omne non relatum est non genitum, ergo omne non relatum est relatum. Hoc autem falsum quia praedicatur oppositum de opposito. Maior patet ex hypothesi, minor sic patet: omne genitum est relatum, ergo per contrapositionem omne non relatum est non genitum.

Item si dicitur relative aut dicitur relative ad genitorem aut ad non genitorem. Si primo modo, ergo cum genitus dicatur ad genitorem, ad idem dicuntur genitus et ingenitus. Si secundo modo, ergo cum relativa sint simul natura esset ponere in divinis ingenitorem. Sed hoc falsum est, ergo etc.

Item nulla relatio concretive significata praedicatur de essentia. Unde haec est falsa: Essentia generat. Sed essentia potest dici ingenita sicut non genita, ergo etc.

Respondeo: Secundum omnes ‚ingenitus' dicitur secundum relationem, sed in modo assignandi diversificantur. Quidam dicunt quod dicitur relative non quia ponat relationem, sed quia privat et hoc sufficit ad dici notionaliter quia negatio notificat sicut patet in ove non signata, et Augustinus, 8. De trinitate c. 3, quod „non parvae notitiae est ante quam possimus scire de Deo quid sit, nosse quid non sit." Similiter licet negatio pura non sit nobilitatis, tamen in substantia constante bene potest esse sicut in rege nobilitatis est non regi et causae non produci, ita in patre nobilitatis est esse ingenitus licet puram dicat negationem.

Alii dicunt quod ponit relationem quia privando unam ponit aliam oppositam sicut dissimile et inaequale privat aequalitatem et ponit relationem illi oppositam sicut ingenitus privando relationem ad genitorem ponit oppositam ad

---

8 7: 9 BT 10 Augustinum: dicitur *add.* BF 32 dissimile: divisibile BT 38 ingenitus:

---

8 Augustinus, De trin. 5, c. 7, n. 8 (PL 42,916).
11 Ibidem (PL 42,915).
20–1 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 28, p. 1, q. 1 (60va).
26 Augustinus, De trin. 8, c. 2, n. 3 (PL 42,948).

non genitorem et hoc dicunt sensisse Augustinum. Haec opinio non est vera quia si ponit relationem, aut principii aut principiati. Si principiati, ergo pater est principiatus, si principii, ergo vel paternitatem vel communem spirationem vel notionem communem his. Sed sive sic sive sic non debet distingui contra illas.

Alii dicunt aliter quod ‚ingenitus' secundum quod convenit patri, principaliter privat relationem et ex consequenti ponit relationem quia ‚ingenitus' prout convenit patri privat generari et sic excludit filium, excludit per generationem haberi et accipi et sic excludit essentiam generationem consequi et sic excludit spiritum sanctum quia processio spiritus sancti praesupponit generationem secundum rationem intelligendi quia procedit ut nexus. Quia ergo ingenitum sic acceptum privat omnibus modis esse ab alio, ideo ex consequenti importat primitatem et fontalem plenitudinem et ita ex principali intellectu privat relationem et ex consequenti ponit relationem principii ponendo primitatem quia primum et principium idem secundum Philosophum, 1. Posteriorum quasi in principio. Haec positio videtur habere calumniam quia licet primum et principium sint idem in subiecto, tamen alia ratio primitatis, alia principii quia primum dicitur in relatione ad antecedens sive ad anterius, principium vero ad posterius. Unde principium de se dicit fontalem plenitudinem, non primum et propter hoc non sequitur quod si ingenitus dicat rationem primitatis quod dicat rationem principii vel principalitatis. Unde secundum philosophos materia dicitur ingenita, tamen non posuerunt eam habere fontalis plenitudinis rationem et perfectionis. Et propter hoc videtur quibusdam quod prima opinio sit probabilior.

Ad illud ergo quod primo obicitur in contrarium dicendum secundum quosdam quod conversio per contrapositionem non tenet quando est negatio in genere, sed quando est extra genus. Verbi gratia: Cum dico ‚non album', non album enim est aliquid alio colore coloratum quam albedine, unde sicut non sequitur: Omne album est coloratum, ergo omne non coloratum est non album, ita non sequitur: Omne genitum est relatum, ergo omne non relatum est non genitum. Vel aliter potest dici quod conclusio est vera quam tu habes pro falsa, scilicet hoc: Omne non relatum est relatum, sicut: Omne non genitum est relatum ad aliquid. Et quod obicitur quod ibi praedicatur oppositum de opposito, dicendum quod non sunt opposita non esse relatum et esse relatum ad aliquid.

Ad aliud dicendum quod ad non genitorem refertur nec oportet propter hoc quod ibi sit non genitor. Est enim duplex relatio, quaedam secundum modum essendi et talis exigit relativa simul esse, alia est secundum modum intelligendi et ista non requirit relativa simul esse. Cuiusmodi est in proposito. Vel aliter dicendum et magis secundum mentem Augustini quod non vult dicere Augustinus

---

ingenitum T 44 privat: privet T 50 in relatione: per relationem BF 54 habere: id est *add.* T 69 *tr.* relativa *p.* esse BF 70 quod: quia T 73 enim *om.* T

---

47 Aristot., Anal. Post. 1, c. 2 (72a6s).

quod ibi ponatur relatio, sed quod negetur tantum. Unde sicut aliquis dicitur genitus a genitore, ita ingenitus dicitur aliquis quia non est a genitore. Quando enim affirmationes convertuntur, negationes similiter convertuntur.

Ad aliud dicendum quod ingenitum idem est quod non genitum secundum Augustinum. Non ergo potest esse negatio in genere vel extra genus. Si in genere sit, genus quod ponitur vel est ens divinum non per generationem et non habens rationem principii, sed principiati, et sic convenit spiritui sancto, vel est ens divinum non per generationem et non habens rationem principii nec principiati et sic convenit essentiae, vel est ens divinum non per generationem et habens rationem principii et sic convenit soli patri.

Quaestio 2
Utrum innascibilitas sit personalis relatio patris

Utrum innascibilitas sit personalis relatio patris.

Videtur quod sic: Richardus, De trinitate libro 5., c. 1: „Si plura habeat persona incommunicabilia, sufficit tamen unum ad probandum quod sit persona." Si igitur innascibilitas est proprietas incommunicabilis, sequitur ut circumscripta paternitate innascibilis sit persona completa, scilicet incommunicabilis existentia.

Item Augustinus, 5. De trinitate c. 6: „Pater non dicitur pater nisi ex eo quod est ei filius." Sed nihil existit ex eo quod alteri est existere, ergo pater non est existentia personalis ex paternitate.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Persona potest dupliciter intelligi, vel habens naturam divinam ut communicabilem vel communicantem vel per alia verba ut habens naturam divinam cum aptitudine ad communicandum, vel habens eam cum habitudine communicante communicationis actum. Primo modo constituitur hypostasis paterna proprietate innascibilitatis, secundo modo paternitate quae ponit hypostasim in connexione habituali et ordine speciali aliarum personarum in trinitate. Paternitas ergo recte ponitur proprietas patris quia dicit specialem habitudinem, innascibilitas distinguit personam patris ab aliis personis, non tamen speciali habitudine, sed primitate generali et fontali plenitudine.

Ad primum ergo dicendum quod non omne personale est proprietas personalis, sed illud tantum per quod specialis habitudo personae ad personam designatur. Richardus autem utitur nomine proprietatis personalis omne incommunicabile. Unde non idem dicere est proprietatem personae et proprietatem personalem. Innascibilitas autem est proprietas personae, sed non personalis, paternitas autem ita est proprietas personae quod etiam personalis quia per eam designatur specialis habitudo personae cuius est, scilicet patris ad aliam personam, scilicet filium.

Ad secundum dicendum quod illa propositio „Nihil existit ex eo" etc., distinguenda est quia li ‚ex' potest denotare habitudinem quasi causae formalis et sic falsa est quia omne agens per formam existit per eandem, potest etiam denotare

---

10 existentia: ex illa T 12 est[2] *om.* FT 33 quia: quod T // denotare: denominare (?) T

---

6 Richardus a St.o Victore, De trin. 5, c. 1 (PL 196,949 B).
6–27 John Peckham, In Sent. 1, d. 28, q. 3 (86ra) verbatim.
11 Augustinus, De trin. 5, c. 5, n. 6 (PL 42,914).

circumstantiam quasi causae efficientis et sic est vera, sed non habet locum in proposito quia pater paternitate est pater formaliter, non efficienter et eo quod pater pater est formaliter, filius est filius quasi efficienter. Pater ergo ex paternitate habet personalem existentiam et distinctionem qua pater, est tamen per essentiam quia alio est et alio pater est. Ista quaestio est Johannis.

---

34 denotare: denominare (?) T 36 et: ex BF 37 *tr.* est[1] pater[2] T 39 quia: quam B, qua T

32–9 John Peckham, In Sent. 1, d. 28, q. 3 (86ra) verbatim.
39 Ibidem.

Quaestio 3
Utrum improcessibilitas sit eadem notio quae innascibilitas

Iuxta hoc quaeritur quare improcessibilitas non ponitur notio sicut innascibilitas et utrum eadem sit notio.

Respondeo: Dicendum quod improcessibile potest dici duobus modis, aut simpliciter illud quod non est ab aliquo et sic idem est quod innascibile et eadem notio. Vel potest dici improcessibile quod non est ab aliquo per processionem et sic innascibile communius est quam improcessibile et sic innascibile notio infert improcessibile sive innascibilitas improcessibilitatem et quia commune non dividitur contra speciale, ideo non distinguuntur ut diversae notiones. Non ponitur autem improcessibilitas notio sicut innascibilitas quia non est innascibilitas quia innascibilitas privat processionem primam quae est per generationem et sic privat modum specialem emanandi, non sic autem improcessibilitas, ideo magis innascibilitas ponitur proprietas patris quam improcessibilitas.

---

8 sic *om.* T 9 dici: quod *add.* T 10 est *om.* T

7–16 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 28, p. 1, q. 5 (61rb–va).

DISTINCTIO 29

Quaestio 1
Utrum in divinis poni debeat ratio principii

Utrum in divinis poni debeat ratio principii.

Videtur quod sic: Augustinus, et habetur distinctione 30: „Pater eo dicitur principium filii quod genuit eum." Sed pater vere genuit filium, ergo vere est principium filii, ergo etc.

Contra: Philosophus, 1. Posteriorum et in Topicis: „Primum et principium idem." Si ergo in divinis ponitur principium, ergo et primum. Sed superlativum ponit suum comparativum, ergo erit ibi prius, ergo et posterius cum relative dicantur. Sed hoc est falsum, ergo illud ex quo sequitur.

Item Philosophus, 5. Metaphysicae: „Quot modis dicitur principium, tot modis dicitur et causa et initium." Sed in divinis non recipitur nomen causae nec initii, ergo nec principii.

Item si Deus est principium, ita et finis, Apoc. 1: „Ego sum Alpha et Omega." Sed in divinis una persona non est finis alterius, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod ad significandum originem in divinis utendum est nominibus congruis. Et quia secundum Hilarium, et habitum est supra, distinctione 6, „non sermoni res sed rei debet esse sermo subiectus", quia ibi est distinctio originis sine diversitate, ideo non recipitur nomen causae cuius esse sequitur aliud; quia nulla inaequalitas, non recipitur nomen finis quia finis melior est his quae sunt ad finem; quia nulla prioritas, non recipitur nomen initii. Sed nomen principii bene recipitur quia dicit originem absolute, non determinando aliquem modum qui sit alienus a personarum origine. Sciendum tamen secundum Anselmum, libro De processione spiritus sancti, 12. c., quod nomen principii et causae non proprie est in divinis. „Principium" inquit „non est nisi rei incipientis. Est etiam causa non nisi effectus. In divinis autem nihil incipit esse, nihil

9 quod: quia BF 15 Metaphysicae *coni., spatium* B, *om.* FT 27 qui: quod T 28 sancti *om.* T 29 inquit: in quid T 30 etiam: et BF 31 *tr.* quodammodo ineffabili T 33

8 Augustinus, De trin. 5, c. 14, n. 15 (PL 42,920).
11 Aristot., Anal. Post. 1, c. 2 (72a6s); Top. 4, c. 1 (121b9s). Cf. Met. 5, c. 1 (1013a16s).
15 Aristot., Met. 5, c. 1 (1013a14–9).
18 Apoc 22,13.
20 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 29, q. 1, a. 1, sol.
21 Hilarius, De trin. 4, n. 14 (PL 10,107 C).
28 Anselmus, De proc. sp. s. c. 10 (ed. cit. 206).

effectum est. Sed cum suo ineffabili quodammodo intelligitur quoniam aliter proferri nequeunt, dici non incongrue potest pater principium filii et pater et filius spiritus sancti." Recipitur ergo in divinis nomen principii licet minus proprie secundum Anselmum.

Ad primum dicendum quod non valet quia superlativum habet duplicem expositionem quia aliquando sumitur comparative ut quando construitur cum genitivo, et tunc est verum quod obicitur, aliquando sumitur absolute, et tunc secundum Priscianum aequipollet suo positivo cum adverbio ‚valde' et tunc non inferret comparativum. Et hoc patet per Damascenum, libro 3., c. 36, ubi exponit ‚primogenitum et unigenitum'. Unde dicit: „Primum dicit privationem anterioris, non positionem posterioris" sicut patet de oblatione primogenitorum Exo. 13 et Num. 14, unde non oportebat expectare posterius quia si numquam aliud nasceretur, illud tamen debebat offerri et primogenitum dicebatur. Item Hieronymus, Contra Claudium, dicit quod ‚primogenitus' dicitur ‚ante quem nullus', exponens illud Mat. 1: „Filium suum primogenitum." Et sic patet quod primum nec prius ponit nec posterius.

Ad secundum dicendum quod ibidem dicit Commentator, c. De elemento: „Principium magis est commune quam causa." Omnis enim causa est principium, sed non convertitur quia mane est principium diei et punctus lineae et instans temporis. Sed cum obicitur quod illud non solvit verbum Philosophi quia dicit quod tot modis dicitur causa, dicendum quod ipse intelligit de illis acceptionibus de quibus tractat ibi et non universaliter. Unde nota quod principium de ratione sui nominis insinuat relationem et ordinem suae originis sive alterius, non determinando omnem modum specialem. Item nota quod principium aliquando invenitur extra naturam principiati sicut punctus est principium lineae, aliquando intra sicut mane est principium diei. Causa vero importat originem cum diversitate quia causa est cuius esse sequitur aliud. Duae enom causae intrinsecae singillatim acceptae dicunt partem essentiae causati et non totam, duae vero extrinsecae nihil dicunt de essentia causati.

Quia igitur in divinis personis est ordo originalis, non essentialis, ideo in divinis accipitur nomen principii, non causae nisi accipiatur causa pro principio.

---

filius: et *add.* T // sancti: sanctus BT 36 quia *om.* T // ut *om.* T 40 dicit[1] *om.* T 42 si *om.* FT 44 quem: quam BF 57 est *om.* T 60–1 divinis: personis *add.* BF 65 eo-

---

38 Priscianus, Inst. Gramm. 3,18 (ed. cit. 94).
39 Johannes Dam., De fide Orth. c. 81 (ed. cit. 289s).
41 Ex 13,2. 11–5.
42 Num 18,13–7.
44 Hieron., Comm in Ev. Mt. (PL 30,536 A).
45 Mt 1,25.
47 Averroes, In Met. 5, t. 4 (ed. cit. 105va G).

Tamen Chrysostomus, Super epistolam ad Hebraeos, et alii Graeci nomine causae utuntur in divinis.

Ad illud quod obicitur de initio dicendum quod eo modo quo habet ibi esse principium, scilicet originis, eodem modo habet ibi esse initium.

Ad aliud dicendum quod Deus dicitur Alpha et Omega respectu creaturarum et non respectu divinarum personarum. Vel aliter potest dici quod sicut una persona est principium respectu alterius, ita producta est finis, id est terminus operationis producentis. Et nota quod quamvis persona dicatur principium de principio, non tamen dicitur una persona principiata ab alia secundum quosdam quia principium nomen est et significat sine tempore, principiatum participium et significat cum tempore. Sed hoc non videtur probabile quia secundum hoc non posset dici quod una generetur ab alia cum verbum significet cum tempore. Prima ratio nulla est quia verba et participia dicta de Deo praedicantia actus aeternos consignificant aeternitatem, non tempus, Deus enim ab aeterno genuit.

---

dem: eo T // ibi *om.* BF 69 producentis: procedentis F, pro cunctis T // persona dicatur: praedicetur B, praedicatur T 71–2 principiatum . . . tempore *om. (hom.)* T 73 significet: significat BF

---

62 Cf. Johannes Chrys., Super ep. ad Hebr., hom. 2, c. 1, v. 3, n. 1 (PG 63, 19).

Quaestio 2
Utrum principium respectu personae divinae et creaturae dicatur univoce

Utrum principium prout sumitur notionaliter respectu personae divinae et prout sumitur essentialiter respectu creaturae dicatur univoce.

Et videtur quod sic quia illud super quod fundatur ratio principii univoce dicitur utrobique, ergo et principium. Probatio minoris: Anselmus in libro De processione spiritus sancti dicit quod pater et filius ut sunt Deus dicuntur esse principium sicut spiritus sancti. Dicuntur etiam pater et filius et spiritus sanctus principium creaturae prout sunt Deus quia pater non creat inquantum pater, sed inquantum est Deus. Similiter filius et spiritus sanctus. Ergo illud super quod fundatur ratio principii utrobique est univocum, ergo etc.

Contra: Philosophus, 1. Topicorum: Quando aliquid in una acceptione habet unum oppositum et in alia aliud, illud dicitur aequivoce sicut patet de gravi in vocibus et ponderibus quia in vocibus habet oppositum acutum, in ponderibus leve. Sed principium prout dicitur notionaliter habet oppositum increatum, prout essentialiter habet oppositum creatum.

Item principium secundum quod dicitur respectu personae divinae est aeternum, secundum quod dicitur respectu creaturae est temporale. Sed nihil est univocum temporali et aeterno, ergo etc.

Respondeo: Ad hanc quaestionem dicunt quidam quod variatio termini communis potest fieri tripliciter, aut secundum suppositum ut cum dicitur „Deus generat", „Deus creat", ubi terminus utrobique idem significat, sed non supponit, aut secundum significatum ut dicendo „Pater generat", „Pater noster" quia in prima significat relationem secundum rem, in secunda tantum secundum rationem, aut secundum connotatum ut „principium filii", „principium creaturae". In prima nihil connotat extra aeternitatem, in secunda connotat effectum temporalem. Dicunt igitur quod prima diversitas facit univocationem, secunda aequivocationem, tertia analogiam. Istud non videtur probabiliter dictum quia eodem modo connotat effectum pater sicut principium quia si filius dicitur

---

7 essentialiter *corr.*, aeternaliter *codd.* 15 1. Topicorum: in Topicis T 21 nihil: non T 23 variatio: numeratio T 30 igitur: ergo T 45 autem: aut T 46 sicut *om.* T //

---

10 Anselmus, De proc. sp. s. c. 2 (ed. cit. 189).

15 Aristot., Top. 1, c. 15 (106a9–22).

23 Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 29, q. 1, a. 2, resp. Abbr. ex Bonaventura, In Sent. 1, d. 29, a. 1, q. 2, resp.

quod sit ut ille, ideo dicitur pater quia facit eum sibi similem. Praeterea cum dicitur „Pater noster" aliquem effectum connotat vel creationis vel recreationis. Praeterea illud connotatum principii nomine aut est intra significatum nominis et tunc est pars significati et non connotatum, aut extra et talis diversificatio non facit analogiam quia in omni analogia est aliqua diversitas in significato cum analogia sit species aequivocationis.

Dicendum igitur quod principium significat relationem causatam ab actu principiandi qui quidem actus est unus secundum substantiam sive Deus dicatur principium personae divinae sive dicatur principium creaturae, sed non est idem secundum modum, qui quidem actus est ratio utriusque relationis, sed differenter propter illum diversum modum quia principium dictum essentialiter significat relationem quae est in Deo secundum dici, in creatura secundum rem et esse. Dictum autem notionaliter dicit relationem quae est in Deo secundum rem et esse sicut persona. Propter diversitatem igitur relationis significatae non potest dici univoce et propter identitatem causae, scilicet actus unus secundum substantiam, non potest dici aequivoce, ideo necesse est ut dicatur analogice et sic idem sentio cum praedicta positione, sed rationem eius non intelligo. Exitus igitur creaturarum exemplificatur ab exitu personarum a primo principio et ipsum imitatur et ideo planum est quod ‚principium' hinc inde dicitur analogice.

Ad primum ergo dicendum quod Deus non solum inquantum Deus est principium utrobique, sed inquantum Deus producens et quia actio ita potest aliter et aliter se habere, ideo et relatio principii.

Ad illud quod obicitur ad alteram partem quod teneatur aequivoce dicendum quod illa regula Philosophi non est vera universaliter. Deficit enim quando illa opposita continentur sub aliquo communi. Verbi gratia: In moribus largitas enim habet oppositum prodigalitatem et avaritiam, non tamen propter hoc dicitur aequivoce quia illa duo continentur sub vitio. Similiter aequale habet oppositum maius et minus, non tamen dicitur aequivoce quia illa duo continentur sub uno communi quod est inaequale. Sic autem est in proposito.

Licet enim principium in illa duplici acceptione habeat opposita diversa, scilicet creatum et increatum, quia tamen continetur sub uno communi, sub hoc scilicet quod est productum, ideo non dicitur aequivoce. Productum enim dicitur de Dei filio et de creatura.

Ultimum argumentum bene concludit, non enim dicitur univoce. Sed propter hoc non habetur quod dicatur aequivoce, sed dicitur analogice.

---

persona: prima BT 54 ideo *om.* T 58 oppositum: oppositam T 60 maius: magis T // tamen *om.* BF 62 enim: autem T 63 quia tamen: actum T 65 de² *om.* T 66–7 *tr.* non *p.* Sed BF

---

56 Cf. 15.

Quaestio 3
De quo dicatur principium per prius

Quaeritur de quo dicatur principium per prius.

Et arguitur sic: Commune est ante proprium, ergo principium essentiale ante personale, ergo per prius dicetur principium de essentiali.

Item absolutum est ante relatum, ergo relatum essentiale ante personale.

Contra: Productio personalis est aeterna, productio vero essentialis est ex tempore, ergo etc.

Respondeo: De principio est loqui dupliciter, aut de eo quod est principium aut in comparatione ad principiatum. Primo modo dicitur per prius principium de principio dicto essentialiter quia secundum rationem intelligendi commune est ante proprium. Secundo modo est e converso quia obiectum principii personaliter dicti prius est obiecto principii essentialiter dicti. Quia tamen principium significat relationem et relatio patris ad filium prior est et dignior quam ad creaturam, ideo simpliciter principalius dicitur personaliter quam essentialiter.

Ad primum patet quia licet commune sit ante proprium, non tamen cuiuslibet habitudinis vel operationis. Numquam enim essentia divina producit extra nisi praesupposita productione intra.

Secundum autem non valet quia relatio absoluti in divinis, id est essentiae, est secundum dici tantum.

---

9 vero essentialis: creaturae BF 13–4 commune . . . ante: prius est commune quam T 20 nisi: non T 21 absoluti: absolutae T 22 tantum: ideo ista quaestio *add.* F, ideo *add.* T

---

5 Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 29, q. 1, a. 3. Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 29, q. 1, a. 2, qca. 2, sol. 2.

Quaestio 4
Utrum pater et filius possint dici unum principium spiritus sancti

Utrum pater et filius possint dici unum principium spiritus sancti.

Videtur quod sic: Augustinus, 5. De trinitate: „Fatendum est quod pater et filius sunt unum principium spiritus sancti sicut et unus spirator."

Item Commentator, Super 16. propositione de causis: Omnis causa dat aliquid suo causato, ergo a simili et principium, ergo si pater et filius non sunt unum principium sed plura, pater dat aliquid spiritui sancto, similiter et filius aliquid, ergo persona spiritus sancti est composita ex eo quod dat ei pater et ex eo quod dat ei filius quod est impossibile.

Contra: Si sunt unum principium, aut li ‚unum' dicit unitatem essentiae aut personae aut notionis. Non essentiae quia tunc spiritus sanctus esset principium sui ipsius. Non personae quia pater et filius non sunt una persona. Non notionis quia tunc ab oppositis pater posset dici principia propter pluralitatem notionum, scilicet paternitatis et spirationis.

Item si sunt unum principium, cum unitas sit causa identitatis, erit idem principium, sed hoc est falsum quia ‚idem' est pronomen quia pro proprio nomine ponitur et certam significat personam. Pater autem et filius non sunt una persona.

Item si sunt unum principium, aut unum principium quod est pater et tunc pater et filius sunt pater, aut unum principium quod non est pater et tunc principium spiritus sancti non est pater, ergo pater non est principium spiritus sancti.

Iuxta hoc quaeri solet utrum pater et filius sint unus spirator spiritus sancti, sed praetermittatur quia quaesitum fuit supra, distinctione 11.

Respondeo: Secundum omnes sunt unum principium et modum dicendi nota in scripto.

Ad primum in oppositum dicendum quod li ‚unum' dicit unitatem non essentiae nec personae sed notionis. Et quod obicitur in contrarium non valet quia licet paternitas et spiratio sint diversae notiones, sunt tamen unum unitate suppositi sive inquantum sunt in uno supposito, scilicet in patre sicut albedo et musica licet sint diversa accidentia inquantum tamen uniuntur in Sorte sunt

---

10 principium *om.* T 16 pluralitatem: pluritatem BF 26 *tr.* supra fuit B // supra *om.* T 32 et: in T 33 tamen *om.* T 37 praedicentur: praedicatur BF 41–2 inaequa-

---

6 Augustinus, De trin. 5, c. 14, n. 15 (PL 42,921).
8 Liber de Causis pr. 17 (ed. cit. 179).
13–7 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 29, p. 1, q. 2 (62ra).

unum in supposito. Praeterea si in aliquo determinato essent plures formae substantiales, dum tamen ordinarentur ad unam ultimam completivam, illud non diceretur diversa propter diversitatem illarum formarum, sed unum ab unitate formae ultimae et sic non oportet ut praedicentur plura, sed unum.

Ad aliud dicendum quod aliqui non concedunt quod pater et filius sint idem principium quamvis concedant quod sint unum principium eo quod pronomen certam significat personam. Sed satis potest sustineri quod sint idem principium quia 4. Physicorum dicit Philosophus quod triangulus aequilaterus et inaequalium laterum sunt eadem figura eo quod non differunt in eo quod sunt figura sed magis conveniunt, sic pater et filius quia conveniunt in eo quod est esse principium spiritus sancti sunt idem principium.

Et quod obicitur quod pronomen certam significat personam dicendum quod verum est de pronomine pronominaliter retento. Hic autem tenetur nominaliter quia nec tenetur relative nec demonstrative.

Ad ultimum dicendum quod nec sic nec sic, immo male dividis. Et si obiciatur quod de quolibet est affirmatio vel negatio vera, dicendum quod verum est de illo quod est unum numero, sed non de illo quod est unum aggregatione vel aliquo alio modo sicut patet de exercitu cuius media pars est armata et altera pars inermis. Non enim potest inferri de eo quod sit armatus vel non armatus. Similiter cum dicitur: Brunellus et soilis est unum animal quia conveniunt in animali, non potest inferri: ergo aut animal quod est brunellus aut animal quod non est brunellus quia ibi non est unitas numeralis. Sic dicendum est in proposito cum dicitur quod pater et filius sunt unum principium spiritus sancti quia li ‚principium' ibi non est unum numero. Ideo non potest inferri: Aut ergo sunt unum principum quod est pater etc.

---

lium: aequalium BT 42 laterum: figura *add.* T 46 tenetur: tenentur T 49 est *om.* BF 53 soilis *om.* BT(?) 55 unitas: veritas T 56 li: si T

---

41 Aristot., Phys. 4, c. 14 (224a4–6).

DISTINCTIO 30

Quaestio 1
Utrum aliquid dicatur de Deo ex tempore

Utrum aliquid dicatur de Deo ex tempore.

Videtur quod non: Falsa est propositio in qua praedicatur mutabile de immutabili, creatum de increato, temporale de aeterno quoniam istorum est maxima distantia, ergo etc.

Item omne praedicatum ponit rem suam circa subiectum. Sed nullum temporale potest poni circa Deum quia sic Deus esset mutabilis, ergo etc.

Item cum dicitur „Deus est creator" constat quod li ‚Deus' dicit quid aeternum, li ‚creator' ergo dicit quid aeternum et tunc Deus ab aeterno creat, aut quid temporale et tunc est falsa quia temporale non praedicatur ab aeterno.

Item li ‚creator' praedicatur de Deo, aut ergo contingenter et tunc aliquid contingeret Deo quod est impossibile, aut necessario et tunc dicitur creator de Deo ab aeterno quia quicquid de Deo necessario dicitur ab aeterno dicitur.

Respondeo: Quattuor modis invenitur aliquid praedicari de altero: Per essentiam ut cum dicitur „homo est animal", per inhaerentiam ut „homo est albus" et his duobus modis nihil praedicatur de Deo ex tempore nisi mediante natura assumpta. Tertio per causam ut cum dicitur „dies est latio solis super terram" et sic potest incipere praedicari aliquid de altero sine subiecti mutatione sicut sol de non illuminante fit illuminans sine sui mutatione et sic dicitur „Deus patientia mea". Quarto modo dicitur aliquid de aliquo per respectum et habitudinem sicut cum dicitur „Caesar est laudatus" vel „iste est mihi dexter" et sic etiam potest aliquid incipere praedicari de altero sine subiecti mutatione et sic dicitur „dominus Deus creator". Istis autem duobus modis potest aliquid praedicari de Deo ex tempore quia talia praedicata includunt intellectum essentiae et simul cum hoc effectum aliquem seu respectum et dicuntur huiusmodi praedicata tem-

---

9 creatum: dici *add.* T 14 ergo: igitur T 23 *tr.* aliquid incipere praedicari T // *tr.* aliquid praedicari F 26–7 *tr.* etiam *p.* potest T 34 in: etiam(?) T 35 a . . . erit: appa-

---

8–10 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 30, q. 1 (88ra).

11–2 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 30, q. 1, a. 1. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 30, p. 1, q. 1 (62va).

16–8 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 30, q. 1, a. 1. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 30, p. 1, q. 1 (62va).

19–37 Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 30, q. 1, a. 1. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 30, p. 1, q. 1, resp. (62va). John Peckham, In Sent. 1, d. 30, q. 1, resp. (88rb).

poralia quia includunt aliquid temporale vel respectum ad ipsum. Talis enim copulatio dicitur temporalis tota quia quamvis aeternum non sit temporale, tamen habet assistentiam ad rem temporalem et ideo totum iudicatur temporale sicut propositio copulativa in qua copulatur contingens necessario est tota contingens cuius exemplum est, si fiat vas ex luto et ferro a pari erit fragile ac si esset totum ex luto. Non est enim fortis adhaerentia luti ad ferrum quia adhaeret ei secundum modum suum. Nota tamen quod ille respectus connotatus in istis nominibus dictis de Deo ex tempore non ponit aliquid in Deo secundum rem, sed tantum secundum dici et rationem, sed in creatura ponitur verus respectus et vera relatio sicut distinguit Philosophus quod quaedam dicuntur relativa per mutuam dependentiam utriusque ad alterum ut duplum ad dimidium et e converso et secundum hoc in duobus extremis sunt duae relationes numero differentes, quaedam autem tantum dicuntur relativa propter dependentiam unius ad alterum et tunc extrema non sunt proprie relativa ad invicem sicut est de scientia et scibili, mensura et mensurato et huiusmodi dicuntur ad invicem unica relatione secundum rem quae tamen diversis nominibus nominatur secundum quod unum extremorum refertur ad alterum per eam et secundum quod e converso. Tales autem sunt omnes relationes secundum quas Deus dicitur ad creaturas.

Ad primum dicendum quod temporale seu mutabile dicitur dupliciter, vel quia ipsum, id est totum signatum, est temporale vel quia includit respectum ad temporale. Temporale primo modo non dicitur de Deo nisi per unionem, secundo modo potest dici de Deo. Vel aliter potest dici: Cum dicitur „falsa est propositio" etc., verum est loquendo de praedicatione per essentiam vel inhaerentiam, sed non est verum de praedicatione per causam vel respectum vel habitudinem.

Ad secundum dicendum quod praedicatio per essentiam vel inhaerentiam ponit rem suam circa subiectum secundum rem, sed praedicatio tertio et quarto modo secundum modum significandi tantum. Vel dicendum quod duplex est subiectum, vel reale ut cum dicitur „homo est albus" et in talibus verum est, vel locutionis ut „Caesar laudatur" et in talibus non habet veritatem nisi secundum rationem intelligendi.

Ad tertium dicendum quod nec sic nec sic simpliciter, sed ibi per le ‚creator' praedicatur aeternum temporaliter relatum. Vel dicendum quod insufficiens est divisio quia tam aeternum quam temporale dicunt quid, creator ad aliquid. Unde non praedicatur ibi quid, sed ad aliquid, scilicet aeternum temporaliter relatum.

---

reret T 37 *tr.* suum modum T // ille: iste T // connotatus: connotatur T 39 *tr.* secundum dici tantum T 40 vera *om.* T // relatio: pura *add.* T // relativa: relativae B, relatio F 43 tantum *om.* BF // relativa *corr.*, relative(?) *codd.* // unius: tantum *add.* BF 44 *tr.* proprie *p.* extrema B, *om.* F 47 per eam *om.* T 48 *tr.* dicitur Deus T 58 ut *om.* T

---

40 Aristot., Met. 5, c. 15 (1020b26–1021b11).

Ad ultimum dicendum quod li ‚creator' duo includit in se, unum aeternum, scilicet divinam voluntatem qua ab aeterno voluit creaturam producere ex tempore et ratione istius praedicatur necessario, aliquid temporale, scilicet productionem creaturae et ratione istius praedicatur contingenter quae contingentia in creatura ponitur, non in Deo.

Contra solutionem paenultimi argumenti obiciunt quidam sic: Si haec est vera: „Temporale est aeternum aliquo sensu", ergo et eius conversa, scilicet „aeternum est temporale, ergo Deus est temporalis."

Respondeo: Dicendum quod haec vera: „Aeternum est temporale sensu praedicto", sed non sequitur „ergo Deus est temporalis immo Deus est aliquid temporale" et est in argumento fallacia accidentis propter diversum modum determinandi.

In ista quaestione sunt multa de Iohanne.

---

63 tam: tamen T // quam: et T 67–8 scilicet . . . creaturae *om.* T 71 et *om.* BF

70–6 John Peckham, In Sent. 1, d. 30, q. 1, ad 2. (88va).

Quaestio 2
Utrum illa quae dicuntur de Deo ex tempore dicantur de eo per se vel per accidens

Utrum illa quae dicuntur de Deo ex tempore dicantur de eo per se vel per accidens.

Videtur quod per accidens quia dicit Augustinus, 5. De trinitate c. 19 et habetur in littera, quod Deus esset dominus hominis ex tempore accidit ei.

Item accidens est quod adest et abest praeter subiecti corruptionem. Sed omnia de Deo dicta temporaliter sunt huiusmodi, ergo etc.

Item quando aliquid temporale praedicatur de Deo, aut praedicatur per se aut per accidens. Sed non per se constat quia tunc semper praedicatur, ergo per accidens.

Contra: Augustinus, De trinitate: Nihil de Deo dicitur secundum accidens.

Item omne accidens reducitur ad per se. Quaere in scripto.

Respondeo: Secundum Themistium, Super 1. Posteriorum: Aliquid dicitur praedicari per accidens quattuor modis, aut quia praedicatur per aliud ut cum dicitur: „Vitis est alba" quia racemi sunt albi et istud dividitur contra per se, aut quia subiectum non cadit in definitione praedicati nec e converso ut cum dicitur: „Homo est albus", neutrum vero cadit in definitione alterius et hoc dividitur contra primo, aut quia accidens praedicatur de accidente quando aggregantur in uno subiecto ut cum dicitur: „Musicum est album", aut quia praedicatur subiectum de accidente ut cum dicitur: „Album est lignum" et isti duo ultimi modi dividuntur contra secundum se. Primus modus et tertius praedicandi per accidens non sunt in divinis, sed secundus et quartus possunt ibi esse. Secundus autem modus qui dividitur contra primo est in divinis cum dicitur „Deus generat". Generare enim primo convenit patri, unde Deus generat non inquantum Deus, sed inquantum pater. Quartus modus similiter qui est quando subiectum praedicatur de accidente bene invenitur in divinis non quod ibi sit accidens proprie, sed quia ibi praedicatur subiectum de eo quod habet modum accidentis

---

15 *tr.* dicitur *p.* accidens BF 18 per[1]: secundum T 19 istud: illud T 21–2 dividitur: dicuntur T 25 modus . . . tertius: et secundus modus T 26 sunt: est T 41 ipsas *om.*

---

8 Augustinus, De trin. 5, c. 16, n. 17 (PL 42,922).
8–16 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 30, q. 2 (88vb).
15 Ibidem.
16 Aristot., Phys. 2, c. 6 (198a7s).
17 Themistius, In Anal. Post. Arist. 1, c. 35 (ed. cit. 9r–v).

ut cum dicitur „Generans est pater" et huiusmodi. Et si obiciatur quod cum dicitur „Deus est dominus", „Deus est creator" est ibi praedicatio secundum accidens, dicendum quod non est verum quia in definitione creatoris ponitur ‚Deus' et in definitione domini similiter prout loquimur hic de domino et ideo quantum ad hoc est ibi praedicatio per se et non per accidens. Sciendum tamen est quod in istis nominibus duo importantur, scilicet habitudines et illud super quod fundantur huiusmodi habitudinum rationes, scilicet substantia, virtus et operatio. Si ergo considerentur quantum ad illud super quod fundantur, constat quod per se dicuntur et ab aeterno quia substantia, virtus et operatio per se dicuntur de Deo et ab aeterno. Si autem considerantur quantum ad ipsas habitudines, dicuntur per accidens et ex tempore. Sed nota quod accidens dicitur duobus modis, aut secundum quod nominat naturam quandam condivisam substantiae et sic in Deo non est accidens secundum Augustinum, 5. De trinitate, aut secundum quod nominat aliquid per aliud sicut „album aedificat" et sic per accidens convenit Deo referri ad aliud extra se, non enim relative ad aliud extra nisi quia illud refertur ad ipsum. Cum igitur haec nomina dicta de Deo temporaliter, scilicet dominus, creator et huiusmodi importent duo sicut dictum est, scilicet habitudinem relationis et actionem divinam et actio divina de Deo per se dicitur, non per accidens, ipsa etiam habitudo sit in creatura secundum rem, ideo dici potest quod haec nomina de Deo praedicantur essentiali praedicatione, non accidentali.

Ad illud in oppositum dicendum quod Augustinus accipit accidens pro praedicari secundum quod frequenter accipitur in Topicis. Unde sensus est: „Accidit ei ex tempore ut sit dominus", id est esse dominum praedicatur de Deo ex tempore.

Ad secundum dicendum quod illa definitio datur de eo adesse et abesse per inhaerentiam et non de eo quod adest et abest per extrinsecam habitudinem. Sic autem est in proposito et ideo non valet.

Ad ultimum dicendum quod minor est falsa. Non enim sequitur quod illud quod praedicatur de aliquo per se semper praedicetur de eo, nam sanum et aegrum praedicantur per se de animali, non tamen aliquod animal semper est sanum vel semper est aegrum. Similiter rectum et curvum per se praedicantur de linea, non tamen sequitur quod alterum semper praedicetur de ea. Unde illa regula Philosophi „quando aliquid inest per se alicui, semper inest" intelligitur

T 47 igitur: ergo(?) T // *tr.* de Deo dicta T 50 *tr.* sit *p.* creatura BF 57 eo: esse T 59 et *om.* BF 66–7 unde . . . oppositum *om. (hom.)* T

44 Cf. 8.
54 Cf. Aristot., Top. 4, c. 1 (120b17) et passim.
55 Cf. 8.
65 Aristot., Met. 5, c. 30 (1025a33).

sub disiunctione in comparatione ad suum oppositum, unde quia sanum per se inest animali, semper inest ei vel suum oppositum.

Et quod sic intelligatur patet per verba Philosophi ibidem.

Iuxta hoc quaeritur utrum haec nomina principaliter significent relationem et connotent essentiam vel e converso.

Videtur secundum Augustinum, libro De trinitate 7., c. 2, quod principaliter significant et connotant essentiam.

---

71 Augustinus, De trin. 7, c. 2, n. 3 (PL 42,936).

Quaestio 3
Utrum ista quae dicuntur de Deo ex tempore per comparationem ad creaturas dicant relationem quae vere sit in Deo

Utrum ista quae dicuntur de Deo ex tempore per comparationem ad creaturas dicant relationem quae vere sit in Deo.

Videtur quod sic: Secundum primam speciem relationis et quae sunt relativa secundum esse nihil dicitur ad aliquid quin illud dicatur ad ipsum. Hoc enim pertinet ad relativa secundum dici. Sed ‚dominus', ‚creator' et huiusmodi dicunt relationem primae speciei, ergo relatio est in Deo significata per nomina haec.

Item quamvis nullo adveniente Petro potest Petrus dexter fieri Roberto, tamen ratio dextrarietatis est in Petro cum est ei dexter quia esse dexter erat aptus ad hoc. Ergo a simili quamvis Deus nullo sibi adveniente vel in nullo mutatus sit factus dominus, tamen relatio domini est in ipso.

Item si relatio importata per hoc nomen ‚dominus' est in creatura, ergo denominat creaturam, ergo creatura dominatur sibi et sibi praeponeretur cum sit relatio superpositionis. Hoc autem falsum, ergo ipsa relatio est in Deo.

Item sicut pater se ipso generat, ita se ipso creat. Sed relatio fundata super actum generationis vere est in generante, ergo relatio fundata super actum creationis vere est in creante.

Item secundum Philosophum et Commentatorem, Super 5. Metaphysicae c. De relatione: Quaedam sunt relativa essentialiter quia relatio intrat substantiam utriusque extremi ut duplum et dimidium, quaedam sunt relativa per accidens quia relatio intrat alterum extremum tantum ut scibile et scientia. Scientia enim secundum esse refertur ad scibile et non e converso. Quando autem relatio fundatur super numerum vel super actionem, illa relativa dicuntur relativa essentialiter sive essentialia. Sed cum dico „Deus creat" relatio fundatur super actionem quae est creatio, ergo ista relativa sunt essentialia et si sic, relatio intrat utrumque extremum, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

---

7 dicant: dicunt T // sit: sint T 9 aliquid: aliud T 12 *tr.* fieri Petrus dexter T 13 ratio dextrarietatis: relatio dexteritatis B, relatio dextrae seitatis F 14 sibi *om.* T 16–7 denominat: denotat T 22 Super *om.* T 26 autem: vero T 33 tantum *om.* T 40 *tr.* est

---

8–15 John Peckham, In Sent. 1, d. 30, q. 3 (88vb) verbatim.
19–21 Ibid. (89ra) abbr.
23 Aristot., Met. 5, c. 15 (1020b26–1021a3). Averroes, In Met. 5, t. 20 (ed. cit. 128va–129vb).

Respondeo per Avicennam quod triplex est differentia relativorum. Quaedam enim sunt relativa tantum secundum rationem intelligendi, ubi in neutro est relatio nisi secundum intelligentiam vel quia non habet nisi unum extremum secundum rem. Exemplum primi est cum dicitur: „Hoc est postquam non fuit." Nulla enim colligatio est entis cum non ente secundum quod ipse dicit. Exemplum secundi est cum dicitur: „Idem est sibi idem." Alia sunt relativa, ubi relatio est in utroque extremo sicut est inter patrem et filium et in talibus numerantur relationes secundum numerum extremorum. Alia sunt relativa media, ubi relatio est in uno extremo tantum secundum rem, in altero secundum rationem sive modum intelligendi. Accipiendo relativa primo et secundo modo, Deus non refertur ad creaturas, sed tertio modo. Verus enim est respectus in creatura ad Deum et propter hoc Deus est significabilis relative ut relationis extremum.

Vel aliter dicendum quod duo sunt genera relativorum secundum Philosophum, 5. Metaphysicae. Quaedam referuntur ad invicem ita quod relatio intrat substantiam utriusque extremi sicut iam dictum est et inter talia est relatio essentialis sicut est inter patrem et filium et inter duplum et dimidium et in talibus relativis relatio vere est secundum esse in utroque extremo, quaedam autem referuntur ad invicem ita quod relatio intrat substantiam alterius extremi tantum ut patet de scientia et scibili et in talibus relativis relatio est in uno extremo vere et secundum esse, in alio autem secundum dici tantum. Loquendo autem hoc modo de relatione creator et creatura dicuntur relative ita quod illa relatio est vere in creatura secundum esse, in creatore autem secundum dici tantum et secundum rationem intelligendi. Et si obicitur quod talis intellectus est cassus et vanus cui nihil respondet in re, dicunt quidam quod aliquid respondet ei in re, sed illud reale est in creatura. Sed istud non videtur sufficere quia tunc sequeretur quod creatura posset dici sui creator. Ideo dicendum quod talis intellectus non est cassus et vanus quia aliquid respondet sibi in re a parte Dei, scilicet divina operatio sive divina voluntas supra quam divinam voluntatem sive actionem fundatur ille respectus ipsius intellectus sive ille modus intelligendi. Non enim oportet quod intellectui semper respondeat aliquid simile in re. Verbi gratia: Universali intellectui non respondet universale in re, sed particulare quia in re respondet ei humanitas in Sorte et Platone et sic de aliis, quae in eis aliquid

---

relatio T 41 relativa: plura T 43 est *om.* T // significabilis: singulariter FT 46 talia: alia FT 47 sicut: sic F, ut T 50–1 *tr.* secundum[1] *p.* extremo T 51 autem[1] *om.* T 52 *tr.* dicuntur *p.* relatione T 55 quidam: aliqui T 56 istud: illud T 57–8 *tr.* intellectus talis BF 58 *tr.* sibi respondet T 59 quam *om.* T 60 ille[1] *om.* T // ille[2] *om.* T 63 Sorte: Socrate T 67 capitur: capit T // sese: se T 68 Porphyrium: in *add.* T

---

32 Avicenna, Met. tr. 3, c. 10 (ed. cit. 173–183).

32–43 John Peckham, loc. cit. resp. (89ra–b) quasi verbatim. Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 30, q. 1, a. 4, resp.

45 Aristot., Met. 5, c. 15 (1020b26–1021a3).

particulare est, sicut non oportet quod isti respectui qui est in intellectu qui est modus intelligendi, respondeat verus respectus in Deo, sed ei respondet divina voluntas vel actio. Praeterea talis intellectus non est falsus quia non omnis intellectus qui ex subiectis rebus capitur aliter quam sese res habeant est falsus secundum Boethium in Commento super Porphyrium, c. De genere.

Ad primum dicendum quod relativa primae speciei in creaturis dicuntur secundum rem, in Deo autem non, cuius ratio est quia actiones creaturae sunt dependentes et in patientibus receptae sicut in subiectis et ideo veri respectus concomitantur huiusmodi actiones. Sed Dei actio est sua substantia a nullo dependens in extrinsecus non transiens essentialiter, sed efficaciter tantum, et ideo ipsam nulla relatio concomitatur nisi in effectu qui producitur.

Ad secundum dicendum quod re vera relatio dextrarietatis est in dextro quia ante quam esset dexter habebat ex situ suo habitualem aspectum ad alia sibi coordinabilia et dextrum erat actualiter etiam in loco quo ponitur illud cui fit dextrum. Eadem insuper relatione est dextrum loco et illi quod incipit esse in loco. Unde relatio dextrarietatis non incipit esse in eo simpliciter, sed ad hoc, in Deo vero qui nullo situ concluditur, nullo respectu suspenditur vel protenditur, nulla relatio est ad extra habitualiter vel actualiter nisi secundum dici.

Ad tertium dicendum quod aliquid potest esse in aliquo non denominando illud in quo est, sed illud ad quod dicitur. Verbi gratia: Cum dicitur „Caesar laudatur" laus est in laudante, non in Caesare laudato et tamen denominat laudatum, non laudantem. Item actio est in passo et tamen denominat agens. Item cum dicitur „aliquis potest vinci" potentia denominat vincendum et tamen est in vincente sicut dicit Anselmus. Praeterea dicitur quod unica relatio est qua refertur creatura et creator et quod nihil aliud est creatorem superponi quam creaturam subici. Unde dicuntur quaedam relative secundum mutuam relationem ut pater et filius, quaedam secundum alterum tantum ut scientia et scibile et sic dicunt esse in proposito.

Ad quartum dicendum quod non est simile quia paternitas fundatur tantum super actum generationis quae est tantum in Deo. Sed relatio quae consequitur creationem non tantum fundatur super actionem quia quod est ibi actionis est aeternum, sed magis super inceptionem creaturae.

---

72 concomitantur: communicantur T 73 extrinsecus: extrinsecum BF 74 concomitatur: communicatur T 75 dextrarietatis: dextreitatis B, dextereitatis F 79 incipit: incepit BF // eo: ipso BF 81 ad *om.* T 87 *tr.* est relatio T 94 creationem: creationi BF

---

68 Boethius, Comm. in Porph. 2, c. De genere (PL 64,96) ad sensum.
69–81 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 30, q. 3 (89rb).
87 Cf. Anselmus, Prosl. c. 7 (ed. cit. 105).
92–5 John Peckham, loc. cit. ad sensum.

Ad ultimum dicendum quod duplex est actio, est quaedam actio per motum et relatio fundata super talem actionem est vera relatio quae intrat substantiam utriusque extremi, et est quaedam actio quae non est per motum et relatio fundata super talem actionem non intrat substantiam utriusque extremi, et talis est actio divina quia Deus agit sine sui motu et mutatione.

In ista quaestione sunt aliqua secundum Iohannem, aliqua secundum Thomam, aliqua secundum Bonaventuram.

---

100 sui: suo T 101–2 aliqua² . . . Thomam *om.* T 102 Bonaventuram (?): .g.(?) T

Quaestio 4
Utrum creatura se ipsa referatur ad Deum sive sit sua relatio

Utrum creatura se ipsa referatur ad Deum sive sit sua relatio.

Propter verba Magistri in principio 30. distinctionis videtur quod sic quia si creatura non est sua relatio, removeatur per intellectum et tunc quaero de hoc quod remanet. Constat quod est creatura, ergo adhuc refertur ad Deum et similiter abstrahatur per intellectum et quaeratur de residuo utrum sit creatura vel non. Et sic idem quod prius et erit abire in infinitum vel oportet dare quod ipsa relatio sit essentia ipsius creaturae.

Item ipsa relatio qua refertur lapis ad Deum, si non est lapis nec Deus, ergo creatura alia. Si alia, ergo refertur ad Deum et erit similiter abire in infinitum.

Item forma substantialis est creatura simplex. Aut ergo refertur se ipsa et tunc habeo propositum, aut alia relatione quae est accidens et tunc accidens est in re simplici quod est impossibile.

Item secundum Philosophum, 2. Physicorum, materia est de capitulo relationis quia secundum Commentatorem dependentiam dicit ad formam. Sed aeque essentialem dependentiam habet omnis creatura ad Deum sicut materia ad formam, ergo etc.

Contra: Si essentia creaturae est sua relatio, ergo relatio indicat essentiam quod est contra Augustinum, 5. De trinitate c. 9: „Quod autem relative" inquit „dicitur, non indicat essentiam."

Item ibidem dicit quod omne quod relative dicitur est aliquid excepto eo quod relative dicitur, ergo in omni substantia relata ab illo quod relative dicitur est aliud ipsa relatio.

Item supponamus per impossibile Deum non esse et manere creaturam sicut ponit Boethius in epistula De bono ad Ioannem Diaconum. Dicit enim quod si non esset summum bonum, remanerent multa alia bona. Tunc peribit relatio et remanebit essentia creaturae, ergo non sunt id ipsum. Si dicas quod positio est impossibilis: 7. Topicorum dicitur quod posito aliquo sive vero sive falso nihil

---

10 et²: sic *add.* T // dare *om.* T 11 ipsa *om.* T 14 simplex *om.* T 28 ponit: positus T

---

5 Ad istam quaest. cf. Bonaventura, In Sent. 1, d. 39, dub. IV (Op. 1, 528).
6 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 30, c. 1, 1. (ed. cit. 220).
17 Aristot., Phys. 2, c. 2 (194b8s). Averroes, In Phys. Arist. 2, t. 26 (58vb K).
22 Augustinus, De trin. 5, c. 7, n. 8 (PL 42,916).
28 Boethius, Ep. ad Joannem Diac. (PL 64, 1311 D).
31 Aristot., Top. 7, c. 1 (152b21–4).

enim differt si alterum interimitur, alterum vero non, palam autem non idem, ergo potest poni.

Item secundum Philosophum: In ad aliquid non est motus, sed in creatura est vere motus, ergo etc.

Item Commentator, Super 11. et Avicenna dicunt quod relatio inter omnia praedicamenta minus habet de esse. Unde quidam existimaverunt relationem de intentionibus secundis. Sed inter praedicamenta substantia multum habet de esse, ergo etc.

Respondeo: Quidam dicunt quod idem est creatura et sua relatio ad creatorem quia creatura debet totum suum esse et totaliter creatori, ideo se ipsa tota dependet. Aliorum opinio est quod non sunt idem. Licet enim ipsa relatio fundetur super ipsam essentiam, non tamen est id ipsum sicut relatio diversitatis duarum naturarum non est earum essentia. Quod patet quia potest destrui relatio diversitatis manentibus illis naturis sive manente subiecto.

Sustinendo primam opinionem dicendum quod talis relatio est substantia rei, non tamen indicat essentiam. Aliud enim est indicare essentiam, aliud esse essentia sicut videmus in divinis operibus et relationibus quae sunt essentia divina et tamen non indicant essentiam.

Ad secundum dicendum quod verbum Augustini intelligendum est de relativis quae non sunt ipsae relationes quia secundum Avicennam in Metaphysica sua, tractatu 3., relationes se ipsis referuntur, non per relationes alias. Unde pater per paternitatem refertur ad filium, sed paternitas refertur se ipsa vel ad patrem si pater est suum correlativum ut dicatur „paternitas patris paternitas" vel ad filiationem si filiatio est eius correlatum.

Ad tertium dicendum quod posito Deum non esse non solum perit relatio sed essentia creaturae, et quod obicitur de Boethio quod loquitur de permanentia non secundum veritatem sed secundum cogitationem sive imaginationem tantum.

Ad quartum dicendum quod quamvis in relatione non sit motus, tamen bene est motus in eo quod est id ipsum quod sua relatio, non tamen quatenus consideratur sub tali habitudine, scilicet relationis.

Ad aliud dicendum quod relatio qua creatura refertur ad aliam creaturam minimum habet de esse, sed non relatio qua creatura refertur ad creatorem quia creatura tanto magis habet de esse quanto magis refertur et inclinatur ad suum creatorem.

---

42 enim *om.* T 65 *tr.* de esse habet BF // ad: in T 70 venit: evenit T 71–2 Prae-

---

34 Aristot., Phys. 5, c. 2 (225b11).
36 Avicenna, Met. tr. 3, c. 10 (ed. cit. 176). Averroes, In Met. 12, t. 19 (ed. cit. 306ra B).
52 Avicenna, Met. tr. 3, c. 10 (ed. cit. 180).

Sustinendo aliam opinionem cui videtur consentire Magister dicendum ad primum in oppositum quod ista infinitas non venit a parte relationis, sed quia separata illa relatione per intellectum adhuc remanerent extrema actu, quamdiu manent semper referuntur. Unde illa infinitas magis venit ex parte extremorum quae simul esse non possunt quando referantur ad invicem. Unde in Praedicamentis dicit Philosophus, c. De ad aliquid, quod si aliquod relativum bene assignatur ad id ad quod dicitur omnibus aliis circumscriptis quaecumque accidentia sint relicto illo uno solo ad quod assignatum est, semper ad illud dicetur. Et hoc patet manifeste in aliis relativis ut duplum et dimidium et dominus et servus. Quamdiu enim manent talia extrema actu, impossibile est ea non relative dici. Unde patet quod positio alia in argumento petit contraria in eo quod petit amoveri relationem et manere correlatum.

Ad secundum bene concedo quod ipsa relatio se ipsa refertur sicut dicit Avicenna, non tamen sequitur quod ita sit in substantia sicut patet: Pater paternitate refertur, sed non sequitur quod paternitas alia relatione referatur.

Ad tertium dicendum quod forma substantialis refertur relatione quae est accidentis. Et quod obicitur quod accidens non potest esse in forma simplici, dicendum secundum Boethium, De trinitate, quod forma simplex per se non suscipit aliquod accidens, sed ipsa existens in materia bene suscipit accidentia sicut ipse exemplificat de habitudine et patet de linea et superficie. Nam superficiei potest accidere albedo et lineae curvitas vel rectitudo.

Hic deficit solutio ultimi argumenti. Supple solutionem!

---

dicamentis: praedictis BF 74 illud: ipsum BF 77 quod[1] *om.* B, illa F 78 manere: remanere T

---

67 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 30, c. 1, 7. (ed. cit. 222).
72 Aristot., Cat. c. 7 (7a31–4).
80 Cf. 52.
84 Boethius, De trin. c. 2 (PL 64,1250 D).

DISTINCTIO 31

Quaestio 1
Utrum aequale dicatur in divinis privative vel positive

Utrum aequale dicatur in divinis privative vel positive.

Videtur quod privative etiam in creaturis: Euclides inter communes animi conceptiones ponit istam, scilicet quod res aequales sunt quae sibi superpositae non excedunt nec exceduntur. Sed haec definitio per privationem datur, ergo etc.

Item ubi est aequale positive, ibi est commensuratum et conterminatum. Sed nihil tale est in divinis, ergo etc.

Contra: Augustinus, De quantitate animae: „Nullus est homo sensu praeditus cui non in re videatur quod aequalitas in re praeponatur inaequalitati." Sed non in re praeponeretur nisi diceret aliquid positionis, ergo etc.

Respondeo: Quidam dicunt quod aequalitas est relatio fundata super unitatem quantitatis in creaturis, in divinis autem fundatur super unitatem essentiae prout significatur nomine quantitatis virtualis. Unde aequalitas in creaturis non est ipsa quantitas aequalium sed ipsa relatio consequens, similiter et similitudo. In divinis autem nihil consequitur unitatem essentiae quia nec relatio essentialis nec personalis, et ideo dicunt quod relatio nihil ponit et huius opinionis dicitur fuisse Magister. Haec autem opinio non videtur vera quia aequalitas dicit unum in quantitate sicut similitudo unum in qualitate. Sed constat quod unum sive unitas dicitur positive in divinis, ergo necessario aequale dicitur positive. Unde dicendum quod aequalitas dicitur positive in divinis.

Ad primum ergo dicendum quod affirmationes quandoque notificantur per privationes, unde corporeum notificatur per incorporeum et mortale per immortale et sic est in proposito.

---

12 conterminatum: continuatum BF 16 in re *om. (spatium)* T 28 corporeum . . . incorporeum: corporea notificantur per incorporea T 34 nec[1]: non T

---

8 Euclides, Elementa 1, c. De animi conc. 8 (ed. cit. 3).
8–13 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 31, p. 1, q. 1 (63rb). John Peckham, In Sent. 1, d. 31, q. 1 (89vb).
14 Augustinus, De quant. animae c. 9, n. 15 (PL 32,1044).
17–23 Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 31, q. 1, a. 1, sol. Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 31, q. 1, resp. (89vb).
23–6 Bonaventura, In Sent. 1, d. 31, a. 1, q. 1, resp.

30 Ad aliud dicendum secundum Commentatorem, De caelo et mundo, quod si essent duo tempora infinita, essent aequalia. Unde commensuratio non est de essentia aequalis sed ei accidit. Similiter nec conterminatio. Unde licet finiti ad infinitum non sit commensuratio, tamen bene potest esse infiniti ad infinitum quia unum alterum nec excedit nec exceditur.

---

30 Averroes, De coelo et mundo 2, t. 38 (ed. cit. 122ra C).

Quaestio 2
Utrum pater et filius possint dici unus aequalis et unus similis

Utrum pater et filius possint dici unus aequalis et unus similis.

Videtur quod sic quia eadem deitate sunt Deus et sunt unus Deus, ergo quia eadem aequalitate sunt aequales et similitudine similes, sunt unus aequalis et unus similis. Minor patet per Boethium in Arithmetica: Omnium aequalium est una aequalitas.

Item Augustinus, 5. De trinitate: „Cum duo se diligunt in utroque eadem amicitia est."

Contra: Sunt duo denominati, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod non possunt dici unus aequalis nec unus similis.

Ad argumentum dicendum quod non est simile duplici ratione quia Deus dicitur per modum substantivi et per se stantis, aequale autem per modum adiectivi et inhaerentis. Item quia sunt relativa aequiparantiae quae de intellectu suo includunt aliquam diversitatem.

De quaestione qua quaeritur utrum aequale et simile dicantur secundum relationem vel substantiam nota in scripto.

---

5 possint: possunt T 15 et *om.* T

---

8 Boethius, Arithmetica 1, c. 21 (PL 63,1099 C).
10 Augustinus, De trin. 5, c. 6, n. 7 (PL 42,915).

Quaestio 3
Utrum imago proprie conveniat filio

Utrum imago proprie conveniat filio.

Videtur quod sic: Augustinus, 6. De trinitate c. 2: Solus filius est imago patris.

Item genitus est imago gignentis, donum non est imago dantis. Sed filius est genitus, spiritus sanctus est donum, ergo solus filius debet dici imago patris.

Contra: Damascenus libro 1., c. 13: Imago patris est filius, imago filii est spiritus sanctus.

Item Augustinus, 83 Quaestionum qu. 74: Imago est expressa similitudo. Sed spiritus sanctus aeque est expressa similitudo sicut et filius, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod proprie accipiendo imaginem secundum illud cuius generatio est ad alterius imaginem, sicut dicit Philosophus 6. Topicorum, solus filius in divinis est imago. Sed huius ratio assignatur diversa a diversis. Richardus, 6. De trinitate c. 11, huius rationem assignans dicit quod imago secundum consuetudinem humanam attenditur penes extrinseca et non intrinseca et secundum ipsum similiter est in divinis et vocat extrinsecam in divinis habitudinem personae ad personam. Quia igitur filius eodem modo se habet ad personam spiritus sancti sicut et pater largiendo ei plenitudinem divinitatis, spiritus autem sanctus non quia aliam personam non producit, ideo filius est imago patris, non spiritus sanctus. Haec autem ratio non videtur sufficiens quia ponatur quod filius non produceret spiritum sanctum sicut ponunt Graeci, adhuc solus filius esset imago, non spiritus sanctus. Ideo dicunt alii quod ratio huius est quia illud quod procedit ab uno tantum expressius et perfectius potest repraesentare illius similitudinem a quo procedit quam illud quod procedit a duobus possit repraesentare similitudinem illorum duorum. Et quia expressior repraesentatio similitudinis eius a quo est emanatio facit rationem imaginis, cum imago secundum Augustinum sit expressa similitudo, ideo filius est imago patris

---

5 conveniat: convenit T 19 vocat: notat BT, vel vocat *(mg.)* BT 21 divinitatis: deitatis T 24 quod: quia BF 35 dicendum: est *add.* T 39 15: 3 B, 4 F

---

6 Augustinus, De trin. 6, c. 2 (PL 42,925).
10 Johannes Dam., De fide Orth. c. 13, n. 13 (ed. cit. 61).
12 Augustinus, 83 Quaest. q. 74 (PL 40,86).
15 Aristot., Top. 6, c. 2 (140a14s).
17 Richardus a St.o Victore, De trin. 6, c. 11 (PL 196,975D–976A).
30 Cf. 12.

quia procedit ab illo, spiritus sanctus non est imago patris nec filii quia procedit ab utroque. Haec autem ratio non sufficit adhuc quia ponatur sicut dicunt Graeci quod spiritus sanctus procederet a solo patre sicut filius, non tamen esset patris imago, sed filius tantum.

Ideo dicendum quod ratio huius est quia filius procedit per modum naturae, spiritus sanctus per modum voluntatis et quia natura magis exprimit similitudinem producentis in producto quam voluntas, ideo filius magis dicitur imago quam spiritus sanctus. Potest etiam alia ratio assignari et accipitur ab Augustino, 15. De trinitate c. ultimo, ubi dicit quod filius procedit per modum verbi, spiritus sanctus per modum amoris et quia in mente creata verbum est imago genita ex scientia memoriae et expressa in acie intellectus, amor non procedit per modum imaginis nec dicitur alicuius imago, ideo spiritus sanctus non potest dici imago sicut filius. Solutio ad obiecta patet per ea quae dicuntur in scripto.

35 Bonaventura, In Sent. 1, d. 31, p. 2, a. 1, q. 2, resp.
39 Augustinus, De trin. 15, c. 28, n. 51 (PL 42,1098).

Quaestio 4
Utrum aeternitas debeat appropriari patri

Utrum aeternitas debeat appropriari patri.

Videtur quod non: In symbolo Athanasii dicitur quod omnes personae coaeternae sunt, ergo etc.

Item infra, distinctione 34: Appropriatio est ad excludendum errorem. Sed magis potest errari circa aeternitatem filii quam patris sicut patet de Arrio, ergo magis debet appropriari filio.

Contra: Dionysius, 9. libro 20, De divinis nominibus: Esse immutabile proprium est aeternitatis et esse immutabile magis convenit patri.

Respondeo: Omnes causae appropriationis in divinis reducuntur ad duas quia aut sunt propter errorem tollendum ut potentia patri ne credatur impotens propter antiquitatem, sapientia filio ne credatur ignorans propter aetatem, aut propter assimilationem quam habet appropriabile cum appropriato alicuius personae, illius scilicet cui appropriatur ut aeternitas appropriatur patri propter similitudinem quam habet cum innascibilitate et hoc non dicitur quin aliae personae sint aeternae sicut et pater, sed quia aeternitas habet convenientiam maiorem cum proprio patris, id est cum innascibilitate, licet aeternitas et innascibilitas propriis rationibus differant quia aeternitas dicit privationem principii in duratione, innascibilitas originalis principii, conveniunt tamen in generali quia utrumque privat principium.

Ad primum dicendum quod quamvis omnes personae sint aeternae, tamen aeternitas magis convenit cum proprio patris sicut dictum est.

Ad secundum dicendum quod exclusio erroris non est causa huius appropriationis, sed maior convenientia cum proprio patris sicut dictum est.

---

5 *Om.* qq. 4,5,6 *usque ad* q. 7, *lin.* 44 F (*mg.* deficit, *infra:* hic deficiunt 3 quaestiones, scilicet utrum aeternitas approprietur patri et 2^{o} utrum species approprietur filio, 3^{o} et utrum usus approprietur spiritui sancto) 8 34: 38 B 13 reducuntur: deducuntur T 16 appropriato: proprio T 19–20 *tr.* maiorem habet convenientiam T 23 principium *corr.*, primum *codd.* 26–7 Ad . . . est *om. (hom.)* T

---

6 Athanasius, Symb., 1. form. (PG 28,1582 A).
8 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 34, c. 4 (ed. cit. 252s). Cf. infra d. 34, q. 4, resp.
11 Dionysius, De div. nom. c. 10 (PL 122,1164 B; PG 3,938 D).
19–23 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 31, q. 2, a. 1, sol.

Quaestio 5
Utrum species debeat appropriari filio

Utrum species debeat appropriari filio.

Videtur quod non quia aut accipit Hilarius ‚species' pro universali et talis non est ibi, aut pro forma vel substantiali et illa non appropriatur, vel accidentali et illa non est ibi, aut pro pulchritudine, sed contra: Secundum Dionysium, 4. De divinis nominibus, bonum et pulchrum idem. Sed bonum appropriatur spiritui sancto, ergo etc.

Contra: Species rei est imago eius sicut patet de specie coloris in oculo vel in intellectu. Sed filius est imago, ergo etc.

Respondeo: Species sumitur quadrupliciter. Uno modo idem est quod intentio communis praedicabilis de pluribus differentibus numero in eo quod quid est et talis species non appropriatur imagini sive filio quia in Deo non cadit universale nec particulare. Secundo modo species sumitur pro forma communi quae est pars vestigii ut cum dicitur „modus, species et ordo". Tertio modo pro pulchritudine, quarto modo pro rei similitudine generata in alio et his tribus modis potest appropriari species imagini. Si ergo accipiatur species primo istorum trium modorum, ratio appropriationis est hic. De ratione enim imaginis est quod imitetur formam imaginati, non materiam, et formae est repraesentare, non materiae. Unde si volo facere imaginem Caesaris, non est curandum in qua materia fiat, sive aurea sive cuprea sive lutea, dum tamen forma sit similis et lineamenta membrorum. Et ideo dicit Hilarius quod imago est species indifferens et ideo communiter forma appropriatur imagini. Si accipiatur secundo modo, scilicet pro pulchritudine, ratio appropriationis est duplex et prima est secundum quod probatur in Perspectiva, libro 7, c. 34: Inter omnes causas pulchritudinis proportionabilitas est praecipua. Unde ibi dicitur: „Cum videris formas pulchras de omnibus modis visibilium, invenies quod proportionabilitas facit pulchritudinem magis quam aliqua intentio alia per se vel alii coniuncta." Et secundum

---

6 species: speciem T 11 in^2 *om.* T 18 modo *om.* T 21–2 non^2 materiae: in memoria T 27 34: 38 B 32–3 proportionem: proportionalitatem B 33 *tr.* eius perfectio T

---

6 Hilarius, De trin. 2, n. 1 (PL 10,51 A).
9 Dionysius Ar., De div. nom. c. 4, n. 7 (PL 122,1132 B; PG 3,703 B).
11 Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 31, q. 2, a. 2.
13 Cf. ibid. resp.
27 Alhazen, Persp. 2, c. 59 (ed. cit. 65).
30–51 Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 31, q. 2, a. 1, sol.

Dionysium, De divinis nominibus 4, ad pulchritudinem concurrunt duo, consonantia et claritas. Vocat consonantiam quod auctor Perspectivae vocat proportionem. Pulchritudo non est nisi ex intentionibus particularibus et perfectio eius ex proportionabilitate et consonantia inter intentiones particulares. Philosophus, 4. Ethicorum, addit magnitudinem. Unde parvi homines non dicuntur pulchri. Ex his colligitur quod tria faciunt ad pulchritudinem: Proportio sive consonantia, claritas et magnitudo. Per haec tria convenit pulchritudo cum proprio filii. Per consonantiam sive proportionem convenit cum filio inquantum est imago et hoc tangit Augustinus in exponendo Hilarium. Dicit: „Ubi est tanta congruentia" etc. Per magnitudinem convenit ei inquantum filius est quia imago consistit in perfectione naturae. Ideo dicit Augustinus quod ibi est prima et summa vita. Per claritatem convenit ei inquantum est verbum quae quidem claritas irradians super omnia et in qua omnia resplendent est verbum perfectum. Praeterea ad faciendum hanc proportionem in qua maxime consistit pulchritudo, primo occurrit secunda persona quae est filius, non persona patris vel spiritus sancti quia tunc occurrit prima proportio cum ponitur secundum. Praeterea in filio est proportio sive consonantia ad patrem propter omnimodam aequalitatem ad se ipsum propter attributorum omnimodam identitatem, ad creaturam propter omnium rationum verissimam expressionem. Propter primum dicit ibi Augustinus „prima aequalitas", propter secundum „non est ibidem aliud", propter tertium „omnes unum sunt". Secunda ratio quare species prout accipitur pro pulchritudine appropriatur filio est quia filius duplici ratione pulcher est quia dicitur non pater de patre vel spiritu sancto, ad cuius declarationem notandum quod duplex est pulchritudo speculi, una est speculi in se, alia est in relatione ad speculatum. Tunc enim dicitur pulchrum speculum quando est pulchrum in se et rem verissime repraesentat. Similiter imago duplicem habet pulchritudinem, unam cum bene est formata in se et aliam cum propriissime repraesentat cuius est imago. Quod autem haec pulchritudo differat ab alia patet quia quamvis imago in se sit foeda, si tamen illud cuius est, repraesentat, dicitur pulchra et quia filius in se pulcher est sicut et pater et quia expressissime repraesentat patrem quod non facit alia persona, ideo est imago pulcherrima et sibi congruit appropriatio pulchritudinis. Notandum tamen quod illae duae pulchritudines

34 proportionabilitate: proportionalitate T 44 faciendum: fatendum B 45 persona[1] . . . magis *q.* 7, *lin.* 126 *adhibui cod.* F 4.729 *textum codicis* B *praebentem. In textu fotografico codicis* B *a me usitato duae paginae* (fol. 51v–52r) *desunt.* 49 rationum: rationem F4 50 ibidem: idem T 51 omnes: non F4 // quare: quia F4 52 est[1]: et T 54 alia: altera T 60–1 *tr.* patrem repraesentat T 62 illae: istae T 65 *tr.* rei

31 Cf. 9.
32 Cf. 27.
35 Aristot., Eth. Nic. 4, c. 7 (1123b7s).
39 Augustinus, De trin. 6, c. 10, n. 11 (PL 42,931).

differunt essentialiter in imagine creata, in imagine autem increata sunt id ipsum per essentiam, differentes tamen per rationem. Si accipitur species modo tertio, scilicet pro similitudine rei in alio existente per generationem, sic proprie convenit imagini quia filius est similitudo patris existens ab eo per generationem, non tamen in alio sicut species coloris in oculo, sed subsistens in se cum sit hypostasis perfecta.

Ad argumentum in oppositum dicendum quod quamvis forma et species idem sint secundum rem et subiectum, tamen significant aliud et aliud secundum rationem. Unde dicit Avicenna, 6. Naturalium, quod forma dicitur prout est in materia, species autem inquantum ordinatur ad innotescendum et quia imago est ad innotescendum, ideo species appropriatur, non forma.

Ad aliud dicendum quod licet pulchrum et bonum secundum rem idem sint et secundum subiectum, tamen differunt secundum rationem quia dicitur pulchrum per comparationem ad apprehensionem, bonum per comparationem ad finem.

---

similitudine T // existente *corr.*, existens *codd.* 70 sint: sunt T 75 subiectum: substantiam F4

---

71 Avicenna, De anima p. 1, c. 1 (ed. cit. 1 rb–va), (20).

Quaestio 6
Utrum usus debeat appropriari spiritui sancto

Utrum usus debeat appropriari spiritui sancto.

Et videtur quod non quia non est utendum nisi creatura, ergo etc.

Contra: Per caritatem recte utuntur in creaturis. Sed caritas appropriatur spiritui sancto, ergo etc.

Respondeo: Usus convenienter appropriatur spiritui sancto duplici ratione. Primo quia spiritus sanctus est donum, donum autem datur ut accipiens utatur eo pro voluntate sua. Datur enim ad hoc ut assumatur in facultatem voluntatis et hoc est uti. Secundo quia caritas quae spiritui sancto appropriatur facit nos recte uti creaturis.

Ad argumentum in contrarium dicendum quod si usus accipitur communiter prout uti est assumere aliquid in facultatem utentis referendo ad finem, sic non appropriatur spiritui sancto, si referendo ad causam, sic appropriatur quia causa omnis recti usus est caritas quae appropriatur spiritui sancto.

---

10 datur: dicitur F4 15 *tr.* est uti aliquid assumere F4

---

6 Bonaventura, In Sent. 1, d. 31, p. 2, a. 1, q. 3; Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 31, q. 2, a. 1; Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 31, q. 2, a. 3. Hic dependentia commentariorum potest verificari ut etiam alibi!

7 Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 31, q. 2, a. 3.

9–13 Ibid. resp.

Quaestio 7
De appropriatione unitatis, aequalitatis et concordiae

Contra appropriationem istam Augustini arguitur: Unum et ens convertuntur, ergo unitas et essentia. Sed essentia non appropriatur spiritui sancto, ergo nec unitas.

Item aequalitas est unitas in quantitate. Sed unitas appropriatur patri, ergo aequalitas, non ergo filio.

Item Eph. 2: „Ipse est pax nostra qui fecit utramque unum" dicitur de filio. Sed hoc facit concordia, ergo concordia appropriatur filio, non spiritui sancto.

Respondeo sicut in scripto.

Vel sic: Secundum Hilarium haec appropriatio manifestat propria personarum quantum ad ordinem. Unum enim est principium omnium numerorum et etiam in se ductum non producit a se diversum. Unitas etiam est prima omnium intentionum generalium, unde unitas dicit indivisionem rei in se sicut veritas dicit indivisionem a propria specie et sicut bonitas dicit indivisionem rei a suo complemento. Ex his omnibus patet quod unitas rationabiliter appropriatur patri, similiter aequalitas appropriatur filio convenienter vel quia nascitur ut aequalis sicut ut similis per modum naturae vel quia in ipso est prima aequalitas sicut prima pluralitas vel quia sicut aequalitas est prima proportionum sicut generatio filii prima productionum. Similiter spiritui sancto bene appropriatur concordia. In divinis enim triplex est concordia: Amoris essentialis et haec appropriatur spiritui sancto propter similitudinem cum suo proprio, amoris notionalis et haec propria est patris et filii, amoris personalis et haec est propria spiritus sancti. Item spiritus sanctus dicitur concordia quasi effective quia pater et filius concorditer se habent ipsum spirando.

Ad primum dicendum quod unitas quae appropriatur patri est unitas principii et haec unitas non est quae est essentia rei.

Ad illud de aequalitate dicendum quod aequalitas non est quantitas sed relatio consequens quantitatem. Ideo non oportet quod approprietur illi personae cui appropriatur unitas. Si obicias quod convenientia in forma magis dicitur

---

5 Augustini arguitur *coni.*, arguit *(mg.)* Augustinus F4, Augustinus T 14 *tr.* est enim F4
17 sicut: sic F4 35 Sed: secundum T // Augustinus: sed *add. s. l.* T 36 nisi *om.* F4

---

5 Augustinus, De doctr. Chr. 1, c. 5 (PL 34,21).
6 Aristot., Met. 4, c. 2 (1003b22–4).
10 Eph 2,14 (utramque: utraque V).
13–27 John Peckham, In Sent. 1, d. 31, q. 4 (90rb–va) quasi verbatim.

similitudo quam aequalitas et similiter generatio magis dicitur rei similis in natura quam aequalis, ergo similitudo debet appropriari filio, dicendum quod utrumque potest appropriari. Sed Augustinus magis posuit aequalitatem quia includit similitudinem et non e converso. Quantitas enim in divinis non est nisi quantitas virtutis et illa non est forma vel fundatur in forma et ita si sint aequalia aliqua, sunt similia, sed non convertitur quia aequalitas privat excessum, similitudo autem non. Nam duo alba quorum unum est albius reliquo dicuntur similia, sed non aequalia. Unde Augustinus, 83 Quaestionum qu. 74: Ubi aequalitas continuo est similitudo, sed non e converso.

Ad illud de pace dicendum quod Christus dicitur pax nostra prout dicit concordiam hominis ad Deum et sic convenit filio, sed prout pax dicit concordiam personae ad personam convenit spiritui sancto.

Iuxta hoc quaeritur de aliis appropriationibus quae assignantur a magistris.

Et primo de hac: Potentia, sapientia, bonitas, contra quam sic arguitur: Hugo in Sententiis: „Voluntas movet, sapientia disponit, potentia operatur." Ergo secundum rationem operandi potentia est ultima, non igitur patri debet appropriari.

Item Cor. 2: Christum dicimus Dei virtutem et Dei sapientiam. Sed virtus est idem quod potentia, ergo potentia debet appropriari filio.

Item quicquid potest Deus scit et non convertitur, ergo secundum rationem intelligendi prior est scientia quam potentia, ergo debet appropriari patri qui est principium omnium.

Secundo quaeritur de hac: Ratio efficiendi, ratio exemplandi, ratio finiendi, contra quam sic arguitur, quoniam sicut omnia exeunt ab uno principio, sic in id ipsum reducuntur ut in finem et principium et finis in quadam oppositione se respiciunt, ergo sicut pater est principium egressus per appropriationem, sic est ut videtur ratio, regressus et finis per consequens.

Item exemplar dicit causam in habitu, memoria similiter dicit actum primum sive habitudinem, ergo cum pater se habeat ad modum memoriae, videtur quod ratio exemplaris magis ei approprietur quam filio.

Item voluntas sola facit agentem agere in effectu, ergo illi personae debet appropriari potentia efficiendi cui appropriatur voluntas.

Tertio quaeritur de hac: Unitas, veritas, bonitas, contra quam arguitur sic: Bonum est diffusivum sui ipsius. Ratio boni est ratio communicandi. Sed pater multiplicius se communicat, ergo magis convenit ei ratio boni.

---

45 *Cont.* F (*v. supra q.* 4, *lin.* 5) 46 quam: quem T 48 igitur: ergo T 50–1 *tr.* idem est T 62 approprietur: appropriatur T // filio: filius T 66 *tr.* sui ipsius (*om.* F)

---

40 Augustinus, 83 Quaest., q. 74 (PL 40,85).
45–173 John Peckham, loc. cit. q. 5 (90vb) verbatim.
47 Hugo a St.o Victore, De sacr. 1, p. 2, c. 6 (PL 176,208).
50 1 Cor 1,24.

Item veritas est indivisio entis et eius in quo est. Cui ergo appropriatur indivisio sive unitas, ei debet appropriari veritas. Sed hic est pater, ergo etc.

Quarto quaeritur de hac: Memoria, intelligentia, voluntas, contra quam arguitur sic: Secundum Philosophum scimus multa, intelligimus unum solum, et accipit scientiam pro habitu memoriae, ergo intelligentia magis convenit cum unitate quam memoria, ergo cui appropriatur unitas debet appropriari intelligentia, scilicet patri.

Item Augustinus, De trinitate: „Partum mentis praecedit appetitus", ergo actus voluntatis prior est quam intelligentia, ergo primae personae debet appropriari, scilicet patri.

Quinto quaeritur de hac quam ponit Apostolus: „Ex ipso, per ipsum et in ipso", contra quam arguitur sic per Ambrosium dicentem in libro De spiritu sancto: „Haec tria ‚per ipsum, in ipso, ex ipso' sunt omnia unum esse sibi dicente, eandem vim habent omnia", hoc et unum ex his intelligitur.

Ad quaestionem primam respondeo: Appropriatio potentiae, sapientiae, bonitatis Augustini est et ponitur infra distinctione 34. et attribuitur patri potentia ne videatur impotens et antiquitate deficiens sicut inter homines invenitur, filio sapientia ne quasi minor videatur deficere sapientia, spiritui sancto bonitas, ne in rumorem et impetum quemdam sonare videatur.

Aliam rationem huius appropriationis ponit Richardus, 6. De trinitate 15: „Potentia" inquit „esse potest ubi nulla est sapientia ut in omnibus agentibus secundum naturam, sed ubicumque est sapientia, est aliqua potentia, posse enim sapere est posse. Dat igitur esse potentia sapientiae et non econverso." Omnis enim sapiens prius aliquo modo potest sapere, ad minus prius secundum rationem intelligendi. Item in Lucifero fuit sapientia et potentia, Eze.: „Tu signaculum similitudinis plenus sapientia" etc. Sed non habuit bonam voluntatem. Ut igitur possit bonam voluntatem habere oportet quod possit et sciat bonum eligere, ergo origo istorum appropriatorum in creaturis se habet sicut origo perso-

---

diffusivum FT 68 indivisio: in divino (?) T 68–9 indivisio: in divino T 70 voluntas *om.* T 79 *tr.* sic arguitur T 80–1 sibi dicente: sunt (*om.* F) dicimus F4F 83 infra: prima T 86 rumorem: tumorem F4, timorem F, *corr. mg.* T 88 inquit: non *add.* F4T // *tr.* sapientia est F4F 92 intelligendi *om.* T // in *om.* T 95 in: divinis *add.* (*exp.*?) F4T 96 excludit: excedit F4T 97 ista: illa T // ducit: dicit F4, dicunt F 97–9 aut . . .

---

71 Aristot., Top. 2, c. 10 (114b34s); Met. 10, c. 1 (1052a29s); De anima 1, c. 3 (430b6).

75 Augustinus, De trin. 9, c. 12, n. 18 (PL 42,972).

78 Rm 11,36.

79 Ambrosius, De sp. s. 3, c. 11, n. 84 (PL 16,796 BC); cf. ibid. 2, c. 9, n. 100 (PL 16, 764 AB).

83 Augustinus, De trin. 6, c. 1–5, n. 1–7 (PL 42,923–8).

87 Richardus a St.o Victore, De trin. 6, c. 15 (PL 196,979 CD).

narum in divinis et ideo sicut prior ratio appropriationis excludit errorem, sic ista ducit ad veritatem propriorum. His enim duobus modis fit appropriatio: aut considerando rationes nominis secundum quod creaturis conveniunt et tunc fit appropriatio quasi per oppositum, scilicet appropriando cui minus convenire videtur, alio modo fit appropriatio secundum quod conveniunt divinis et sic fit convenientia eius cui magis convenire videtur ex similitudine cum maiori proprietate.

Ad obiectum in contrarium dicunt quidam quod potentia potest considerari dupliciter, vel inquantum respicit actus intrinsecos vel inquantum respicit actus extrinsecos. Primo modo secundum rationem intelligendi potentia prior est quam sapientia quia prius est sapere quam sapientia et penes haec dicta est appropriatio. Secundo autem modo potentia ultimo est in suo actu praedisponentibus sapientia et voluntate, illa per consilium, ista per imperium. Melius tamen dici potest quod licet potentia non agat nisi post dispositionem et voluntatis imperium, his tamen circumscriptis est in aptitudine agendi quod patet quia multa agunt per potentiam quae cognitione et voluntate carent.

Ad secundum quod virtus potest considerari tripliciter, vel secundum quod in potentia radicatur et sic est appropriabilis patri, vel inquantum est illud per quod potentia exit in actum et sic appropriatur filio quia pater operatur quodammodo per filium vel inquantum circa actum bonitatem imponit et sic posset appropriari spiritui sancto. Praeterea virtus non dicit rationem principii primi sicut potentia, immo virtus dicitur habilitas vel habitus ordinans ad aliud. Sic virtus inducitur ab alio in aliud et ideo virtus convenienter appropriatur filio qui est ab alio et a quo alius.

Ad tertium patet quod argumentum illud procedit de comparatione istorum ad actus exteriores et sic non currit appropriatio.

Ad quaestionem secundam quod illa appropriatio sumitur iuxta primam comparationem secundum expositionem Richardi. Ex potentia enim est efficere, ex sapientia disponere et ex voluntate bona finire.

Ad primum dicendum quod licet idem sit principium et finis, tamen ratione differunt et appropriatio magis respicit differentiam secundum rationem quam secundum rem.

Ad secundum dicendum quod memoria dicit causam in habitu vel aptitudine sicut potentia, exemplar autem quantumcumque sit in actu interiori intelligentiae, non tamen ponit effectum nisi voluntate imperante. Non oportet igitur exemplar aptari memoriae quoniam exemplar dicit maiorem propinquitatem respectu actus quam memoria.

---

appropriatio *om. (hom.)* F4T 104 vel[1] *om.* T 104–5 vel[2] . . . extrinsecos *om. (spatium)* T 107 potentia: ponitur T // est: cum T 113 illud: id T 119 qui: quod T 126 magis: *cont.* B (*v. supra, q.* 5, *lin.* 45) 139 illud *om.* BF 144 secundum: tertium T

Ad tertium dicendum quod voluntas facit agere in actu, tamen aptitudo agendi est a potentia.

Ad tertiam quaestionem dicendum quod illa appropriatio fit secundum convenientiam cum propriis. Unitas enim habet rationem principiandi et ideo convenit patri, veritas vero pro eo quod est summa similitudo primi principii convenit filio qui nascitur per modum verbi, similiter bonum convenit cum spiritus sancti proprio. Quid enim rectius dicitur bonum quam illud in quo invenitur liberalissima communio?

Ad primum dicendum quod communio voluntaria et liberalis est propria bono. Pater autem inquantum pater non habet communicationem liberalem sed naturalem.

Ad secundum patet quia alia est indivisio unitatis et veritatis ut patuit supra quia unitas quae appropriatur patri est unitas principii, sed veritas est unitas vel indivisio rei et eius in quo est.

Ad quartam quaestionem dicendum quod productio naturalis est productio intellectualis et ideo producens se habet ad modum memoriae et filius ad modum intelligentiae.

Ad primum dicendum quod de imperfectione inaequalitatis scientiae et intelligentiae. Si enim perfecta esset scientia se totam exprimeret in intellectu.

Ad secundum dicendum quod partum mentis praecedit imperfectus qui spiritui sancto non est similis.

Ad quintam quaestionem quod ‚ex', ‚per' et ‚in' circumloquuntur secundam appropriationem, scilicet potentiam efficiendi, rationem exemplandi et finiendi. ‚Ex' si quidem est nota principii, ‚per' quasi medii vel instrumenti ut se habet ars per quam artifex operatur, ‚in' est nota continentiae quod est bonitatis finientis.

Ad quod dicit Ambrosius haec tria esse unum, intelligendum est secundum rem, sed differunt secundum rationem ut visum est.

Si autem quaeratur harum appropriationum sufficientia, dicendum quod quaedam appropriationes fiunt ad excludendum errorem, quaedam ad declarandum veritatem, quaedam ad utrumque. Prima istarum, scilicet potentia etc., fit principaliter ad exclusionem erroris, aliae vero fiunt ad declarationem veritatis. Et hoc potest esse dupliciter, vel per comparationem ad extrinseca, scilicet temporalia, et intrinseca. Si per comparationem ad intrinseca, sumuntur appropriationes secundum Hilarium et secundum Augustinum et in illa: Anselmus, „Memoriae" etc. Sed appropriatio principii declarat originem, appropriatio autem

// quia: quod BF // *tr.* veritatis . . . unitatis T 145 unitas[3] *corr.*, veritas *codd.* 151 totam: tota FT 158 finientis: finitatis B(?)T 159 tria: mihi (?) T 165 vel . . . comparationem *om.* T 168 principii: principaliter F(vel principii *mg.*)B 172 unitatis *om.* T

167 Hilarius, De trin. 3, n. 23 (PL 10,92 B). Augustinus, De trin. 6, c. 5, n. 7 (PL 42,928). Anselmus, Monol. c. 48 (ed. cit. 63s).

Augustini, „Aequalitas“ etc. declarat ordinem, appropriatio autem Anselmi
170 utrumque. Per comparationem vero ad extrinseca sumuntur aliae differentiae, scilicet potentiae efficiendi etc. et illa Apostoli, nec differunt nisi in modo significandi. Illa vero quae est unitatis, veritatis et bonitatis potest indifferenter utrisque actionibus, interioribus vel exterioribus, convenire.

---

169 Augustinus, De doctr. Chr. 1, c. 5 (PL 34,21).

DISTINCTIO 32

Quaestio 1
Utrum pater et filius se diligant spiritu sancto

Utrum pater et filius se diligant spiritu sancto.

Quod non videtur quia diligere est velle unicuique bonum sui gratia. In divinis autem idem est velle et esse, ergo si pater et filius diligunt se spiritu sancto sunt spiritus sanctus. Sed hoc est falsum, ergo etc.

Item cum dicitur „Pater et filius diligunt se spiritu sancto" li ‚diligere' aut tenetur essentialiter aut notionaliter. Non essentialiter quia sequeretur quod pater et filius essent spiritus sanctus, nec notionaliter quia in divinis non est aliquis notionalis actus communis patri et filio nisi spirare. Sed haec est falsa: „Pater et filius spirant spiritu sancto", ergo etc.

Item circumscripto spiritu sancto adhuc haec est vera: „Pater et filius diligunt se", ergo non diligunt se spiritu sancto.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Circa istam quaestionem quae valde est difficilis fuerunt opiniones. Quidam dicunt quod simpliciter est falsa et si obiciatur eis quod Augustinus ponit eam 15. De trinitate c. 9, dicunt quod retractavit eam 1. libro Retractationum c. 25, non in se, sed in suo simili. Dixerat enim 83 Quaestionum qu. 23 quod pater est sapiens sapientia genita quae est similis huic: „Pater et filius diligunt se spiritu sancto" et ideo istam retractat in illa. Istud autem non sufficit quia non est consuetudo Augustini si duo similia dixerit quod retractando retractet unum per aliud, sed utrumque retractat per se. Praeterea Augustinus non consuevit retractare dicta aliorum. Dicit enim Hieronymus super illud Psalmorum: „Diligam te" quod spiritus sanctus est amor quo et pater et filius diligunt

---

11 Item . . . sancto *forte mg. (ill.)* T 20 obiciatur: obicitur T 31 esset: est BF 35 in:

---

8 Ad totam quaest. cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 32, q. 1 (90vbs).
11 Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 32, q. 1, a. 1. Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 32, q. 1, a. 1.
16 Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 32, q. 1, a. 1.
19–69 Cf. Bonaventura, In Sent. 1, d. 32, a. 1, q. 1, resp. et q. 2, resp. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 32, q. 1, a. 1, sol. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 32, q. 1, a. 1, resp. comp. ex Bonaventura et Thoma.
21 Augustinus, De trin. 15, c. 6, n. 10 (PL 42,1064).
22 Augustinus, Retr. 1, c. 26 (PL 32,625).

se. Alii dixerunt quod non est falsa sed impropria et reducunt eam ad propriam sic: „Pater et filius diligunt se spiritu sancto", id est pater et filius diligunt se amore qui appropriatur spiritui sancto. Sed si hoc esset verum, posset dici: „Pater et filius sunt boni spiritu sancto", id est bonitate quae appropriatur spiritui sancto quod tamen non conceditur. Ideo dicunt alii quod nec est falsa nec impropria, sed distinguunt quod li ‚diligere' potest dicere actum essentialem et sic est falsa sicut obiciebatur, vel notionalem et sic est vera. Sed in assignando causam huius veritatis diversificatur quia quidam dicunt quod vera est quia iste ablativus ‚spiritu sancto' dicit ibi non rationem principii vel causae, sed habitudinem signi. Unde sensus est: „Pater et filius diligunt se spiritu sancto", id est pater et filius diligunt se et istius dilectionis signum est quod concorditer spirant spiritum sanctum et hoc modo accipitur in canonica Iohannis: „Filioli, non diligamus verbo nec lingua", id est signo tantum. Hoc autem non sufficit quia secundum hoc posset dici quod pater et filius diligunt se amore creato. Haec autem opinio fuit magistri Simonis Tornacensis. Est autem alia opinio magistri Guilelmi Altissiodorensis quod ille ablativus construitur in ratione principii formalis et est sensus: „Pater et filius diligunt se spiritu sancto", id est pater et filius diligunt se et huius dilectionis nexus est spiritus sanctus ita quod li ‚nexus' dicit ibi causam formalem. Istud etiam non sufficit quia forma est principium actus cuiuslibet a se procedentis et sic sequeretur quod ille nexus, id est spiritus sanctus, esset causa illius dilectionis. Praeterea forma praecedit actum elicitum a forma illa et sic sequeretur quod praecederet illam dilectionem quod falsum est. Ideo dicunt alii quod ille ablativus construitur non in ratione principii vel causae formalis, sed ratione effectus formalis et haec est opinio Hugonis in qua dicitur omnes alios excessisse. Unde spiritus sanctus dicitur esse effectus illius dilectionis accipiendo effectum communiter, non proprie, quia ubi nihil est actum, nullus est effectus loquendo proprie. Unde sensus est: „Pater et filius diligunt se spiritu sancto", id est pater et filius diligunt se et huius dilectionis effectus est spiritus sanctus. Unde ille ablativus nullam causalitatem importat respectu illius actus. Simile enim est cum dicitur: „Iste ignis urit ustione forti" et cum dicitur: „Osculetur me osculo oris sui." Isti enim ablativi nullam causalitatem important respectu actuum suorum, unde importatur per verbum et per ablativum, sed diversimode quia verbum dicit actum et ablativus illius actus effectum. Sed nota

ita (?) T 40 in: ita F, *spatium* T 65 significata *om.* T 67 incisione: inscisione T //

Augustinus, 83 Quaest. q. 23 (PL 40,16).
28 Hieronymus, Brev. in Ps. 17 (PL 26,863 C). Ps 17.1.
40 1 Io 3,18.
43 Simon Tornacensis, Summa (ed. Schmaus 297). Disputationes, d. 65 (ed. cit. 181).
44 Guillelmus Altiss., Summa aurea 1, tr. 8, c. 7 (ed. cit. 151).
52 Hugo a St.o Victore, Didasc. 7, c. 23 (PL 176,833). Richardus a St.o Victore, Quomodo spiritus sanctus est amor patris et filii (PL 196,1011s).

quod duplex est denominatio sive denominans. Potest enim esse vel a forma quiescente vel a forma mobili, id est significata per motum. Cum fit a forma quiescente ut plurimum est in denominato sicut cum dicitur: Homo est albus. Cum vero fit denominatio a forma significata per modum motus bene potest denominare illud a quo est etsi non sit in illo, sed in alio. Vel per se subsistens sicut si diceretur: Ille incidit forti incisione. Fortis incisio est in lignis tamquam in subiecto, sed est a scindente et denominat scindentem et hoc idem esset si incisio subsisteret per se sicut spiritus sanctus subsistit per se.

Ad primum ergo dicendum quod secundum aliquos in divinis potest accipi essentialiter et sic idem est quod velle et sic concludit argumentum, aut notionaliter et sic accipitur in proposito et tunc non est idem velle et diligere. Sed hoc non sufficit quia quocumque modo accipiatur diligere, semper importat velle bonum et ideo distinguunt quod velle potest teneri essentialiter et sic in divinis idem est quod esse et hoc modo non accipitur in proposito, vel notionaliter et sic non est idem quod esse nec valet argumentum. Quod autem velle possit teneri notionaliter habetur ab Augustino, 7. libro, 9. De trinitate c. 20, ubi dicit quod eodem modo potest accipi voluntas quo caritas. Sed certum est quod caritas in divinis accipitur essentialiter et notionaliter, ergo et voluntas similiter.

Ad aliud dicendum quod diligere dicit actum notionalem et ad illud quod obicitur in contrarium dicendum quod non est simile de spirare et diligere quia spirare dicit emanationem tantum, sed diligere emanationem et actum emissum terminantem ipsam emanationem sicut generare dicit emanationem solam, sed dicere dicit emanationem et ad illud ad quod terminatur ipsa emanatio, scilicet verbum. Ideo dicitur bene: „Pater dicit se verbo", sed male dicitur: „Pater generat filio." Est autem simile in creatura ut cum dico ‚curro cursu'. ‚Curro' enim dicit actionem et actum et ideo bene construitur cum ablativo. Unde si dico ‚ago cursum', ‚ago' dicit ibi actionem tantum et ideo non potest construi cum ablativo. Unde male dicitur: ‚ago cursu'. Eadem notio importatur per spirare et diligere, sed diversimode et ideo unum non potest poni pro altero.

Ad ultimum dicendum quod verum est de amore essentiali, non notionali de quo loquimur in proposito, et ideo non valet argumentum.

---

incisio: inscisio T 68–9 incisio: inscisio T 74 teneri: sumi T 75–6 et[1] . . . esse *om. (hom.)* T 76 teneri: sumi T 80 illud: id T 87 et[2] *om.* T

---

77 Augustinus, De trin. 9, c. 9, n. 14 (PL 42,968).

Quaestio 2
Utrum pater diligat se spiritu sancto

Utrum pater diligat se spiritu sancto.

Quod sic videtur: Alanus, De maximis theologiae: „Monas monadem gignit et in se reflectit ardorem" etc., tertia propositio. Sed non reflectit nisi diligendo, ergo etc.

Item Anselmus, Monologion c. 51: „Quoniam id ipsum omnino est quod amat et quod amatur cum patre et filio, necesse est quod pari amore se et alterum diligat."

Item sicut se habet verbum ad dicentem, ita se habet amor ad diligentem. Sed pater dicit se verbo, ergo diligit se amore ab eo procedente.

Contra: Amor essentialis non est spiritus sanctus, ergo si pater diligit se spiritu sancto, diligit alio amore quam essentiali. Sed nullus actus notionalis est quo persona supra se reflectatur, ergo etc.

Item si diligit se spiritu sancto, diligit se alio a se. Sed omnis talis dilectio est per participationem, non ergo essentialiter et summe secundum Augustinum, 5. De trinitate c. 13, ubi dicit quod si pater esset magnus alio a se, non esset summe magnus, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod li ‚diligere' potest accipi dupliciter, vel essentialiter et sic est falsa, vel notionaliter et sic adhuc secundum quosdam est falsa. Dicunt enim quod sicut amore essentiali nihil diligitur nisi idem, ita amore notionali nihil amatur nisi differens. Sed haec ratio non cogit quia sicut dicere, licet sit notionale, potest esse respectu eiusdem ita quod pater dicit se, ita videtur quod diligere. Aliorum opinio est quod si est actus notionalis vera est propositio et ratio est quia sicut ratio principii quae est in patre et filio eadem et tota est in uno sicut in ambobus, ideo sicut pater dicitur diligere amore notionali quando tendit in filium, sic quando tendit in se ipsum. Dato enim quod non generaret filium nec spiraret cum filio, tamen esset principium sufficiens ad producendum spiritum sanctum et tunc certum est quod diligeret se spiritu sancto.

---

5 *tr.* diligat pater T 7 etc: et est BF 9 c *om.* BF 10 pari amore: per amorem BT 28

---

6 Alanus ab Ins., Reg. theol. 3 (PL 210,624).
9 Anselmus, Monol. c. 51 (ed. cit. 65).
12 Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 32, q. 1, a. 2.
15–6 Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 32, q. 1, a. 2.
19 Augustinus, De trin. 5, c. 10, n. 11 (PL 42,918).

Quae autem istarum opinionum sit verior nolo determinare ad praesens, sed respondendum ad argumenta utriusque partis.

Ad primum argumentum quo probatur quod pater diligit se spiritu sancto dicendum quod pater non reflectit in se suum amorem immediate sed per filium quia gignit filium dando ei virtutem spirandi amorem tendentem in se.

Ad secundum dicendum quod facienda est vis in eo quod dicit „pari amore". Paritas enim amoris importat aequalitatem non identitatem in modo amandi, unde identitas amoris et amati exigit aequalitatem, sed non eundem modum amandi. Aequaliter enim amatur quod amatur amore essentiali solum sicut quod amatur amore essentiali et personali licet non eodem modo.

Ad tertium dicendum quod differenter importat notionem dicere et diligere. Dicere enim importat emanationem et illius terminus est verbum et importat etiam declarationem et illius terminus est dicens et ratione huius est quaedam reflexio et reditio declarantis super declaratum, non rei sed rationis, sicut simile declarat suum simile non agendo in ipsum sed significando. Diligere enim non declarationem importat sed emanationem tantum vel emanationem actus et ideo diligere essentiale non reflectitur.

Si vero aliam sustinere volumus dicendum ad primum quod actus notionalis qui dicit principium rei ad quam terminatur non reflectitur ut generare filium, spirare spiritum sanctum, sed qui dicit principium alterius bene potest. Est diligere tale et tale est dicere. Vel dicatur aliter et magis plane quod diligere est actus notionalis. Et quod obicitur quod non reflectitur dicendum quod quidam actus notionalis reflectitur, quidam non. Verbi gratia: Omnis actus notionalis dicit principium originis respectu personae.

Ille vero actus aliquando terminatur ad illud respectu cuius importat principium originis, aliquando vero ad aliud. Primo modo non potest reflexio fieri, secundo modo potest. Unde quando dicitur „pater generat", iste actus generare importat principium originis respectu filii et terminatur ad filium. Simile est de spirare et ideo secundum istos actus non potest fieri reflexio. Sed cum dicitur „pater dicit", iste actus dicere non tantum terminatur ad illud respectu cuius importat principium originis, scilicet ad verbum quod dicit, sed etiam ad dicentem quia dicens et verbum dicit et se ipsum dicit et ideo secundum actum dicendi potest fieri reflexio, sicut est de dicere, et ita de diligere.

Ad aliud dicendum quod essentialitas attenditur quantum ad principium actionis, non quantum ad ipsam actionem et hoc notatur per ablativum, quasi effectus formalis actus, non principium actus. Unde si construeretur ablativus in vi principii de necessitate inferret participationem, unde quia principium istius

---

in² *om.* BF 40 quod¹: qui BF 47 *tr.* importat *p.* tantum T 48 essentiale: notionale BF, vel essentiale *mg.* B 51 potest: pater BF 52 *tr.* aliter dicatur T // aliter et² *om.* F 53 quod²: quia T 56 Ille: iste T // illud: id T 58 quando *om.* T 66 hoc: haec B, hic F

actionis diligere est potentia spirativa quae non est aliud quam pater nec ab alio, ideo diligit per essentiam, non per participationem sicut si poneremus – sicut posuerunt aliqui – quod prima causa est motor primi mobilis et tunc motu moveret, licet esset aliud motus, aliud ipse, non propter hoc moveret per participationem. Sed si principium motus esset aliud ab eo, tunc moveret per participationem.

Quaestio 3
Utrum spiritus sanctus diligat se spiritu sancto

Utrum spiritus sanctus diligat se spiritu sancto.

Videtur quod non quia aut diligere tenetur essentialiter et tunc est falsa quia non est se ipso sed patre et filio, aut notionaliter et adhuc est falsa quia spiritus sanctus non procedit a se ipso.

Contra: Spiritus sanctus diligit patrem se ipso et non minus diligit patrem se ipso et non minus diligit se quam patrem, ergo diligit se ipso.

Item persona creata diligit se tam amore naturali quam voluntario, ergo et persona increata. Sed spiritus sanctus est amor voluntarius, ergo persona spiritus sancti diligit se spiritu sancto.

Respondeo: Si diligere sumatur essentialiter vera est propositio quia licet spiritus sanctus non sit a se ipso, est tamen se ipso, id est per essentiam suam et naturam et ideo sicut est Deus se ipso, ita diligens se ipsum se ipso. Si autem sumatur notionaliter, sic dicunt aliqui quod est falsa simpliciter quia dilectio talis exigit realem dispositionem sui ab amante et non tantum secundum modum et hoc videtur satis probabile.

Alii dicunt quod diligere notionaliter dictum importat duo, scilicet emissionem amoris et ipsum amorem emissum. Unde si sit possibile separare emissionem ab amore ita quod li ‚diligere' importet solum actum amoris qui est spiritus sanctus, sic est vera sicut dicitur „vita vivit", si autem de necessitate includit emanationem, sic est falsa.

Ad primum ad primam partem dicendum quod si li ‚diligere' tenetur essentialiter, vera est. Et quod obicitur quod non est se ipso, dicendum est quod si ablativus construitur in vi causae efficientis vel quasi efficientis, sic non est se ipso, id est a se ipso, sed a patre et filio, si autem formaliter vel quasi formaliter, sic est vera et significatur tunc quod sit et diligat per essentiam suam et naturam.

Ad primum ad secundam partem dicendum quod diligit patrem dilectione essentiali, id est per essentiam, non notionali sicut nec se.

Ad secundum dicendum quod non est simile quia amor liberalis in divinis non potest esse nisi spiritus sanctus. Unde nihil potest esse principium sui ipsius, ideo non potest diligere tali dilectione. Sed in creaturis non repugnat naturae nec proprietati ipsius producere ex se amorem liberalem vel respectu sui vel respectu alterius.

---

7 quia: quasi T 22 importet: importat T 26 si: li T, *add.* F 31 sicut: sic BF // nec: non T 34–5 repugnat . . . nec: repugnaverunt B, *ill.* (*forte* repugnaverunt) T

---

5 Ad totam quaestionem cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 32, q. 1, a. 2.

Quaestio 4
Utrum pater sit sapiens sapientia genita

Utrum pater sit sapiens sapientia genita.

Videtur quod sic: Augustinus, 6. De trinitate c. ultimo: Filius est ars et sapientia patris. Sed unusquisque est sapiens sapientia sua et sua arte, ergo etc.

Item pater dicit se verbo et diligit amore a se procedente, ergo a simili est sapiens sapientia a se procedente.

Item Augustinus, 15. De trinitate c. 14: „Novit Deus pater omnia in se ipso, novit et in filio." Sed unusquisque est sapiens eo in quo anima novit, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Dicendum quod haec est falsa: „Pater est sapiens sapientia genita" secundum quod li ‚genita' tenetur ablative. Unde quia Augustinus eam posuerat libro 83 Quaestionum, retractavit eam libro 1. Retractationum c. 11, ubi dicit quod melius et verius causam determinat libro De trinitate 7, c. 3, et libro 15, c. 7.

Ad primum ergo dicendum quod sapientia patris potest dupliciter intelligi, aut sicut subiecti et haec est in patre ut forma et est essentialis et hac sapiens est, vel ut principii et sic filius est sapientia patris. Hac non est pater sapiens sicut nec homo est sapiens sapientia quam docet. Similiter dicendum de arte.

Ad aliud dicendum quod verbum et amor dicunt rem egredientem ab anima, sed sapientia rem manentem in anima et ideo cum dicitur „sapiens sapientia" sapientia notatur in ipso esse principium sapiendi. Sed cum dicit verbo vel diligit amore non notatur verbum esse principium actus dicendi vel amor principium actus diligendi, sed tantum terminus vel effectus vel quasi effectus.

Ad aliud dicendum quod videre in aliquo est dupliciter, vel sicut in illo accipiendo notitias sicut nos de rebus sensibilibus et de scriptis et de dictis doctorum scientiam accipimus, vel sicut scientiam habitam vel rem cognitam intueri sicut domificator in domo facta et geometra in figuris depictis suam scientiam

---

7 patris *om.* T // *tr.* sua[1] sapientia T 19 haec: hoc BF 24 sapientia *om.* T 28 scriptis: intueri *add.* T 28–9 doctorum: sanctorum BF 30 geometra: geometria B, geometer F

---

6 Augustinus, De trin. 6, c. 10, n. 11 (PL 42,931).
10 Augustinus, De trin. 15, c. 14, n. 23 (PL 42,1077).
15 Augustinus, 83 Quaest. q. 23 (PL 40,16).
Augustinus, Retr. 1, c. 26 (PL 32,625).
17 Augustinus, De trin. 7, c. 3, n. 4–6 (PL 42,937–9); De trin. 15, c. 7, n. 12 (PL 42, 1066).

intuetur. Primo modo non novit pater omnia in filio, sed secundo. Vel aliter dicendum quod haec propositio: „Pater omnia novit in filio" habet tres sensus sicut ista: „Vidi solem in speculo", quoniam hoc quod dico ‚in speculo' potest determinare verbum vel ratione actus vel ratione subiecti vel ratione obiecti. Sensus primae est ille: Speculum fuit mihi ratio videndi solem, et haec est vera. Sensus secundae est iste: Ego in speculo existens vidi solem, et haec est falsa. Sensus tertiae est iste: Ego vidi solem existentem in speculo, et haec iterum falsa est. Similiter est in proposito quia hoc quod dico ‚in filio' potest determinare actum noscendi et sic est falsa quia filius non est causa cognitionis paternae, vel potest determinare verbum ratione subiecti et est sensus: Pater existens in filio novit omnia et sic est vera quia nulla importatur causalitas, sed sola praesentia patris ad filium in cognoscendo. Vel potest determinare verbum ratione obiecti et est sensus: Pater novit omnia in filio ut in exemplari, et sic est vera. Non est igitur filius ita ars vel sapientia patris ut sit ei ratio cognoscendi.

---

34 ratione[2] *om.* T 36 iste: ille B, *om.* T // existens *om.* B, *tr. p.* Ego F 37 tertiae: tertius T // iste: ille B, *om.* T 43 exemplari: exemplo B, exemplum T

Quaestio 5
Utrum filius sit sapiens sapientia genita vel ingenita

Utrum filius sit sapiens sapientia genita vel ingenita.

Videtur quod neutra quia sapientia qua quis est sapiens habet modum habitus. Sed nec sapientia genita nec ingenita est ut habitus quia utrumque supponit hypostasim, ergo etc.

Contra: Quod sit sapiens sapientia genita videtur quia filius se ipso est sapiens non per participationem. Sed ipse est sapientia genita, ergo etc.

Item quod sapientia ingenita videtur quia eodem est et est sapiens. Sed est de patre, ergo de patre sapiens. Sed pater est sapientia ingenita, ergo etc.

Respondeo: Sapientia de se est terminus essentialis. Sed per additionem termini notionalis trahitur ad personam. Distinguendum est ergo quod isti ablativi ‚genita' et ‚ingenita' possunt importare habitudinem causae formalis vel efficientis. Primo modo haec est vera: Filius est sapiens sapientia genita, quia sapiens est per suam essentiam quae est ei formale principium sapiendi et e contrario haec est falsa: Filius est sapiens sapientia ingenita.

Secundo modo, scilicet prout dicunt habitudinem causae efficientis, sic totum est e converso quia haec est vera: Filius est sapiens sapientia ingenita, quia quicquid habet, habet a patre qui est sapientia ingenita, haec autem falsa: Filius est sapiens sapientia genita quia filius nec esse nec sapere habet a se ipso.

Ad argumentum dicendum quod illud quo quis dicitur sapiens est duobus modis: Vel sicut forma vel sicut habens formam. Primo modo illud quo quis est sapiens habet modum habitus, secundo modo non. Verbi gratia: Cum dico „ego vivo per animam", li ‚anima' se habet ibi ut forma. Sed cum dico „vivo per me ipsum sive me ipso", tunc illud quo vivo significatur per modum hypostasis, non formae vel habitus. Similiter cum dico „Filius est sapiens sapientia sua", ibi se habet li ‚sapientia' per modum habitus vel formae. Sed cum dico „Filius est sapiens sapientia genita", ibi se habet illud quo dicitur sapiens esse per modum hypostasis.

---

15 et *om.* T 20–1 quicquid: quod (?) T

---

6 Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 32, q. 2, a. 3.
9 Ibidem.
11 Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 32, q. 2, a. 2, qca. 2. Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 32, q. 2, a. 3.
13 Petrus de Tar., loc. cit. resp. (abbr.). Cf. Thomas de Aquino, loc. cit. sol. 1 et 2.
23 Cf. Thomas de Aquino, loc. cit. sol. 1.

Quaestio 6
Utrum pater sit potens potentia genita

Utrum pater sit potens potentia genita.

Rationes ad utramque partem accipiendo de scripto respondeo: Notandum quod verborum quae praedicantur de Deo quaedam sunt substantiva ut esse, quaedam adiectiva et horum quaedam sunt absoluta ut vivere, quaedam transitiva et horum quaedam significant motum ad animam ut intelligere et nosse, quaedam ab anima et horum duo sunt genera. Quaedam enim connotant effectum ut creare, quaedam respectum tantum ut posse, velle. Haec ergo praepositio ‚per' cum verbis substantivis et adiectivis absolutis et transitivis importantibus motum ad animam et ab anima respectum tantum, notat auctoritatem in suo casuali et subauctoritatem in nominativo, et ideo non conceditur pater esse per filium vel vivere vel intelligere vel posse, sed operari tantum. Unde regula est quod cum verbo absoluto et transitivo secundum rationem vel intellectum tantum importat auctoritatem, cum transitivo vero secundum rem importat subauctoritatem. Exemplum primi est: Iste est bonus per illum vel scit vel potest per illum. Exemplum secundi: Rex operatur per baiulum. Et hoc intelligendum quando fit comparatio diversorum subiectorum. Aliquando enim quis dicitur operari per potentiam suam, cum tamen non sit ibi auctoritas vel subauctoritas et quoniam quae dicunt motum ad animam in creaturis dicunt passionem et non transitum rei sed rationis – intelligere enim nihil operatur circa rem –, ideo regula quae consuevit dari de hac praepositione ‚per' sic est intelligenda: ‚Per' cum verbis transitivis quae sunt principaliter transitiva, non tantum ratione sed re, importat in obliquo subauctoritatem et auctoritatem in nominativo, in omnibus aliis e converso.

Ex his patet quod haec est falsa: Pater est potens per filium, et per consequens ista: Pater est potens potentia genita, licet haec sit vera: Pater operatur per filium.

9 nosse: nosce T 10 connotant: denotant T 16 transitivo: et transitivo *add. (ditt.)* T 21 vel subauctoritas *om.* T 22 dicunt[1]: ad *add.* T 23 intelligere: intelligentia T

7 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 32, q. 2, a. 2, resp.
6–27 John Peckham, In Sent. 1, d. 32, q. 6 (94rb–va) verbatim.
15 Praepositinus, Summa 1 (Paris B. N. lat. 14526, 84va; cf. Guillelmus Altissiodorensis, Summa aurea 1, tr. 8, c. 7, ed. cit. 147s, nota ad lin. 32–4).
23–4 Ibidem.

DISTINCTIO 33

Quaestio 1
Utrum proprietas sit persona

Utrum proprietas sit persona.

Videtur quod non: Quaecumque sunt idem secundum rem multiplicato uno multiplicatur reliquum, ergo si idem sunt personae et proprietates, erunt quinque personae sicut quinque proprietates.

Item si proprietas est persona secundum rem, sicut Deus ratione trium personarum dicitur trinus quia persona est Deus, ita ratione quinque proprietatum dicitur quinus quod non conceditur.

Item secundum Augustinum, 7. De trinitate c. 1, omne quod relative dicitur est aliquid excepto eo quod relative dicitur. Sed persona relative dicitur, ergo est aliquid aliud quam sua relatio, ergo proprietas non est persona.

Contra: Propter summam simplicitatem haec est vera: Deitas est Deus. Sed aeque simplex est persona, ergo paternitas est pater.

Item pater paternitate est pater, ergo si pater non est paternitas, alio a se est pater, ergo per participationem, ergo non est summe nec verissime pater quia secundum Augustinum, De trinitate, si Deus esset magnus magnitudine quae non esset ipse, non esset summe magnus.

Item omnis forma est principium eius cuius est forma quantum ad aliquod sui esse. Si ergo paternitas qua pater formaliter est pater, est aliud ab ipso, erit aliud principium et prius eo quod est inconveniens, ergo etc.

Respondeo: Magister Gilbertus Porretanus et sui sequaces posuerunt quod proprietates non sunt ipsae personae nec in personis interius, sed exterius tantum assistentes et vocant proprietatem exterius affixam sive assistentem cum non habet fundamentum in re quam denominat, sicut cum me sedente incipit alius sedere iuxta me et efficior ei dexter vel sinister per quamdam habitudinem, ita

---

14 1: 3 BT, 2 F 28 affixam: fixam T 32 divinas: divisas T // est: erat F, erit T 35 in-

---

8–16 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 33, q. 1, a. 2.
14 Augustinus, De trin. 7, c. 1, n. 2 (PL 42,935).
14–16 Cf. etiam Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 33, a. 1, q. 1 (66rb).
21 Augustinus, De trin. 5, c. 10, n. 11 (PL 42,918).
23 Cf. Thomas de Aquino, loc cit.
26 Gilbertus Porretanus, In Boetii de trin. (PL 64,1295 D – 1296 A). Cf. Petrus Lomb., Sent. 1, d. 33, c. 1 (242, nota 2).

quod talis relatio nullum fundamentum habet in me. Similiter dicebant quod inter personas divinas est sola habitudo exterior unius ad alteram et inde nascebantur istae proprietates quae sunt paternitas et filiatio etc. Hoc autem nihil est quia quod assistit uni necessario insistit alteri sive alteri. Insistere autem dicitur quod habet interius in re fundamentum, unde si sum dexter isti, ipse assistit mihi, sed haec relatio necessario insistit ei respectu cuius sum dexter. Praeterea ego video quod omnes proprietates fundantur super aliquid existens in ipsis personis. Paternitas autem fundatur super actionem patris, filiatio super passionem filii et sic de aliis.

Alia fuit positio Praepositini et suorum sequacium quod proprietates divinae sunt id ipsum penitus quod personae differentes solum secundum modum dicendi, sicut si dicerem: Rogo benignitatem tuam, id est te benignum, et ille modus dicendi dicitur emphaticus. Haec positio non stat quia si idem penitus esset proprietas et persona, cum una proprietas sit in duabus personis sicut communis spiratio in patre et filio, necessario sequeretur quod una proprietas esset duae vel duae personae una persona.

Fuerunt autem quidam moderni satis appropinquantes Praepositino qui dixerunt quod proprietas et persona sunt idem re, sed differunt ratione cui differentiae nihil subest per modum differentiae sicut nec differentiae bonitatis et sapientiae quia secundum ipsos proprietas et persona differunt sicut concretum et abstractum. In divinis enim est abstractum quoad rationem simplicitatis et concretum quoad rationem perfectionis. Sed hoc nihil est quia concretum et abstractum differunt tantum quantum ad modum significandi et non a parte rei, ergo si persona et proprietas tantum hoc modo differunt, redit opinio Praepositini.

Ideo dicendum secundum Avicennam, capitulo de Ad aliquid: „In ad aliquid" inquit „est intentio respectu subiecti et respectu alterius", „ad aliquid est cuius quidditas est respectu alterius." Prima igitur intentio relationis est secundum esse essentiae dependentis a subiecto secundum quam dependentiam est accidens, sed habitudo ad alterum dat sibi speciem relationis. Primum non est in Deo sed secundum. Et hoc est quod communiter dicitur quod per comparationem ad subiectum idem est cum Deo, per comparationem ad obiectum dif-

---

terius *om.* T 42 ille: iste T 43 dicendi: loquendi T 47 Praepositino: proposito B, propositino FT 56 aliquid[1]: quod *add.* T 57 inquit *om.* T 73 quinque: duas T 78 1 *corr.*, 2 vel 3 *codd.*

---

40 Praepositinus, Summa (Paris B. Nat. lat. 14526, fol. 83d–84a; cf. Guillelmus Altissiodorensis, Summa aurea 1, tr. 7, c. 6, ed. cit. 126).
47 Thomas de Aquino, loc. cit., sol.
56 Avicenna, Met. tr. 3, c. 10 (ed. cit. 176 et 179).
56–68 Bonaventura, In Sent. 1, d. 33, q. 1, resp.

fert. Idem ergo sunt essentia, persona et relatio in ratione essendi, sed non in ratione habitudinis vel distinctionis. Secundum hoc enim manet propria ratio relationis et hoc patet quia actus referendi differt ab actu subsistendi in propria ratione, sed non in modo essendi et ex hoc patet quod proprietas est persona et in persona quia idem secundum modum essendi, distinctum quantum ad modum se habendi.

Ad duo prima ergo dicendum quod haec nomina ‚trinus' et ‚quinus' dicunt multitudinem suppositorum et ideo significant suppositorum pluralitatem. Sed proprietates in prima apprehensione dicunt multitudinem formarum licet per reductionem sint personae. Et sicut Sortes non dicitur trinus vel quinus propter tres vel quinque proprietates, sic nec persona propter pluralitatem proprietatum.

Ad tertium dicendum secundum quosdam quod verbum Augustini habet veritatem in creaturis in quibus quod relative dicitur subsistit relationi sicut subiectum accidenti et ideo est ibi aliud et aliud, sed in divinis quia non est aliud essentia et habens essentiam, ita nec proprietas et habens proprietatem. Sed illud non est secundum mentem Augustini. Docet enim libro 6. De trinitate c. 1: Omnis essentia quae relative dicitur est aliquid excepto eo quod relative dicitur. Et dat exemplum de domino et servo et postea infert: Quapropter si pater non est aliquid ad se ipsum, non est omnino quod relative dicatur ad aliud. Propter quod dicendum quod verbum Augustini universaliter veritatem habet, sed non exigitur differentia realis sed secundum rationem tantum. Verbi gratia: Differentia quae est forma et actus simpliciter differt se ipsa ab opposita differentia et inquantum differt refertur ad illam, ergo se ipsa refertur. Unde secundum Avicennam erit stare quod sit aliqua differentia quae se ipsa differat, ergo idem est talis relatio et hoc quod est secundum rem, sed tantum differunt secundum rationem et isto modo differunt proprietas et persona. Dicendum est ergo quod non oportet quod illud quod refertur ad aliud habeat in se differens a se per quod referatur. Unde hoc solum intelligendum est de illis quae non sunt relationes. Relatio enim secundum Avicennam in sua Physica, se ipsa refertur ad aliud sicut paternitas se ipsa refertur ad patrem et non alia relatione.

---

78 Cf. 14.

Quaestio 2
Utrum proprietates sint in personis

Utrum proprietates sint in personis.

Videtur quod non: Boethius, De trinitate, dicit quod relatio nihil praedicat de eo de quo dicitur, ergo proprietates cum sint relationes non sunt in personis.

Item si paternitas inest patri, aut ipsa paternitate scilicet est Deus, aut non. Si sic, ergo per illam non distinguitur a filio, si non, ergo persona patris est composita.

Contra: Omne quod distinguitur, per aliquid quod in se est distinguitur. Sed personae distinguuntur proprietatibus, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod proprietates sunt in personis, non in subiectis quia non sunt accidentia, sed ut in constitutis per ipsas et esse in hoc modo non est tantum rationis sicut cum dicitur „Deus est in se" nec omnino est transitionis ut rei diversae sicut forma dicitur esse in materia vel accidens in subiecto. Sed quantum ad aliquid dicitur ibi esse in ratione sive secundum rationem quia proprietas non est alia essentia a persona et aliquo modo sive quantum ad aliquid est ibi esse in secundum rem quia proprietas velut forma constituit personam.

Ad illud Boethii dicendum quod nimis videtur declinare ad sententiam Porretani quantum apparet in prima facie litterae quod non est verum. Absit enim tantum virum errasse cum sit sanctus. Ergo potest dici quod relativa nullam essentiam praedicant absolutam de his de quibus dicuntur. Unde etiam dicit: „Non igitur potest dici praedicationem relativam aliquam rei de qua dicitur addere vel minuere vel mutare quae tota non in eo quod est esse consistit, sed in eo quod est esse comparatione aliquo modo se habere nec semper ad aliud, sed aliquoties ad idem."

Ad aliud dicunt quidam quod si li ‚paternitate' construitur in habitudine causae efficientis vera est, in habitudine quasi causae formalis falsa est. Sed haec responsio supponit falsum. Pater enim circumscripta paternitate est Deus. Dicendum igitur quod paternitate non est Deus nec tamen sequitur compositio in patre quia paternitas nominat modum et habitudinem et non rem.

---

11 distinguitur[1]: distinguitur *add.* T, distinguitur[2] *om. (tr.)* T 19 rem: rationem BT (vel rem *mg.* B)

---

6 Boethius, De trin. c. 5 (PL 64,1254 A).
6–12 Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 33, q. 2, a. 1.
13–20 John Peckham, In Sent. 1, q. 2 (95ra–b) quasi verbatim.
25 Cf. 6.

Quaestio 3
Utrum proprietates sint in essentia et personis

Utrum proprietates sint in essentia et personis.

Videtur quod non: Quaecumque sunt idem secundum rem, unum non est in altero quia praepositiones sunt transitivae. Unde secundum Philosophum, 4. Physicorum, nullo modo dicendi ‚in' est aliquid in se ipso. Sed proprietates sunt quod persona et essentia, ergo etc.

Item omne in quo est relativa proprietas est relatum et distinctum. Sed essentia nec est relata nec distincta, ergo etc.

Contra: In praefatione de trinitate dicitur „in personis proprietas", ergo etc.

Item Commentator, Super 5. Metaphysicae, c. De habitu, dicit quod „numerus respectuum qui demonstratur per habere sunt secundum numerum respectuum qui denominantur per hanc dictionem ‚in'. Sed ‚in' dignius dicitur de respectu contenti ad continens et recepti ad recipiens et hoc verbum ‚habere' dignius dicitur de respectu continentis ad contentum et possidentis ad possessum." Sed vere dicitur quod personae habent proprietates, ergo vere dicitur quod proprietates sunt in personis.

Item Hilarius: „Vere nativitas intelligenda est in Dei natura."

Item Deus et divina natura sunt idem. Sed relationes et proprietates sunt in Deo, ergo in divina essentia sive natura.

Respondeo: Dicendum quod proprietates sunt in divina essentia et in personis, sed differenti modo. In essentia enim sunt per modum indistinctionis et identitatis. Quicquid dicat Philosophus et de isto modo essendi in, dicit Augustinus, 10. De trinitate c. 11: „Nihil tam in memoria mea quam ipsa memoria." Et isto modo dicitur Deus fuisse ab aeterno in se ipso. In personis autem sunt sicut forma in supposito et sicut forma in materia, sicut videmus in creaturis,

---

9 quod: in B, quae T 25 essendi: dicendi T 30 *tr.* esse completum F // esse *om.* T 35 ut: ubi T

---

6 Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 33, q. 1, a. 3.
8 Aristot., Phys. 4, c. 3 (210b22).
10 Thomas de Aquino, loc. cit.
12 Ibid.
13 Averroes, In Met. 5, t. 28 (ed. cit. 135vb L).
20 Hilarius, De trin. 7, n. 22 (PL 10,218 A).
23 Cf. Thomas de Aquino, loc. cit. sol.
26 Augustinus, De trin. 10, c. 11, n. 18 (PL 42,983).

utpote illae proprietates quae constituunt personas. Quaedam autem sunt quasi advenientes post completum esse et sunt sicut accidens in subiecto.

Ad primum dicendum quod licet sint idem secundum rem, tamen propter differentiam rationis bene potest dici eas esse in essentia vel persona. Praeterea sciendum quod ista praepositio ‚in' non semper notat veram diversitatem, sed sicut dicit Alanus in maximis theologiae, propositione 45, ‚in' importat aliquando quasi diversitatem, ut „deitas est in patre", aliquando omnimodam identitatem ut „Deus ab aeterno fuit in se ipso", aliquando productionem creaturae.

Ad aliud dicendum quod illud in quo est proprietas sicut forma in supposito est distinctum sicut persona, sed illud in quo est per identitatem non distinguitur per proprietatem illam sicut essentia.

---

34 Alanus ab Ins., Reg. theol. 45 (PL 210,641 A–C).

Quaestio 4
Utrum proprietates sint divina essentia

Utrum proprietates sint divina essentia.

Videtur quod non quia secundum Augustinum, et habetur supra distinctione 18, non eo est Deus quo pater, sed deitate est Deus, paternitate pater, ergo deitas non est paternitas, ergo etc.

Item proprietates sunt relationes, aut secundum dici tantum et sic sequitur error Sabellii dicentis quod personae non distinguuntur nisi secundum vocem, aut secundum esse, sed relativa secundum esse sunt quorum esse est ad aliud se habere. Sed esse essentiae est se habere absolute, esse autem ad aliud et esse non ad aliud realiter differunt, ergo etc.

Item si sunt idem, in quocumque invenitur essentia invenitur quaelibet proprietas. Sed ubi est una persona, ibi est essentia, ergo ubi erit una persona, erunt omnes proprietates. Sed hoc est falsum, ergo non sunt idem. Si tu dicas quod non oportet quod illa quae sunt idem secundum rem et subiectum et differentia solum secundum rationem, quod ubi est unum sit et reliquum. Verbi gratia: Motus, actio et passio sunt idem secundum rem et subiectum, differunt autem secundum rationem, et tamen non oportet quod ubi est actio, ibi sit passio. Similiter idem est secundum rem et subiectum Sortes in domo et in foro, et tamen non ubi est unum, ibi est reliquum. Tunc quaero de illa ratione: Aut aliquid subiacet in re aut solum in intellectu. Si primo modo, habeo propositum quod re differunt, si secundo modo, ergo intellectus noster facit distinctionem inter personas et nihil reale et redit haeresis sabelliana. Praeterea circumscripto nostro intellectu nulla esset personarum distinctio quod est impossibile.

Item attributa et appropriata et ea quae dicuntur de Deo ex tempore ut ‚creator' et ‚dominus' et huiusmodi sunt idem secundum rem in essentia, differentia tantum secundum rationem. Sed proprietates plus differunt ab essentia et ab invicem quam attributa, ergo non differunt tantum secundum rationem.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Dicendum quod proprietates comparatae ad subiectum transeunt in substantiam et sunt idem quod substantia divina, comparatae autem ad obiectum habent veram distinctionem ita quod paternitas comparata ad filiatio-

---

10 Sabellii: Sabelli T 11 aliud: aliquid T 27 Item: et T 38 ista: illa T 39 et[1] . . .

---

5 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 33, q. 3, a. 1.
6 Augustinus, De trin. 7, c. 6, n. 11 (PL 42,943).

nem differt a filiatione, differt etiam quodammodo ab essentia, non quod addat aliquid super essentiam, sed tantum quemdam modum se habendi, et sic etiam differunt a personis.

Si autem quaeras super quid fundatur ista diversitas, dicendum quod super actus qui sunt distinguere et non distinguere, distingui et non distingui, quia proprietas distinguit et distinguitur, essentia autem non distinguit nec distinguitur. Et hoc est valde difficile ad intelligendum quomodo istae proprietates distinguuntur ab invicem et tamen re sunt idem cum essentia quae non distinguitur. Eadem difficultas intelligendi est de personis quae re sunt idem cum essentia, tamen comparatae ad invicem realiter differunt. Exemplum quoddam grossum ad hoc intelligendum ponebat dominus Robertus episcopus Lincolniensis de triangulo. Imaginemur enim triangulum aequilaterum. Certum est quod quilibet angulus per comparationem ad superficiem est tota superficies ipsius trianguli quia angulus non est ipse alternus contactus duarum linearum sicut videtur dicere Euclides, quia tunc non esset angulus maior angulo cum in quolibet angulo ille contactus sit indivisibilis, sed secundum Avicennam in sua Metaphysica cui magis credendum est cum loquatur ibi sicut mathematicus, angulus est superficies quae clauditur duabus lineis sese contingentibus. Quilibet ergo angulus trianguli est tota superficies ipsius trianguli, tamen angulus comparatus ad alium angulum differt ab eo sicut divinae personae comparatae ad essentiam sunt ipsa tota essentia et quaelibet est tota essentia, tamen comparatae ad invicem differunt. Similiter proprietates per comparationem ad essentiam sunt ipsa essentia, tamen comparatae ad invicem differunt. Aliud exemplum ponitur, sed non est ita proprium ad ostendendum quomodo proprietates in essentia non distinguuntur sed sunt idem quod ipsa et tamen per comparationem ad se invicem distinguuntur et ita idem potest esse distinctum et indistinctum secundum diversos respectus. Imaginemur unam lineam quae sit B C cuius medius punctus sit A, a quo trahatur perpendicularis quae sit A D. Certum est quod omnia puncta intermedia lineae sunt in potentia quia solum illa quae terminant lineam sunt in actu et sola signatio non facit punctum esse actu, ergo punctus A comparatus ad lineam quae est B C, est in potentia tantum. Similiter cum sit terminus lineae quae est A D, per comparationem ad lineam A D est in actu. Ergo idem punctus per comparationem ad lineam quae est B C est indistinctus et per comparationem ad lineam quae est A D est distinctus, ergo idem numero secundum unam

---

distinguere[2] *om. (hom.)* T 44 realiter *om.* T 45 Lincolniensis: Linchonensis BF 46 Imaginemur: imaginemus BF 55 quaelibet: qualibet T 65 est[2] *om.* FT 66 lineam:

---

45 Locus non inventus. Sed cf. Roger Bacon, Opus Maius p. 4 (ed. cit. 217s).
49 Euclides, Elementa 1, def. 8 (ed. cit. 1).
51 Avicenna, Met. tr. 3, c. 4 (ed. cit. 129) ad sensum.
57–73 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 33, p. 2, q. 2, resp. (67va).

comparationem est distinctum et secundum aliam est indistinctum. Similiter dicendum quod proprietas comparata ad essentiam est idem cum essentia et non distinguitur ab alia proprietate, comparata autem ad aliam proprietatem differt ab essentia et distinguitur ab alia proprietate. Quia tamen ibi sunt respectus personarum, non essentiae, ergo personas distinguunt, non essentiam.

Ad primum argumentum dicendum quod esse dicitur tripliciter, uno modo idem est quod quidditas rei secundum quod definitio debet indicare quid est esse, alio modo dicitur esse primus actus entis, sicut dicit Philosophus, 2. De anima, quod vivere viventibus est esse, tertio modo dicitur esse actus compositionis praedicati cum subiecto factus ab intellectu componente secundum quod dicitur quod veritas est indivisio entis et esse. Essentia igitur et relativa proprietas habent idem esse quod est actus essentiae, sed non habent idem esse definitivum, quia vere salvatur in divinis quidditas relationis quae est ad alterum se habere. Istum enim actum impossibile est esse essentiae. Quia igitur quidditas relationis aliquo modo manet in divinis secundum rationem propriam, non secundum diversam essentiam, ideo dicit Augustinus quod alio est pater, alio est Deus. Dicendum igitur quod secundum esse definitionis differunt proprietates et essentia, sed in esse secundo modo dicto sunt idem. Non enim oportet quod illa quae differunt secundum esse primo modo dicto differant realiter sicut Sortes in domo et in foro habet aliud esse et tamen non differt realiter a se, sed sola ratione. Unde ista diversitas non fundatur super Sortem, sed super domum et super forum.

Ad aliud dicendum quod proprietas est relatio secundum esse, sed hoc potest esse per comparationem ad obiectum et hoc modo proprietas non dicitur esse idem quod essentia sive non est idem esse proprietatis et essentiae.

Ad aliud dicendum quod aliqua possunt dici esse simul duobus modis, vel quia sunt in eodem subiecto ut albedo et dulcedo in lacte, vel propter indistantiam sicut duae superficies duorum corporum sese tangentium. Hoc ultimo modo, ubi est una persona, sunt omnes proprietates, sed non primo modo, et hoc modo arguis, quare non valet argumentum.

Ad aliud dicendum quod illis diversis rationibus respondet aliqua diversitas in re, sed ista diversitas non est in essentia et proprietate secundum se considerata, sed in uno secundum se considerato, scilicet essentia, in alio, scilicet proprietate, considerata in comparatione ad personam quam distinguit et a qua distin-

---

quae est *add.* BF, est *add. et exp.* T 69 distinctum . . . indistinctum *tr.* B // indistinctum: distinctum F 71–2 comparata . . . proprietate *om. (hom.)* F, *mg.* T 79 relativa *om.* T 80 quod: qui T 81–3 quae . . . relationis *mg.* T 85 igitur: ergo T 89 *tr. (mg.)* super[1] Sortem non fundatur T 90 super *om.* BF 101 uno: modo *add.* BF 102 com-

---

77 Aristot., De anima 2, c. 4 (415b13).
84 Cf. 6.

guitur sicut patet in exemplo supra posito de Sorte in domo et in foro. Aliqua enim res translata accepta secundum se est eadem, sed per comparationem ad loca in quibus transfertur est diversa, et sicut diversitas ista fundatur super loca ad quae comparatur, sic est in proposito.

Si tu obicias quod tunc essentia differt secundum rem a persona et etiam a proprietate et cum utrumque sit aeternum, ergo erunt plura aeterna, dicendum quod differentia inter personam et essentiam est per distingui et non distingui et inter proprietatem et essentiam per distinguere et non distinguere quia essentia non distinguitur, persona distinguitur, proprietas vero distinguit, essentia non distinguit. Ista autem non dicunt res diversas quia non distingui et non distinguere dicunt privationem solam, et ideo non sequitur quod sint plura aeterna.

Ad ultimum dicendum quod non est simile quia differentia proprietatis et essentiae quae est differentia rationum fundatur in divinis, scilicet super actionem personalem, sed differentia eorum quae dicuntur de Deo ex tempore tantum super creaturae mutationem et subiectionem vel super diversitatem in creaturis ut attributorum.

---

paratione: compositione B, comparatio F 102–3 distinguitur: distinguit T 107 a^2 *om.* BF 108 aeternum: aeterna BF

Quaestio 5
Utrum una notio possit praedicari de alia in abstractione

Utrum una notio possit praedicari de alia in abstractione.

Videtur quod sic quia sequitur in praedicatione per inhaerentiam: Pater est innascibilitas, ergo innascibilis generat, ergo multo fortius in praedicatione per identitatem ut dicatur sic: Pater est paternitas, pater est innascibilitas.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Ad argumentum dicendum secundum Commentatorem, Super 11. Metaphysicae: Cum dicitur „Sortes est albus" significatur quod sit unum per aggregationem sive adunationem, similiter cum dicitur „pater est innascibilis". Sed in abstractione significatur quod sit omnino idem et sic quando est praedicatio in abstractione importatur identitas per se, sed quando est in concretione importatur identitas per accidens et ideo est ibi mutatio praedicamenti.

Si obicias quod idem significat abstractum et concretum dicendum quod immo differunt quia in concretione significat per modum actus egredientis, in abstractione vero non.

---

18 immo: primo B, *om.* F // actus: accidentis T

---

11 Averroes, In Met. 12, t. 39 (ed. cit. 323ra A).

Quaestio 6
Utrum una notio possit praedicari de se denominative

Utrum una notio possit praedicari de se denominative.

Videtur quod sic: Haec est vera: Calor calefacit, sicut haec: Calidum calefacit, ergo eadem ratione haec erit vera: Paternitas generat, sicut Pater generat, quia secundum Philosophum, 1. De generatione, idem actus attribuitur formae et supposito.

Item nulla praedicatio est verior quam illa in qua praedicatur idem de se. Sed idem significant generatio et generans, ergo si paternitas est generatio, paternitas est generans.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod illud habet veritatem de illis formis quibus agens agit, non de illis quae consequuntur actionem. Talis autem est paternitas. Si autem vellemus sustinere opinionem quae dicit quod ideo generat quia pater quia tunc paternitas non sequitur actionem sed praecedit, dicendum quod quidam actus possunt communicari formis, quidam autem non. Actus enim in quibus est sola alteratio vel mutatio contrarii seu passivi possunt attribui formae. Verbi gratia: Bene dicitur „calor calefacit", sed quando communicatur natura agentis per actum non recipitur talis praedicatio. Verbi gratia: Falsa est haec: „Humanitas generat" quia natura non communicatur nisi ab habente naturam et quia paternitas est talis forma per quam communicatur natura, ideo non valet argumentum.

Ad ultimum dicendum quod si idem significent, tamen alio modo.

---

7 sicut . . . generat² *om. (hom.)* T 11 paternitas²: pater BT 21–2 Bene . . . gratia *mg.* T 26 significent: significetur T

---

8 Aristot., De gen. et corr. 1, c. 7 (324a15–20).

DISTINCTIO 34

Quaestio 1

Utrum in divinis persona sit id ipsum quod natura vel addat aliquid

Utrum in divinis persona sit id ipsum quod natura vel addat aliquid.

Videtur quod non: Boethius, De duabus naturis et una persona Christi, c. 1 in fine: „Persona et natura propriis differentiis distinguenda sunt."

Item impossibile est affirmationem et negationem dici de eodem. Sed bene dicitur: „Persona generat, natura non generat." Ergo non sunt idem natura et persona.

Item quaecumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem. Sed personae inter se non sunt eadem, ergo ipsi naturae non sunt idem.

Contra: Si haec est vera „pater est deitas" cum deitate sit Deus, erit Deus per participationem, non per essentiam et ita non summe secundum regulam Augustini, De trinitate, ubi dicit quod si Deus non esset summa magnitudo, esset magnus per participationem et non esset summe magnus. Sed hoc est falsum, ergo persona est natura et nihil addit ad eam.

Respondeo: Opinio fuit Porretani quod persona et natura non sunt idem et quod una non praedicatur de alia. Unde dicebat istam esse falsam „deitas est pater" quia deitas est forma simplex et formae non est subici. Similiter negabat istam „natura est persona" quia personae non est praedicari sed subici. Sed coactus fuit suam sententiam retractare in concilio Remensi et specialiter propter rationem beati Bernardi. Porretanus negabat istas: „Deitas est pater", „deitas est Deus" et concedebat istam: „Pater est Deus deitate." Tunc arguebat Bernardus contra eum sic: „Pater est Deus deitate. Aut ergo deitas est nihil et tunc non dat esse nec Deum esse, aut aliquid est et tunc aut maius Deo et tunc Deus non est quo maius excogitari non potest, aut aequale et tunc est aliquid Deo aequale

---

om. F 7 addat: addatur T 9 distinguenda: distincta B // sunt *om.* T 11 *tr.* persona et natura[2] T 14 sunt[1] eadem: eaedem B 18 est *om.* T 19 ad: super T 27 sic: scilicet T 28 maius: magis T 29 maius: magis T 30 Deo: Deum T 33 *tr.* omnino[1] non sunt

---

8 Boethius, De una pers. et duab. nat., Prooem. (PL 64,1341).
10 Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 34, q. 1, a. 1.
17 Augustinus, De trin. 5, c. 10, n. 11 (PL 42,918).
20 Gilbertus Porretanus, In Boetii De duab. nat. (PL 64,1369 AB; cf. 1377 BC); cf. In Boetii De trin. (PL 64,1297 D – 1298 B).
25 Sec. Ottonem Frisingensem, Gesta Friderici I Imperatoris (MGH SS 20,383).

quod non est Deus, aut minus et tunc non dat Deo esse divinum." Sequitur ergo necessario quod haec impossibilia declinentur quod deitas est Deus et deitas est pater et e converso, Deus est deitas et pater est deitas. Dicendum est ergo quod persona et natura non sunt omnino idem nec omnino diversum quia multiplicatur unum non multiplicato altero. Unde persona addit ad naturam relationem originis tantum et hoc est quod dicit Richardus, libro 4. De trinitate c. 13 et 14, quod in divinis est distinctio per solam originem, in angelis per solam qualitatem, in hominibus per utrumque. Haec autem relatio originis nullam facit compositionem sicut unus punctus lucis stans per se simplex, si gigneret alium punctum referretur ad punctum genitum, nec tamen esset compositior quam prius.

Ad primum ergo dicendum quod Boethius non loquitur de persona prout est in divinis, sed prout est in angelis et hominibus. Si autem contendat aliquis quod intelligitur de divinis personis, dicendum quod Boethius tunc accipit differentiam communiter ad differentiam secundum rem et secundum modum et rationem. Modo et ratione differunt persona et natura in divinis.

Ad aliud dicendum quod verum est de eodem inquantum idem, tamen de eodem inquantum differenter se habens potest verificari affirmatio et negatio quia omnis differentia sive rei sive rationis fundatur in affirmatione et negatione. Exemplum est in synonymis ut si dicam „lapis et petra sunt idem", verum est secundum rem, sed secundum nomen differunt et ideo potest aliquid de uno praedicari quod negabatur de alio ut „lapis est masculini generis, petra non". Illa autem quae pertinent ad rem in qua sunt idem non affirmantur et negantur. Non enim potest dici „lapis est creatura, petra non est creatura." Si autem arguatur sic: „Natura est persona, persona generat, ergo natura generat" fallacia est accidentis. Generare enim non praedicatur de persona secundum quod persona est idem quod natura sed secundum quod diversum. Et si obicitur quod in Deo non est accidens, ergo nec fallacia accidentis, dicendum quod non est ibi fallacia accidentis quia praedicetur accidens, sed quia variatur modus supponendi in maiori et in minori ut patet cum dicitur: „Omnis statua est artificialis, hoc ens est statua, ergo hoc ens est artificiale" quia in maiori ‚statua' subicitur ratione formae, in minori praedicatur ratione materiae et ita est accidens ex variatione medii et sic est in proposito quia cum dico: „Natura est persona" li ‚persona' praedicatur inquantum dicit esse, sed in minori cum dicitur „persona generat"

T // omnino^2: diversae seu *add.* T 35 De trinitate *om.* T 37 originis *om.* B 39 compositior: per compositionem T, nec *add.* B 41 contendat: concedat T 42 divinis personis: persona prout dicitur in divinis T 42–3 differentiam: divisionem (?) B 46 *tr.* verificari *p.* negatio T 50 negabatur: negabitur B 52–3 arguatur: arguitur T 53–4 *tr.* accidentis est^2 T 56 ibi *om.* T 57 quia^1: quod ibi B 58–9 *tr.* statua^1 est^1 hoc ens T 61 li persona^2: ibi T

---

35 Richardus a St.o Victore, De trin. 4, c. 13 et 14 (PL 196,938s).

subicitur prout dicit rationem originis secundum quam differt a natura et ita est ibi variatio medii.

Ad aliud dicendum quod inquantum sunt idem illi termino in tantum sunt 65
idem inter se, non inquantum differunt. Personae autem sunt idem cum natura quantum ad esse et quantum ad esse sunt eaedem inter se. Sed quantum ad modum et habitudinem originis differunt inter se et isto modo non sunt idem cum natura.

Quaestio 2
Utrum possit dici quod tres personae sunt unius Dei

Utrum possit dici quod tres personae sunt unius Dei.

Respondeo: Dicendum quod multae sunt constructiones genitivi. Aliquando enim designat habitudinem principii ad principiatum ut pater filii et e converso, filius patris, aliquando possidentis ad possessum ut capa Sortis, aliquando specificantis ad specificatum et hoc vel partitive ut aquilarum volantium haec ab oriente, illa ab occidente, vel intransitive ut creatura salis, aliquando formae ad formatum ut mulier egregiae formae. In hac igitur locutione „tres personae sunt unius Dei" non habet locum prima constructio nec secunda nec tertia quia nec pars cadit in Deo nec partitive teneri potest. Ubi enim ponitur nomen partitivum intelligitur specificatio partitiva. Nec habet locum ultimus modus quia talis habitudo non importatur nisi in termino abstracto. Solum enim tale significatur per modum formae et quoniam forma se habet per modum declarantis, ideo talis constructio non est nisi genitivi determinati, propter quod sicut bene dicitur: „Mulier egregiae formae" sic bene dicitur „tres personae unius essentiae", non autem „tres personae essentiae". ‚Deus' igitur quia non est nomen abstractum non potest construi nisi in ratione suppositi vel principii aut possidentis et ideo falsa est propositio. Si autem ex vi declarationis essentiae construeretur, sequeretur ut conversim dici posset: „Unus Deus trium personarum" sicut dicitur „egregia forma mulieris". Johannis est.

---

om. T *(forte extra)* 5 quod *om.* F // sunt *om.* F 7 principiatum: principatum F 11 locutione: oratione F // sunt *om.* F 15 significatur: significat F 16 per² modum²: in ratione F 19 tres: ters F 20 nisi *om.* F 21 essentiae *om.* F 23 est: G.p. *add.* F

6–23 John Peckham, In Sent. 1, d. 34, q. 3, resp. (97va–b) verbatim.

Quaestio 3
Utrum in divinis possit esse praedicatio

Utrum in divinis possit esse praedicatio.

Videtur quod non: Boethius, De trinitate: „Forma sine materia subiectum esse non potest." Sed in divinis est forma sine materia, ergo etc. Si dicas quod loquitur de subiecto quantum ad existentiam, non quantum ad praedicationem, contra: Alanus, De regulis theologiae, regula 13, dicit quod nullum simplex subicitur.

Item Commentator, Super 10. Metaphysicae: Dicere lignum esse album non est nisi quia extra animam album componitur cum ligno. Ubi ergo vera est affirmatio, vera est compositio. Sed in divinis nulla est compositio, ergo etc.

Item videtur quod natura non praedicetur de persona nec e converso quia natura est forma personarum. Sed forma relative dicitur ad formatum et unum correlativum non praedicatur de reliquo, ergo etc.

Contra: Multa credimus affirmative in divinis. Sed actus credendi non est nisi complexi, ergo multa de Deo dicuntur secundum complexionem.

Item haec negativa est falsa: „Deus non est iustus", ergo eius affirmativa erit vera, ergo etc.

Respondeo: Ad istam quaestionem dicunt aliqui quod duplex est praedicatio, vel per identitatem ut homo est homo vel homo est animal rationale, vel per denominationem et hoc dupliciter quia quaedam fit per denominationem intrinsecam ut quando denominans est in denominato ut homo est albus, quaedam per extrinsecam quando scilicet denominans non est in denominato ut in subiecto, sed habet respectum ad aliquid extra ut cum dicitur: „Urina est sana", „cibus est sanus". Praedicatio per identitatem et per denominationem seu inhaerentiam ultimo modo dictam recipitur in divinis quia non dicunt compositionem realem, media autem non recipitur quia importat compositionem quia secundum Damascenum in Logica sua c. 19, „oportet cognoscere quoniam denominativa continent ea a quibus denominata sunt ut grammaticus grammaticam" et quoniam talis praedicatio implicat compositionem quae in Deo non est, ideo non est in Deo secundum rem, sed secundum modum, et necessitas sic enuntiandi est ex

---

9 regula *om.* T 20 ergo etc. *om.* T 34 apprehendit: comprehendit T 43 Deus *om.* T

---

6 Boethius, De trin. c. 2 (PL 64,1250 D).
9 Alanus ab Ins., Reg. theol. 12 (PL 210,629 A).
11 Averroes, In Met. 10, t. 23 (ed. cit. 275ra B).
30 Johannes Dam., Dial. c. 19 (ed. cit. 19).

condicione intellectus nostri qui non apprehendit illa quae sunt unum in Deo nisi per modum creaturarum in quibus differunt. Nec est propter hoc falsus intellectus qui illam compositionem non ponit in Deo sed in se ipso et in creatura. Hoc autem non dicitur proprie quantum ad aliquid quia cum dicitur „urina est sana", ibi est praedicatio per attributionem, non per denominationem quia secundum Damascenum, ubi supra, nomen denominativum continet illud a quo denominatur, non autem nomen attributum.

Ideo aliter dicendum quod in divinis recipitur praedicatio per identitatem et praedicatio per attributionem ut cum dicitur: Deus est creator, et quaedam praedicationes quae important negationem sive privationem ut cum dicitur: Deus est aeternus quia sine principio et sine fine, Deus est immortalis et huiusmodi. Praedicatio autem secundum denominationem non recipitur ibi secundum rem, sed tantum secundum modum et hoc propter condicionem nostri intellectus sicut dictum est.

Ad primum dicendum quod Boethius loquitur de subiecto ad existentiam sicut patet consideranti seriem litterae ubi materia subicitur formae et substantia accidentibus, non de subiecto ad praedicationem ut cum dicitur: „Sortes est albus."

Et quod obicitur de regulis theologiae dicendum quod non loquitur de praedicatione per identitatem, sed per inhaerentiam quae proprie dicitur praedicatio et de tali intelligitur illa regula. Unde ibidem in commento: Quid est aliud praedicari quam inhaerere?

Ad secundum dicendum quod Commentator non intelligit universaliter, sed tantum de praedicato et subiecto quae significant diversas intentiones. Unde dicit Commentator, Super 11, quod in habentibus materiam dispositum et dispositio, id est praedicatum et subiectum, sunt unum per adunationem, in non habentibus materiam dispositum et dispositio sunt idem. Ait enim: „Quando considerata fuerunt dispositio et dispositum in eis quae non sunt in materia, tunc reducuntur ad unam intentionem omnibus modis et nullus modus erit quo praedicatum distinguatur a subiecto extra intellectum, scilicet in essentia rei."

Ad tertium dicendum secundum Philosophum, 4. Topicorum, quod relativa sunt tribus modis: Quaedam sunt quae necessario insunt illis ad quae dicuntur ut dispositio, mediocritas, habitus, quaedam quae quandoque sic, quandoque non ut patet de scientia et scibili. Scientia enim quae est de anima est in scibili, scilicet in anima, sed scientia de rebus extra animam non est in scibili. Quaedam

---

52 quod[1]: cum T 54 Quid: quod T 61 dispositio . . . sunt *mg.* T 67 Scientia[2] . . . scibili[2] *om. (hom.)* T 70 *tr.* relativum unum T, unum *om.* F

---

58 Averroes, In Met. 12, t. 39 (ed. cit. 323ra A).
64 Aristot., Top. 4, c. 4 (125a33–b10).

autem sunt quae nullo modo possunt esse ut relativa contraria. Quando ergo dicitur quod unum relativum non praedicatur de correlativo alio verum est de relativis secundo et tertio modo, non de relativis primo modo quorum unum est semper in reliquo. Forma et formatum sunt de primo genere. Praeterea quaedam sunt relativa per se ut duplum et dimidium, quaedam per accidens ut illud quod est duplum et illud quod est dimidium. De relativis autem per accidens bene potest unum praedicari de reliquo.

Quaestio 4
Utrum in divinis sit ponere appropriationem

Utrum in divinis sit ponere appropriationem.

Videtur quod non quia de similibus simile est iudicium. Sed in divinis quaedam sunt communia quae non possunt appropriari sicut essentia, natura, ergo nec aliquod aliud.

Item appropriatio Magistri videtur inconveniens quia potentia et virtus sunt idem cum virtus sit ultimum de potentia secundum Philosophum. Sed virtus appropriatur filio, 1 Cor. 1, ergo et potentia.

Item videtur quod bonitas debet appropriari patri quia bonum est sui ipsius diffusivum. Sed pater in divinis est principium diffusionis, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Dicitur quod triplex est causa appropriationis, una ex parte Dei quia commune habet similitudinem cum proprio personae cui appropriatur ut aeternitas patri quia habet similitudinem cum innascibilitate quae est proprium patris, alia ex parte nostra quae est exclusio erroris ut potentia patri et sapientia filio, alia ad manifestationem veritatis ut memoria patri, intelligentia filio, voluntas spiritui sancto quia per hanc appropriationem devenitur in cognitionem trinitatis. Sed ista appropriatio non debet artari ad istas tres causas quia praeter has fit aliquando appropriatio ratione primitatis et aliquando ratione multiplicitatis. Ratione primitatis quia ratio appropriati primo invenitur sive occurrit in persona cui appropriatur ut unitas patri quia primo occurrit in patre, aequalitas in filio quia tunc primo occurrit aequalitas cum adest dualitas, concordia spiritui sancto quia tunc concordia primo occurrit cum sunt quae nectuntur et ipse nexus et ita cum duo praecesserint quia concordia non est nisi duorum ad minus. Quod appropriatio fiat ratione primitatis patet in exemplo: Numerus binarius dicitur infamis quia prius recedit ab unitate, non quia magis recedat quia alii numeri magis recedunt, et ideo sibi appropriatur transgressio legis quia prius ab unitate recedit. Ratione multiplicitatis quia commune quod appropriatur pluribus modis convenit personae cui appropriatur magis quam alii sicut pulchritudo

---

20 quia *om.* T 21 praeter: *mg.* B, propter BT 24 unitas: *mg.* B, veritas BT 27 cum: tamen BF 28 fiat: fuit T 29 prius: primus BF 30 prius: primus BF 32 alii *corr.*,

---

9 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 34, c. 3 (ed. cit. 251s).
10 Aristot., Met. 5, c. 16 (1021b20s).
11 1 Cor 1,24.
33 Locus non inventus.

quae appropriatur filio quia secundum Hilarium numerosius convenit filio quam patri quia ei convenit inquantum Deus et inquantum imago. Similiter filius per quandam appropriationem dicitur Deus noster quia pluribus modis potest dici ‚noster' quam alia persona quia nobis natus, Isaia 9: „Parvulus natus est nobis" etc., quia nobis datur in pretium et multis aliis modis.

Ad primum dicendum quod in natura et essentia non concurrunt huiusmodi causae appropriationis sicut in aliis.

Ad secundum dicendum quod potentia appropriatur patri propter exclusionem erroris ne credatur ex antiquitate infirmior, filio ratione assumptae naturae ne videatur ex hoc defectibilior, similiter virtus potest appropriari spiritui sancto quia habentem perficit et opus eius bonum reddit secundum Philosophum et hoc convenit spiritui sancto.

Ad ultimum dicendum quod bonitas potest appropriari patri et spiritui sancto sed ratione differenti. Patri quia est ratio diffusionis per modum principii, sed spiritui sancto quia est ratio diffusionis per modum finis.

---

aliae *codd.* 37 datur: datus BF 42 videatur: videretur F, videtur T 43 *tr.* reddit *p.* et[1] T 44 hoc *om.* T 45 dicendum *om.* T 46–7 diffusionis . . . diffusionis *mg.* T

---

36 Is 9,6.
43 Aristot., cf. 10.

Quaestio 5
Utrum in divinis sit ponere translationem

Utrum in divinis sit ponere translationem.

Videtur quod non: Boethius, De trinitate: In divinis oportet versari intellectualiter neque ad imaginem deduci quae sunt formae in materia. Sed huiusmodi translationes sumuntur ex imaginibus, ergo etc.

Item omnis doctrina est ad manifestationem. Sed huiusmodi symbolosae locutiones sunt quaedam velamina veritatis secundum Dionysium in principio Angelicae hierarchiae, ergo etc.

Item secundum philosophiam scientia est per assimilationem intellectus nostri ad rem scitam. Sed intellectus noster maiorem habet assimilationem cum rebus divinis quam cum rebus corporalibus a quibus facit translationes cum sit immaterialis et incorporalis, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Secundum Dionysium, c. 2. Angelicae hierarchiae et in epistula ad Titum, duae sunt causae quare scripturae utuntur huiusmodi translationibus quas ipse vocat „symbolicas formationes". Una est ex parte bonorum, scilicet manuductio intellectus ad cognitionem illius aeternae et supersplendentis veritatis quia sicut dicit Hugo, „oculus carnis apertus est, oculus rationis lippus est, oculus contemplationis caecus est", et vocat oculum contemplationis intelligentiae aciem et superioris rationis apicem ad divinam inspectionem ordinatum. Quoniam igitur intelligentia nostra tum ex pondere corporis, tum ex caecitate per peccatum contracta tota conversa est ad sensibilia fantasmata, ad spiritualem cognitionem non assurgit nisi quatenus relucent in sensibilibus signis et maxime ad lucem inaccessibilem quae cognitione est remotissima, quoniam igitur lux aeterna declaravit se in omni creatura sicut lux manifestatur in tenui umbra,

---

6–7 intellectualiter: intelligenter T 7 neque: nec T 8 ergo etc. *om.* T 10 velamina: vel anima T 22 oculus: autem *add.* BF 24 ex² *om.* T 25 *tr.* est conversa T 30 qui:

---

6 Boethius, De trin. c. 2 (PL 64,1250 B).
6–15 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 34, q. 3, a. 1.
11 Dionysius Ar., De cael. hier. c. 1, n. 2 (PG 3,122 BC; PL 122,1038 CD).
17 Ibid. c. 2 (PG 3,142; PL 122,1040s).
17 Cf. Thomas de Aquino, loc. cit. sol.
18 Dionysius Ar., Ep. 9 ad Titum (PG 3,1103; PL 122,1188).
21 Hugo a St.o Victore, Exp. in Hier. cael. S. Dionysii 3 (PL 175,976 A).
21–32 John Peckham, In Sent. 1, d. 34, q. 5, resp. (98ra) verbatim.

sicut artifex in artificio et doctor in magisterio, ideo possibile fuit eam ex creaturis cognoscere, et homini necesse fuit qui aliter lucem puram intueri non poterat sicut oculus carnis non potest intueri radium solis in sua puritate nisi quodam modo in susceptione alicuius rei materialis obfuscetur.

Alia causa est a parte malorum, scilicet occultatio veritatis ab immundis et indignis hominibus, ne scilicet daretur sanctum canibus et effunderentur margaritae ante porcos.

Ad primum dicendum quod in cognitione intellectualium est duo considerare, scilicet principium speculationis et terminum. Quantum ad terminum loquitur Boethius, non quantum ad principium sicut patet quia non cognoscimus universalia nisi per singularia.

Ad secundum dicendum quod huiusmodi symbolicae formationes sunt velamina veritatis ipsius in se, sed tamen per comparationem ad intellectum nostrum infirmum sunt manifestativa veritatis sicut patet in splendore solis qui quodammodo velatur et obfuscatur ex admixtione sui cum specie obiecti corporalis et tamen in illa admixtione nobis manifestatur quia non possemus eum aliter intueri.

Ad aliud dicendum quod triplex est assimilatio, quaedam per convenientiam in natura sicut assimilatur magis intellectus noster cum divinis, sed haec similitudo non requiritur ad scientiam, alia est per informationem sicut pupilla assimilatur colori cuius specie informatur et talis facit ad scientiam. Haec autem informatio intellectus nostri non potest ferri per naturam nisi a fantasmatibus venientibus a sensu vel ad minus ab eis excitatus et hoc modo magis assimilatur cum huiusmodi speciebus symbolicis quam cum divinis.

---

qua F, quod T 41 ipsius *om.* T 42 manifestativa: manifestantia BF 44 quia: quod T 47 *tr.* magis *p.* noster T 47–8 similitudo: habitudo T

Quaestio 6
A quibus debeat fieri translatio

Quaeritur a quibus debet fieri translatio.

Videtur quod ab omnibus: Translatio est ratione similitudinis quia secundum Philosophum, 6. Topicorum, „omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferunt." Sed quaelibet creatura habet similitudinem cum Deo, saltem inquantum habet propriam ideam in Deo, ergo a qualibet creatura debet fieri translatio.

Item quod a magis nobilibus quia similitudo est ratio translationis, ergo quanto creatura nobilior etc.

Contra: Dionysius, Angelicae hierarchiae c. 1 et 3: Animum nostrum magis reducunt disconvenientes similitudines quam sacrae formationes quas quidem dicimus occasiones erroris.

Respondeo: Dicendum quod translatio est alicuius ab aliquo et alicuius ad aliud. Quia est alicuius ab aliquo oportet ut sit similitudo et quia similitudo est ratio translationis secundum Philosophum, quia est alicuius ad aliud, oportet quod sit differentia inter illud a quo fit translatio et illud ad quod fit, et ideo a rebus sive a creaturis, inter quas et Deum nulla apprehenditur similitudo, non fit translatio, unde Deus numquam dicitur dialecticus, numquam infernus, nec a creaturis quae cum Deo maximam habent convenientiam, unde Deus numquam dicitur Cherubim vel Seraphim, sed ab omnibus creaturis intermediis potest fieri translatio, etiam a minimis. Unde et in Psalmis dicitur: „Ego sum vermis et non homo" sicut valde bene exponit Augustinus.

Ad primum dicendum quod ista similitudo quae est in Deo non est ratio translationis, sed illa quae fundatur super naturalem proprietatem.

Ad secundum dicendum quod etsi similitudo sit ratio translationis, tamen sequitur cum similitudine differentia et quia nobiles creaturae minorem habent differentiam et nimia similitudo posset esse causa erroris sicut dicit Augusti-

---

6 ratione: ratio BT; *forte lege:* Similitudo est ratio translationis, *cf.* Petrus de Tarantasia, In Sent. 1, d. 34, qu. 1, a. 4 *(verbatim)* 14 reducunt: *forte lege* seducunt 19 quod[1]: ut T 28 etsi: si T 28–9 *tr.* sequitur tamen T, non requiritur F

---

6 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 34, q. 4, a. 2.
7 Aristot., Top. 6, c. 2 (140a10s).
13 Dionysius Ar., De cael. hier. c. 1 et 3 (PG 3,122 CD, 166 D; PL 122,1039 A, 1044 C).
18 Cf. 7.
24 Ps 21,7.

nus, Soliloquia c. 4, quod similitudo est mater falsitatis, ideo ab istis non debet fieri translatio. Si enim Deus diceretur Cherubim, posset credi quod hoc esset per suam essentiam.

31 Augustinus, Solil. 2, c. 6, n. 10 (PL 32,889).

DISTINCTIO 35

Quaestio 1
Utrum sit ponere ideas in Deo

Utrum sit ponere ideas in Deo.

Videtur quod sic: Augustinus, 83 Quaestionum qu. 46: „Ideae sunt formae aeternae et incommutabiles quae divina intelligentia continentur."

Item Commentator, Super 11: „Omnes formae quae sunt potentia in materia et omnes habitudines sunt actu in primo motore." Sed nihil aliud dicimus ideas nisi formas rerum in Deo existentes, ergo etc.

Contra: Idea aut ponitur in Deo propter cognitionem aut propter operationem. Non propter cognitionem. Probatio: Quod confert ad cognitionem rei confert vel ut signum vel ut causa. Non ut signum quia secundum Augustinum, De utilitate credendi, numquam aliquid cognoscitur per signum nisi prius cognoscatur signatum et sic frustra poneretur in Deo idealis ratio. Numquam enim cognoscerem quod circulus significat vinum quod venditur in domo nisi prius cognoscerem quid sit vinum et quid circulus, nec confert ut causa quia res non cognoscitur per causam nisi prius cognoscatur causatum ut si cognosco quod ideo stellae fixae scintillant quia plurimum distant, planetae vero non quia prope sunt, oportet cognoscere primo quid sit scintillatio.

Item quod non conferant ad operandum. Probatio: Perfectius est agens quod non respicit ad exemplar. Sed Deus est agens perfectissimum, ergo etc.

Respondeo: Circa hoc fuit duplex opinio. Quidam dicunt quod Deus non cognoscit per ideas, sed per causam. Cognito enim se esse causam omnium cognoscit omnia et haec opinio innititur auctoritate Dionysii, De divinis nominibus c. 7, ubi dicit quod divinus intellectus ex se ipso et per se ipsum, non secundum ideam singulis immittens, sed secundum unam excellentiae causam omnia noscens et continens. Et pro hac opinione videtur facere quod dicit Philosophus, Libro de causis propositione 8: „Omnis intelligentia cognoscit ea quae sunt sub

9 et *om.* T 14 *tr.* rei cognitionem² T 16 prius *om.* T 18 *tr.* quod² vinum BF 20 cognoscatur: cognoscitur T 25 Deus *om.* T 27 auctoritate *corr.* auctoritati *codd.*

8 Augustinus, 83 Quaest. q. 46, n. 2 (PL 40,30).
10 Averroes, In Met. 12, t. 18 (305va I).
10 Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 36, q. 2, a. 1.
16 Augustinus, De magistro c. 11 (PL 32,1215).
28 Dionysius Ar., De div. nom. c. 7 (PL 122,1154 C; PG 3,870 B).
31 Liber de causis pr. 7 (ed. cit. 170).

se per hoc quod est eis causa." Et Commentator ibi: „Scit quod est sub se quoniam est causa eius." Ostenditur autem hoc per simile. Dicunt enim quod si unitas haberet potentiam cognitivam per quam posset reflecti supra se, cognosceret omnes numeros cognoscendo se esse causam omnium numerorum, similiter lineas punctus. Haec opinio non tenetur nec est intentio Dionysii negare ideas in Deo, sed tantum acceptas a rebus et quod hoc sit verum patet per eundem, 4. libro c. 5: „Exemplaria" inquit „dicimus ipsas rerum existentium substantificas et uniformiter praeexistentes rationes." Praeterea Philosophus non demonstrat hanc scientiam de intelligentia per causam, sed per effectum. Dicit enim alibi quod intelligentia est plena formis. Praeterea si Deus cognosceret tantum inferiora inquantum est causa eorum efficiens, tunc cognosceret collative. Praeterea falsum supponit haec opinio in exemplo quoniam unitas non cognosceret per se numerum. Non enim est propria mensura numerorum, sed numerus mensurat numeros, similiter nec punctus est mensura linearum vel earum causa, sed causatur ab eis, ergo per se numquam posset cognoscere lineam. Alia est opinio communis et secundum sanctos quod Deus cognoscit res per ideas. Creaturae enim exeunt a Deo per modum artis, non per modum naturae. Sed secundum Philosophum, 7. Metaphysicae, illa quae fiunt artificialiter dicuntur fieri per speciem existentem in mente artificis et hae species dicuntur ideae. Sed nota quod duplex est species, quaedam quae est causa rerum et alia quae est accepta a rebus. Verbi gratia: Iste artifex modo considerat domum unam et concipit speciem eius in mente sua, deinde per speciem illam conceptam facit aliam domum. Ista species est accepta a re et est causa aliarum rerum, scilicet domorum quas postea facit secundum illam speciem. Quando ergo ponimus species sive ideas in Deo non ponimus eas acceptas a rebus sicut in nobis, sed causas rerum. Si autem dicas quod istae ideae non dicuntur tantum ideae sed etiam formae et species et similitudines rerum et similitudo rei non est causa eiusdem, dicendum quod duplex est similitudo, quaedam univocationis secundum quam aliqua duo conveniunt in tertio ut Sortes et Plato in homine, quaedam imitationis secundum quod unum dicitur similitudo alterius quod non concernit convenientiam in tertio sicut species coloris in oculo est similitudo coloris in obiecto. Similitudo primo modo non potest esse causa rei, sed secundo quia una res potest causare suam similitudinem in alia et hoc secundo modo accipitur similitudo prout dicitur de idea, non primo modo.

Ad primum in oppositum dicendum quod confert ad cognitionem ut causa.

---

33 enim: etiam T 34 unitas: veritas T 41 *tr.* tantum cognosceret T 46 causatur: causatus T 54 Ista: alia T, vel alia *mg.* B 61 quod²: quae F, qui T 68 quae *om.* T //

---

32 Ibidem.
38 Dionysius Ar., De div. nom. c. 5 (PL 122,1150 C; PG 3,823 C).
49 Aristot., Met. 7, c. 7 (1032a32–b2).

Ad aliud quod obicitur dicendum quod duplex est causa, quaedam quae est causa rei et ars, quaedam quae est causa tantum et non ars et de hac verum est quod obicitur, non de prima quia causa quae est causa et ars est sufficiens simpliciter ad cognitionem effectus ut patet cum aliquis artifex habet speciem domus fiendae in sua mente. Si tu posses videre illam speciem in mente artificis, perfecte cognosceres per speciem illam domum fiendam, non tamquam per effectum, sed per suam causam.

Ad aliud dicendum quod confert ad operandum et ad illud quod obicitur dicendum quod verum est de exemplari quod differt ab ipso artifice sicut est in agentibus creatis, sed non est verum de exemplari quod est idem cum agente sicut in Deo. Non enim indiget aspicere ad exemplar differens per essentiam sicut artifex creatus nesciens perfecte artem suam, sicut patet de puero pictore qui habet exemplar coram se quando pinguit aliquid.

---

et[3] *om.* T 71 videre *om.* T 72 fiendam: fienda T, *om.* F 75 dicendum: est *add.* T // est[2] *om.* T 77 ad: per T 78 qui: quod T

Quaestio 2
Utrum sit ponere in divinis idearum pluralitatem secundum rem

Utrum sit ponere in divinis idearum pluralitatem secundum rem.

Videtur quod sic: Idea exprimit ideatum secundum totum. Sed quaecumque uni et eidem secundum totum sunt similia penitus inter se sunt similia et ex consequenti eadem secundum Anselmum, De processione spiritus sancti, ubi dicit quod omnimoda similitudo identitas est. Ergo si idea secundum illud quod est est una, omnia erunt eadem.

Contra: Augustinus, 6. De trinitate c. 10, dicit quod verbum est ars et regula omnium rationum unientium et omnia in ipso sunt unum. Et si sic, ergo non est pluralitas idearum secundum rem.

Respondeo: Quaedam opinio fuit quod ideae in Deo habent realem distinctionem. Tamen hoc non videtur quia poneretur realis differentia in divina essentia. Praeterea si ideae in Deo differunt, aut differunt se ipsis aut aliquibus originalibus differentiis. Si secundo modo, erunt tot personae quot ideae, si primo modo cum quaelibet dicat essentiam divinam et ens completum, non solum respectum sicut notio, quaelibet erit rationalis naturae incommunicabilis existentia et ita quaelibet erit persona.

Dicendum igitur quod divina essentia per immensitatem suam quae est pelagus substantiae infintae, est exemplar omnium creaturarum praeter aliquam differentiam a parte sui. Sed tantum penes differentem modum imitabilitatis est differentia idearum. Hoc autem explanatur per exempla diversa. Quidam ponunt exemplum de collo columbae quod cum sit unius coloris, tamen secundum dispositionem diversam situs secundum quod huc et illuc vertit collum, apparent diversi colores. Alii ponunt exemplum magis proprium si verum est: Commentator, Super 3. De anima, dicit quod species intellectae sunt id ipsum quod intellectus. Unde cum intelligo multa intelligibilia, secundum positionem Commentatoris intellectus meus est species multiplicatorum intelligibilium et sic unum et idem per essentiam est species et similitudo diversorum. Ita autem divina essentia

---

9 illud: id F, *om.* T 11 10 *corr.*, 14 et 29 BF, 40 et 19 T, cum *add.* T 15 realis: relativa BT, vel realis *mg.* T 16 ideae *om.* T 23 imitabilitatis *corr.*, immutabilitatis *codd.*, imitatis *mg.* F 26 diversam *om.* T 29 Unde: ergo T 30 multiplicatorum: rerum BF(?)

---

8 Anselmus, De proc. sp. s. c. 5 (ed. cit. 196).
11 Augustinus, De trin. 6, c. 10, n. 11 (PL 42,931).
17–24 John Peckham, In Sent. 1, d. 35, q. 2, resp. (99ra) verbatim.
29 Averroes, In de anima 3, t. 8 (ed. cit. 155v D).

una et simplex est idea plurium ideatorum. Aliud exemplum est: In eadem substantia radii solaris est vis calefactiva et illuminativa et omnium colorum expressiva et operativa in perspicuo sicut apparet in iride. Sed haec accidunt propter differentes efficacias in radio adunatas. Sed si per impossibile omnes istae efficaciae essent id ipsum in radio salva tamen uniuscuiusque ratione, sicut in Deo vere est sapientia et vere est potentia et tamen idem sunt, tunc exemplares rationes illuminationis et caloris et coloris essent id ipsum et diceretur idem radius idea illuminationis inquantum per ipsum declaratur et caloris alia ratione et coloris tertia ratione et si radius haberet vim cognitivam, haec omnia per se cognosceret, et si haberet vim independentem a materia, haec omnia quae facit in materia sine materia faceret. Unde exemplar nominat divinam essentiam inquantum est generalis omnium causa, idea autem nominat eandem ut est singulorum sub determinatis rationibus expressiva. Verbi gratia: Deus inquantum vita est idea viventium, inquantum intelligentia intelligentium et sic de ceteris. Unde secundum Commentatorem veritas huius propositionis: „Omne quod fit, fit a sibi simili" extenditur usque ad primam causam. Quaedam autem res non habent exemplar vel ideam sui generis in Deo ut res corporales quia magis distant a primo. Non enim idea lapidis est lapis, et tamen idea sapientiae est sapientia, secundum illud tamen quod omnis creatura perfectionem habet, divinam essentiam imitatur et ab ea exemplatur. Rationes ergo ideales in Deo realiter non differunt sed sunt ipsa divina essentia.

Ad argumentum in oppositum dicendum quod haec propositio: „Idea exprimit ideatum secundum totum" et consimiles sunt duplices quia li ‚secundum totum' potest se tenere a parte ideae ut sit sensus: Idea exprimit ideatum secundum totum, id est quicquid est in idea exprimit ideatum, et sic est falsa, vel potest se tenere a parte ideati ut sit sensus: Idea exprimit ideatum secundum totum, id est nihil est in ideato quod non exprimatur per ideam et sic est vera. Sed ex hoc non sequitur quod si omnia secundum totum sunt similia uni et eidem ideae secundum rem, quod sint inter se similia quia illa totalitas se tenet a parte eius cui assimilatur. Nullum enim ideatum assimilatur suae ideae secundum totalem perfectionem ipsius ideae. Verbi gratia: Si aliquis pingat in tabula similitudinem manus meae et alius similitudinem capitis mei, tota illa manus picta est mihi

---

32 idea plurium: diversorum T 34 Sed . . . accidunt: et hoc est BF *(mg.)*, sed . . . accidit F* 37–8 exemplares . . . diveretur *mg. ill.* T 38 et[1] *om.* F 42 nominat: nominans T 43 eandem: eundem T 48 *tr.* ideam . . . exemplar T // distant *mg.* T 49 enim: autem T 51 Rationes: responsiones (?) BF 55–6 secundum . . . ideatum *om. (hom.)* BT 59 uni: unde T 65 *tr.* secundum totum me[1] T

32–45 John Peckham, loc cit.

46 Averroes, In de anima 2, t. 34 (ed. cit. 67 E); cf. In de gen. et corr. 1, t. 50 (ed. cit. 362v).

similis et totum illud caput pictum mihi simile et ego repraesento illa secundum
65 se tota et illa non repraesentant me secundum totum ita quod nihil sit in me quod non repraesentent et ideo non sequitur quod imago manus et imago capitis sint similes inter se.

Quaestio 3
Utrum in Deo sit pluralitas idearum secundum rationem

Utrum in Deo sit pluralitas idearum secundum rationem.

Videtur quod sic: Augustinus, Ad Nebridium epistola 7 vel 6: „Ideae sunt rationes" et 83 Quaestionum qu. 46, ergo pluralitas idearum est pluralitas rationum.

Contra: Si est ibi pluralitas idearum secundum rationem, aut hoc erit ex parte eius in quo sunt quod esse non potest cum illud sit divina essentia, aut ex parte eius ad quod sunt, scilicet respectu ideatorum, ergo cum verbum, ars et exemplar similiter dicant respectum ad creaturas, poterit dici quod sunt plura verba, plures artes et plura exemplaria in Deo quod tamen falsum est.

Item ista pluralitas rationum aut est ex parte significati et hoc est impossibile quia illud est divina essentia quae non plurificatur, aut a parte connotati et hoc non potest esse quia illud connotatum aut est aeternum et tunc essent plura aeterna, aut temporale et tunc sequeretur quod ideae essent in Deo ex tempore et utrumque est impossibile, ergo etc.

Respondeo sicut in scripto. Et ulterius nota quod differentia idearum nihil aliud est quam differentes modi imitationis divinae essentiae. Unde idea non dicit nisi divinam essentiam modo determinato imitabilem et modi perfectionis divinae essentiae dicunt rationes ideales et hi modi differentes possunt tripliciter considerari, vel referendo ad divinam naturam quam res ideatae imitantur vel prout in rebus imitantibus exprimuntur vel prout a divino intellectu esse sic imitabiles comprehenduntur. Primo modo sunt modi penitus indifferentes, secundo modo habent distinctionem secundum rationem respectu imitantium tantum sumptam, tertio etiam modo quando intellectus divinus comprehendit essentiam propriam comprehendit varie et sub diversis rationibus, differunt ideae ratione non mea vel tua sed divina contemplante aeternaliter essentiam varie esse imitabilem, et haec ratio fundatur supra divini esse plenitudinem varie imitabilem ab ente per participationem et super divini intellectus certitudinem rationes istas comparatione rerum imitantium distinguentem. Unde ista distinctio idearum est in divino intellectu, non autem in divina essentia et ideo dicit Augu-

---

26 imitantium: imitationem T 30 divini: divinum BF 31 ab ente: habente B, habens F

---

6 Augustinus, Ep. 15 ad Nebridium, n. 4 (PL 33,80) ad sensum.
7 Augustinus, 83 Quaest. q. 46, n. 2 (PL 40,30).
19 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 36, q. 2, a. 2, sol.
19–35 John Peckham, In Sent. 1, d. 35, q. 2 (99rb) verbatim.

stinus, 83 Quaestionum qu. 46, quod hae rationes in divina intelligentia continentur.

Ad primum dicendum quod non est simile de idea et de verbo quia idea tantum dicit respectum ad ideata et ideo potest plurificari secundum diversos respectus ad illa, sed verbum dicit respectum ad dicentem et ad res secundum quod dicit potentiam operativam et respectum ad dicentem dicit actu, respectum vero ad res dicit in habitu. Sed sic est quando unum nomen duo importat, scilicet unum actu et alterum in habitu. Si simpliciter accipiatur pro illo stat quod dicit in actu et propter hoc, si dicerentur plura verba, cum verbum dicat actu respectum ad patrem dicentem, sequeretur quod essent plures filii. Similiter non est simile de idea et arte quia ars dicit collectionem multorum ad unum finem tendentium, idea autem non et ideo possunt esse plures ideae, non plures artes. Similiter respondent aliqui de exemplari quod exemplar simpliciter dicit collectionem multorum, aliqui tamen dicunt quod bene dicitur quod in Deo sunt plura exemplaria et adducunt hanc auctoritatem Dionysii, De divinis nominibus c. 5, pro se, ubi plane dicit quod in divinis sunt plura exemplaria.

Ad secundum dicendum quod ista pluralitas rationum est a parte connotati. Et ad illud quod obicis dicendum quod idea dicit respectum ad ideatum in habitu tantum, pluralitas autem respectuum in potentia vel habitu non ponit pluralitatem realem, sed tantum secundum rationem. Ex pluralitate autem secundum rationem non sequitur quod sint plura aeterna.

---

41 unum: in *add.* BF 42 dicerentur: dicerent T 46 simpliciter: similiter BF 52 respectuum: tantum B, rationum F // habitu[2]: unde *add.* FT

---

34 Cf. 7.

49 Dionysius Ar., De div. nom. c. 5 (PL 122,1150 C; PG 3,823 C).

Quaestio 4
Utrum ideae sint in Deo infinitae

Utrum ideae sint in Deo infinitae.

Videtur quod non: Augustinus, De civitate Dei libro 12, c. 18: „Quicquid scientia comprehenditur scientis comprehensione finitur." Sed constat quod rationes sciendi quas Deus habet in se ab ipso sciuntur, ergo finiuntur, ergo sunt finitae.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Dicendum quod licet creata et creanda sint actu finita, numerus tamen idearum est infinitus. Et ratio huius est quoniam omnia quae sunt in potentia in materia sunt actu cognita a Deo. Cum igitur infinitae figurae incisionis sint in materia in potentia, immo in quolibet atomo, et infiniti numeri quae omnia Deus impressit materiae nec impressit nisi cognoscens, sequitur ut ideae in Deo sint infinitae.

Ad argumentum in oppositum dicendum quod cum dicitur „ideae sunt finitae Deo" non est intelligendum quod ipse sciat eas esse finitas, sed hoc est dictum quod tota infinitas est sibi nota et ambitum suae contemplationis non excedens.

---

6 Dei *om.* BF

---

6 Augustinus, De civ. Dei 12, c. 18 (PL 41,368).
6–9 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 35, q. 6 (100va).

Quaestio 5
Utrum ideae sint secundum numerum ordinatum

Utrum ideae sint secundum numerum ordinatum.

Videtur quod sic: Ubi est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in Deo nulla est confusio, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Ubi est ordo, ibi est primum. In ideis autem non est dare primum cum omnes sint coaeternae et infinitae, in coaeternis autem et infinitis non est dare primum. Ideo in ideis non est ordo.

Ad argumentum dicendum quod non est semper verum quoniam si per impossibile omnes lineae a centro ad circumferentiam duci possibiles ducerentur in actu, infinitae essent et nihilominus ordinatae ad unum. Dicendum igitur quod infinitas non ponit confusionem nisi ubi in uno non habet connexionem. Vel dicendum quod infinitas non ponit confusionem nisi ubi ponit diversitatem essentialem. Sed sic non se habet infinitas idearum quia non sunt aliud quam essentia divina infinite imitabilis.

---

9 dare *om.* T 16 infinitas *exp.* T // non . . . ubi *mg.* T

6–7 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 36, a. 2, q. 4 (72ra).

Quaestio 6
Utrum singularia habeant in Deo proprias ideas

Utrum singularia habeant in Deo proprias ideas.

Videtur quod non quia secundum Boethium universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur, ergo si singulare habet ideam propriam in Deo, illa esset sensibilis. Sed nihil tale est in Deo, ergo etc.

Item artifex creatus per unam ideam potest facere multas domos particulares et hoc est nobilitatis, ergo multo fortius creator.

Item universale non ponit in numerum cum suo particulari, unde Sortes et homo non sunt duo, ergo particulare et universale non sunt duo, ergo nec idea alicuius particularis cum idea sui universalis, ergo universale et particulare non habent ideas differentes, ergo etc.

Item propositione 10. De causis: „Omnis intelligentia est plena formis." Verumtamen ex intelligentiis sunt quae continent formas minus universales et ex his sunt quae continent formas magis universales, et intendit quod quanto spirituales substantiae sunt nobiliores, tanto habent species universaliores. Ergo si nobilitatis est habere species universales, ignobilitatis est habere particulares, ergo etc.

Contra: Si particularia non haberent proprias ideas, ergo omnia quae sunt in praedicamento substantiae cognoscuntur per unam ideam. Sed hoc est inconveniens, ergo etc. Probatio consequentiae: Eadem est habitudo singularium ad suam speciem et specierum ad genus subalternum et generum subalternorum ad genus generalissimum, ergo si particularia cognoscuntur per ideam suae speciei et species per ideam generis subalterni et genus subalternum per ideam generis generalissimi, quicquid in praedicamento substantiae est cognoscetur per unam ideam.

Respondeo: Quidam volunt dicere quod singularia habent singulas proprias ideas, sed universalia non habent proprias, sed quemadmodum singularia licet inter se differant, conveniunt in aliquo communi, ita ideae singularium licet differentes sint, in aliquo conveniunt et ideae singularium prout conveniunt

---

16–7 minus . . . formas *om. (hom.)* T 19 species . . . habere[2] *mg.* BT 22 cognoscuntur:

---

6 Boethius, De cons. 5, pr. 6 (PL 63,862 A).
6 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 36, q. 1, a. 1. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 36, q. 1, a. 2.
15 Liber de causis pr. 9 (ed. cit. 173).
15–20 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 35, q. 3 (100ra).

sunt idea speciei et eodem modo specierum prout conveniunt sunt idea generis et semper ascendendo usque ad genus generalissimum. Sed haec positio non pot-
35 est stare quia si ideae singularium in aliquo differunt et in aliquo conveniunt, ergo sunt compositae et per consequens novae et nullo modo aeternae quia omne compositum recens. Et ideo aliter dicitur quod tam singularia quam universalia habent in Deo proprias ideas. Unde Augustinus, Epistola ad Nebridium 87: „Dico quantum ad hominem faciendum attinet tantum hominis esse rationem,
40 quantum vero ad orbem temporis varias hominum rationes in illa sinceritate vivere." Ex hoc plane insinuat alias rationes hominis secundum quod homo et alias istius et illius. Unde ibidem dicit quod si quis velit facere angulum, sufficit habere anguli rationem, si quis vero velit pingere quadrangulum, necesse est quod habeat quattuor angulorum rationem.

45 Dicendum ergo quod universalia et singularia proprias habent ideas in mente divina.

Ad primum dicendum quod Boethius loquitur de cognitione sensibili secundum quod est per receptionem ab ipsa re. Vel dicendum quod illud verbum Boethii verum est in cognitione nostra tantum quae est in sensu per formam par-
50 ticularem et in intellectu per universalem, et ita particulare non cognoscitur nisi mediante virtute in qua est particulariter.

Ad secundum dicendum quod hoc non est nobilitatis in artifice creato, immo quia ipse differt ab idea necesse habet illam applicare ad quodlibet ideatum et quia illa idea non est tota causa ideati oportet eam applicare ad diversas materias.
55 Sed idea in mente divina est tota causa ideati secundum totum et ideo oportet quod quodlibet habeat propriam ideam nec est illud ignobilitatis in Deo quia non operatur per applicationem ad ideata cum idea sit idem quod ipse.

Ad tertium dicendum quod universale et particulare non ponunt in numerum quantum ad esse sed quantum ad cognitionem. Alia enim est scientia de univer-
60 sali et alia de particulari, alia est scientia libri Priorum et libri Posteriorum et alia libri Elenchorum et alia libri Topicorum quia in libro Priorum traditur scientia cognoscendi syllogismum in communi et tamen numquam syllogismus est quin sit in materia probabili vel necessaria vel sit peccans contra istos. Et ideo universale et particulare possunt habere ideas proprias differentes quia idea magis
65 dicit rationem cognoscendi.

Ad ultimum dicendum quod formae dicuntur universaliores non quia plura repraesentent sed quia efficacius. Quaelibet enim intelligentia habet formas uni-

---

cognoscitur BF 42 ibidem: idem T 45 *tr.* habent proprias T 48 dicendum: est *add.* T 49 quae: quod T 50 in *om.* T 52 creato: terminato BT 56 habeat: haberet F, habet T 58 *tr.* particulare . . . universale T

---

38 Augustinus, Ep. 14 ad Nebridium, n. 4 (PL 33,80).

versales pro omnibus singularibus cognoscendis cuiuscumque speciei, sed secundum gradum simplicitatis naturae est gradus universalitatis et simplicitatis formae repraesentantis. 70

Quaestio 7
Utrum accidentia habeant ideam in Deo aliam ab idea substantiae

Utrum accidentia habeant ideam in Deo aliam ab idea substantiae.

Videtur quod non quia quicquid est causa causae est causa causati. Sed idea substantiae est causa substantiae et substantia est causa accidentis, ergo idea substantiae est causa accidentis, ergo etc.

Item per illud per quod cognoscitur causa, cognoscitur causatum. Sed per ideam substantiae cognoscitur substantia et substantia est causa accidentis, ergo per ideam substantiae cognoscitur accidens et ita accidentia non habent aliam ideam ab idea substantiae.

Contra: Accidentia sunt praeter substantiam in sacramento altaris, ergo saltem illa habent ideam propriam cum illa Deus cognoscat et non nisi per ideam.

Iuxta hoc quaeritur utrum prima materia habeat ideam propriam.

Videtur quod non: Quanto quid magis habet de materia, tanto minus cognoscitur, ergo prima materia non est cognoscibilis. Sed quod non est cognoscibile non habet ideam, ergo etc.

Contra: Argumentum commune ad accidens et materiam: Omne illud quod habet aliquid entitatis et unitatis praeter alia et producitur et cognoscitur a Deo. Sed accidentia et materia habent aliquid entitatis et unitatis, ergo etc., sed non nisi per ideam, ergo etc.

Respondeo: De accidentibus et prima materia dicunt aliqui quod non habent ideam secundum perfectam rationem ideae eo quod non habent esse perfectum quia esse materiae est tantum in potentia et accidentis esse est inesse et propter hoc dicunt quod Plato non posuit ideas accidentium et rerum artificialium secundum Commentatorem, 3. De anima. Hoc autem non bene dicitur quia perfectio ideae non attenditur penes perfectionem ideati, sed penes perfectam eius repraesentationem sicut patet de imagine rei pulchrae et deformis. Adeo enim est perfecta imago rei deformis si plene eam repraesentat sicut imago rei pulchrae. Unde quia idea materiae adeo repraesentat materiam et idea accidentis accidens sicut idea substantiae substantiam, ideo omnia, scilicet materia et accidentia, universalia et singularia habent in Deo ideas perfectas et proprias quia producta sunt per modum artis. Unde dicit Augustinus, 1. Soliloquia c. 3: „Sequitur Deum

---

25 propter: per T 30–1 sicut . . . repraesentat *mg.* T 31 quia: quod T // materiae:

---

27 Averroes, In Met. 1, t. 34 (21va I).
34 Immo Augustinus, 83 Quaest. q. 46, n. 2 (PL 40,30).

rationabiliter fecisse quod fecit, aut cum faceret aut ante quam faceret nescisse quod fecit si apud eum ratio faciendi non erat." Unde si nihil fecit ignorans, sequitur quod omnia in ipso habent ideam.

Ad illud quod primo obicitur de accidente dicendum quod ibi est fallacia consequentis quia in minus est idea quam ratio causalis et ideo non sequitur quod si idea substantiae est ratio causalis accidentis, quod sit idea accidentis sicut non sequitur quod si est animal, quod sit homo quia idea addit similitudinem supra rationem causalem.

Ad secundum dicendum quod causatum est aliquid praeter suam causam quia causa est ad cuius esse sequitur aliud et ideo quamvis per ideam causae possit cognosci causatum, quia tamen aliud est a sua causa, potest habere ideam propriam.

Ad illud quod obicitur de materia dicendum quod duplex est species, quaedam est quae est expressiva rei, quaedam expressa a re. Quando ergo dicitur quod quanto quid magis habet de materia, tanto minus cognoscitur, verum est de cognitione quae habetur per speciem expressam a re, sed non est verum de illa quae habetur per speciem expressivam rei et talis species est idea. Exprimunt enim rem et non exprimitur a re. Et si tu obicias quod materia non cognoscitur per speciem sed per privationem, dicendum quod si cognoscatur per privationem, non tamen propter hoc sequitur quin cognoscatur per speciem rei expressivam.

---

quia (?) *add.* T 35 aut[1] *exp.* T // nescisse: necesse B, necesse *exp.*, nescisse *mg.* T 45 *tr.* cognosci possit T 47 dicendum: est *add.* T 54 quin: quoniam (?) T

Quaestio 8
Utrum eorum quae nec sunt nec fuerunt nec erunt sint ideae in Deo

Utrum eorum quae nec sunt nec fuerunt nec erunt sint ideae in Deo.

Videtur quod non quia Augustinus, 83 Quaestiones, dicit: „Ideas latine formas vel species possumus dicere ut verbum e verbo transferre videamur." Sed nullius forma est nisi eius quod est vel fuit vel erit, ergo nec idea.

Item idea includit duo, scilicet rationem aeternam et respectum ad creaturam et hic respectus non est in Deo sed in creatura. Sed in eo quod nec est nec fuit nec erit non est intelligere respectum, ergo nihil tale potest habere ideam.

Contra: Quicquid Deus creat vel creare potest potest habere ideam. Sed Deus multa potest creare quae nec sunt nec fuerunt nec erunt, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod in nomine ideae duo includuntur, scilicet ratio aeterna et ratio relationis ad creaturam. Rationes aeternae sunt in Deo multis modis imitabiles quae numquam ad aliquam imitationem ordinabuntur. Idea autem superaddit relationem quae fundatur in creatura et ideo quamvis ratio possit esse in Deo imitabilis ab eo quod non est nec fuit nec erit, non tamen idea dicitur nisi ad rem dispositam. Omnis ergo idea ratio est, sed non convertitur quia aliquae rationes sunt in Deo, immo infinitae, quae nec a mente angelica attinguntur totaliter sicut dicit Hugo. Infinitae ergo rationes sunt in Deo, sed non ideae.

Ad obiectum dicendum quod idea secundum quod huiusmodi non est nisi illorum quorum est dispositio et sicut plura posset disponere quam disposuit, ita posset plures ideas habere quam habeat, non tamen plures rationes.

---

5 Ad totam quaestionem: John Peckham, In Sent. 1, d. 35, q. 6, qca. 1 (100vb–101ra) verbatim.

6 Augustinus, 83 Quaest. q. 46, n. 2 (PL 40,30).

21 Hugo a St.o Victore, Exp. in Hier. coel. S. Dionysii 5 (PL 175,1028 C).

DISTINCTIO 36

Quaestio 1
Utrum omnia fuerunt in Deo ab aeterno

Utrum omnia fuerunt in Deo ab aeterno.

Et videtur quod sic quia res dicitur ibi esse ubi est sua similitudo sive species. Unde oculus dicitur recipere colores quia recipit species colorum et anima res quia recipit species rerum. Sed omnium rerum species fuerunt in Deo ab aeterno, ergo etc.

Item quidam modus essendi in est secundum quod res habet esse in sua causa efficiente. Sed omnia fuerunt ab aeterno in Deo sicut in sua causa efficiente, ergo etc.

Contra: Quod nihil est, nusquam est. Sed res ante suam creationem nihil erant, aliter enim non creasset Deus mundum de nihilo, ergo antequam essent creatae non erant in Deo, non ergo ibi fuerunt ab aeterno.

Item si fuerunt res in Deo ab aeterno, aut secundum esse actuale et tunc fuerunt aeternae quod falsum est, aut secundum esse potentiale et tunc fuerunt ibi secundum esse mutabile quia secundum Philosophum, 9. Metaphysicae, quod est secundum esse potentiale est mutabile et hoc est inconveniens, ergo etc.

Respondeo: Aliquid potest dici esse in aliquo tripliciter, vel per suam essentiam sicut locatum in suo loco vel accidens in subiecto vel universale in particulari vel pars in toto et huiusmodi, aut per suam similitudinem sicut color dicitur esse in oculo quia eius similitudo est in oculo, aut per causalem potentiam secundum quod res est in sua causa efficiente. Primo modo essendi in non fuerunt res in Deo ab aeterno, sed duobus ultimis modis.

Ad primum dicendum quod illud quod nihil est nusquam est per suam essentiam, tamen potest esse alicubi per suam similitudinem quia species rei quam vidi potest manere in anima mea post rei destructionem.

Ad aliud dicendum quod illud quod est actu in Deo non potest esse mutabile, sed quod est in Deo secundum esse potentiale non est inconveniens quod sit secundum esse mutabile secundum quid enim fuerunt res in Deo, et ideo nullam

---

12 est *om.* T 22 *tr.* in aliquo esse T 23 suo *om.* F // *tr.* loco suo T 25 *tr.* est *p.* quia T 28–9 essentiam: absentiam T 30 vidi: vidit T 31 quod[1] illud *om.* T 35 creaturas: creaturam T

---

20 Aristot., Met. 9, c. 8 (1049b4–1051a3).
22–7 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 36, p. 1, q. 2, resp. (70rb–va).

ponunt in ipso mutationem simpliciter. Vel dicendum quod li ‚res' potest supponere creaturas et sic non fuerunt in Deo ab aeterno secundum esse actuale et immutabile, vel ideas creaturarum et sic fuerunt in Deo secundum esse actuale et immutabile.

Quaestio 2
Utrum res fuerunt in Deo ab aeterno ratione personae vel essentiae

Utrum res fuerunt in Deo ab aeterno ratione personae vel essentiae.

Videtur quod essentiae: Sicut respectus creatoris ad creaturas est communis tribus personis, sic respectus creaturae ad creatorem. Sed existentia rerum dicit talem respectum, ergo talis existentia est in respectu ad tres personas. Sed quicquid convenit tribus personis dicitur ratione essentiae, ergo etc.

Contra: Quod ratione personae videtur: Res habent esse in Deo per potentiam operativam. Sed potentia operativa spectat ad personam verbi secundum Augustinum, 83 Quaestionum qu. 63. Verbum enim secundum ipsum dicit potentiam operativam, ergo etc.

Item res habent esse in Deo secundum productionem in esse. Sed producere res est suppositi, ergo etc.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod verbum de se dicit duo, scilicet respectum ad dicentem et potentiam operativam respectu creaturarum. Propter primum est persona, sed propter secundum non dicit quid personale, sed quid essentiale personaliter dictum. Unde sicut creare de se est essentiale, tamen creare per verbum essentiale est personaliter dictum, sic producere creaturam per potentiam operativam quae est verbum est essentiale personaliter dictum et ita nec personale simpliciter nec essentiale.

Ad secundum dicendum quod productio duo dicit, scilicet respectum ad producentem et ad potentiam productivam. Ratione primi dicit suppositum, sed ratione secundi dicit essentiam et ita neutrum dicit per se, sed potius essentiale dictum personaliter.

---

7 existentia: essentia T 12 63: 6 T 19 sed[1] *om.* T

---

12 Augustinus, 83 Quaest. q. 63 (PL 40,54).

Quaestio 3
Utrum omnia sint in Deo vita

Utrum omnia sint in Deo vita.

Videtur quod sic: Philosophus, 2. De anima, dicit quod quattuor sunt actus vitae, scilicet intelligere, sentire, quiescere et moveri in loco, nutriri, augeri et minui, ergo ratio intelligendi est ratio vivendi. Sed res secundum quod sunt in Deo sunt ratio intelligendi, ergo et vivendi. Sed Deus vivit per essentiam, ergo omnia sunt in Deo vita.

Contra: Act. 17: „In ipso vivimus, movemur et sumus." Sed non sumus in Deo motus, ergo nec vita.

Iuxta hoc quaeritur quare res dicuntur vita in Deo et non sapientia vel essentia.

Respondeo: Quidam voluerunt dicere quod illa solum sunt in Deo vita quae sunt ut in eo disposita fieri et ratio huius videtur esse ista: Vita enim motus est interius et intrinsecus vigens, principium autem omnis motus est appetitus quia per ipsum omnia tendunt ad suum complementum et exeunt in proprium actum. Prius igitur et principaliter consistit ratio vitae in desiderio quam in cognitione, est enim vita etiam in non habentibus cognitionem. Unde et amor dicitur vita et „partum mentis praecedit quidam appetitus" secundum Augustinum, De trinitate libro 9, c. ultimo. Nihil igitur est in Deo vita nisi dispositum fieri in verbo quod est cum amore notitia tantum, ergo vivunt in ipso et vita dicuntur praeterita, praesentia et futura. Istud autem non videtur verum quia secundum Augustinum, Super Iohannem homilia 1, „Archa in mente artificis vivit." Sed constat quod non vivit eo quod archa in materia extra producitur quia sive numquam producatur vel produci disponatur vel producta corrumpatur, nihilominus vivit in mente artificis. Praeterea certum est quod res dicitur vivere quia est in substantia vivente quare vivere dicuntur omnia in Deo. Ideo melior est opinio quae est in scripto quae dicit quod res tripliciter sunt in Deo et primo modo non dicuntur res vita in Deo, secundo modo sive facta sive fienda sive possibilia fieri sunt ibi vita, tertio modo quaedam sunt vita, quaedam non quia

---

22 igitur: ergo T 24 praesentia *mg.* T 25–6 Sed . . . vivit *mg.* BT 29 quare: quia BF // *tr.* omnia dicuntur T 37 quod: quia T 54 factum *mg.* T

---

6 Aristot., De anima 2, c. 2 (413a22–5).
11 Act 17,28.
16–24 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 36, q. 3 (102rb).
22 Augustinus, De trin. 9, c. 12, n. 18 (PL 42,972).
25 Augustinus, In Ioannis Ev. tr. 1, c. 1, n. 17 (PL 35,1387).

viventes res tantum sunt in Deo vita, non viventes autem non. Quomodo autem res possint esse vita in Deo patet per Augustinum, 18. De civitate Dei, c. 48, ubi dicit quod omnia significantia quodammodo possint pro significatis poni et significatum potest attribui signo. Unde dicit Glossa super illud Mat. 17: „Super hanc petram aedificabo" etc., quod per petram intelligitur Christus. Unde sensus est: Super hanc petram, id est super me ipsum. Unde Petro attribuitur fundamentum ratione signati et non ratione sui et sic est in proposito quia cum similitudo rei in Deo sit ipsa veritas, res autem ipsa creata sit aliqua imitatio illius veritatis secundum Anselmum, Monologion c. 30, patet quod ideae in mente divina sunt sicut signatum et ideata sunt sicut signum quia signum est quaedam imitatio signati et ideo attribuendo signo quod est ipsius signati secundum regulam Augustini, dicitur satis proprie quod res vivunt in Deo sive sunt vita in Deo quia earum ideae sunt in Deo vita.

Ad obiectum dicendum quod esse in ibi aequivocatur quia cum dicitur „in Deo vivimus, movemur et sumus" intelligitur esse in ut in conservante et gubernante nos in vita, sed cum dicitur res esse in Deo vita, intelligitur esse in sicut in existente.

Ad illud quod ultimo quaeritur, quare res dicuntur in Deo vita et non veritas vel sapientia vel essentia, dicendum quod quaestio, quamvis videatur aliquibus difficilis, supponit tamen falsum secundum Anselmum, Monologion c. 30: „In Deo sunt" inquit „omnia prima essentia, prima existendi veritas" et Glossa super illud Jo. 1 „Quod factum est in ipso vita erat" dicit quod haec vita est sapientia Dei. Si autem quaeratur quare Iohannes dicit omnia esse vita in ipso et non sapientia vel essentia, dicendum quod Iohannes evangelium scripsit contra quosdam haereticos qui dicebant Christum non fuisse ante Mariam et quia secundum Damascenum, c. 59, vita est primus motus et idem dicitur in commento super 17. propositionem De causis, ideo Iohannes potius dixit omnia esse in Deo vita ad magis exprimendum verbi aeternitatem. Alii dicunt quod sapientia et veritas non ita dicunt intentiones generales sicut vita et lux nec ita communicabiles creaturis, ideo potius his verbis usus est Iohannes quam aliis. Prima tamen ratio verior est.

---

34 Augustinus, De civ. Dei 18, c. 48 (PL 41,611).
36 Glossa ord. in Mt 16, v. 18 (PL 114,142).
Mt 16,18.
41 Anselmus, Monol. c. 31 (ed. cit. 48).
52 Ibid. c. 34 (ed. cit. 53).
53 Glossa interl. in Io 1,3–4 (apud Lyranum V, f. 185r). Cf. Augustinus, In Ioannis Ev. tr. 1, c. 1, n. 16 (PL 35,1387).
54 Io 1,3–4.
58 Johannes Dam., De fide Orth. c. 59, n. 4 (ed. cit. 229).
59 Liber de causis pr. 17 (ed. cit. 179).

Quaestio 4
Utrum res verius habeant esse in Deo quam in genere proprio

Utrum res verius habeant esse in Deo quam in genere proprio vel e converso.

Videtur quod in genere proprio: Augustinus in Soliloquio: „Falsa arbor non est arbor." Ubi ergo res est vere, ibi est id quod est. Sed hoc est in genere proprio, ergo etc.

Item Anselmus, Monologion 36: „Omnis creata essentia tanto verius est in verbo, id est in intelligentia creatoris quam in se ipsa, quanto verius existit creatrix quam creata essentia."

Contra: Anselmus, Monologion 36: „Restat ergo ut res tanto verius dicantur in se ipsis quam in ipsa scientia, quanto verius alicubi sunt per suam essentiam quam per suam similitudinem." Sed in Deo non sunt nisi per suam similitudinem, ergo verius sunt in se ipsis quam in Deo.

Respondeo: Res habent triplex esse secundum Augustinum, libro 2. Super Genesim ad litteram, sicut dicitur in scripto. Per hoc patet ad argumenta utriusque partis.

Ad illud tamen quod dicit Anselmus quod res verius sunt in se quam in sua scientia potest dici quod hoc dicit Anselmus quia res in anima non est substantia sed accidens.

5–6 vel . . . proprio *om. (hom.)* T 7 *tr.* est² *p.* Ubi BF 10 existit: erit B, exit T 12 *tr.* 36 Monologion T 21 sed: secundum T

---

5 Ad quaest. cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 36, q. 3 (102va).
6 Augustinus, Solil. 2, c. 6, n. 10 (PL 32,889).
9 Anselmus, Monol. c. 36 (ed. cit. 55).
12 Ibidem.
17 Augustinus, De Gen. ad litt. 2, c. 8, n. 16 (PL 34,269).

Quaestio 5
Utrum mala sint in Deo

Utrum mala sint in Deo.

Videtur quod non: Augustinus, libro 3. De libero arbitrio c. 15: „In tantum res recte vituperantur" etc., sicut in scripto.

Item Ambrosius, De spiritu sancto: „Idem est esse in Deo, per Deum et ex Deo." Sed mala non sunt per Deum nec ex Deo.

Contra: Augustinus, Super Genesim libro 2, c. 13: „Angeli vident in Deo mala nostra quae sibi displicent", ergo sunt ibi.

Item oppositum unitatis, scilicet multitudo, habet ideam in Deo. Sed unitas, veritas, bonitas convertuntur, ergo oppositum bonitatis, scilicet malum, habet ideam in Deo.

Iuxta hoc quaeritur utrum cognoscat mala.

Videtur quod sic quia nemo bene iudicat de eo quod ignorat. Sed Deus bene iudicat de malis, ergo etc.

Contra: Commentator, Super 3. De anima: „Si est aliquis intellectus qui quandoque non invenitur in potentia, quandoque in actu, non intelligit privationem omnino." Sed intellectus divinus est huiusmodi, ergo non intelligit malum cum sit privatio.

Item si cognoscit mala, aut per se et hoc non quia tunc essent in Deo per se, aut per accidens et tunc non cognoscit mala modo nobili et hoc falsum quia omnia quae cognoscit novit modo nobilissimo.

Item si cognoscit malum, aut per se aut per suum oppositum. Si per se ipsum, ergo malum fuit in Deo ab aeterno, si per suum oppositum, aut per positionem sui oppositi et hoc non quia ubi est oppositum mali, non est malum, aut per privationem et tunc sequeretur quod privatio esset in Deo cum illud per quod cognoscit sit in Deo.

Respondeo ad primam quaestionem: Omne illud quod est in Deo est in ipso

---

6 15 *corr.*, 10 BT, 4 F 7 vituperantur: vituperatur BF 11 ergo . . . ibi *om.* T 17 iudicat: diiudicat T 26 positionem: rationem B, *ill.* T 28 illud: id T 37 *tr.* argumentum

---

6 Augustinus, De lib. arb. 3, c. 15, n. 42 (PL 32,1292).
8 Ambrosius, De spir. sancto 3, c. 11, n. 84 (PL 16,796 BC).
10 Augustinus, De Gen. ad litt. 2, c. 8, n. 17 (PL 34,269s).
18 Averroes, In de anima 3, t. 25 (ed. cit. 168vF–169rA).
Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 36, q. 1, a. 1; Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 36, q. 1, a. 1.
22 Cf. Petrus de Tar., loc. cit.

secundum aliquod genus causae et maxime secundum rationem causae formalis exemplaris et quia malum dicit privationem, exemplar autem dicit assimilationem et privatio nulli assimilatur, ideo mala nullo modo dicenda sunt in Deo.

Ad primum obiectum dicendum quod angeli vident in verbo bona nostra per proprias ideas et per easdem cognoscunt privationes bonorum illorum, scilicet mala nostra.

Ad aliud argumentum dicendum quod non est simile quia multitudo constituitur ex unitatibus et ideo potest habere ideam in Deo, sed malitia non constituitur ex bonis nec falsitas ex veris et ideo nec malitia nec falsitas habent ideas in Deo. Unde non opponitur multitudini cum in ipsa salvetur.

Respondeo ad secundam quaestionem: Dicendum quod Deus mala cognoscit per ideas suorum oppositorum, scilicet bonorum. Unde Dionysius, De divinis nominibus c. 7, dicit quod si lux haberet intellectum, cognosceret se ipsam per se et suum oppositum, scilicet tenebram. Sic Deus per ideam boni cognoscit eius privationem, scilicet malum.

Ad primum dicendum quod intellectus primo intelligit suam essentiam, secundario res extra. Quando ergo dicit Commentator quod intellectus qui semper est in actu sicut intellectus divinus non intelligit privationem omnino, intelligit de privatione primi intellecti quia primum intellectum, scilicet essentia talis intellectus et intelligentis, non potest habere privationem sicut nec deficere, non autem intelligit de privatione secundorum intellectorum, immo sicut intelligit habitus rerum intelligendo se, ita earum privationes. Et quod de primo intellecto intelligat et non de secundo patet per eum ibidem, unde subdit: „Immo" inquit „nihil intelligit extra se."

Ad secundum dicendum quod cognoscit malum per accidens. Et ad illud quod obicit contra, dicendum quod non oportet quod Deus cognoscat omnia nobiliori modo cognoscendi, sed nobiliori modo quo natum est cognosci. Malum autem non est natum cognosci nisi per accidens, scilicet per ideam boni, secundum Dionysium, De divinis nominibus c. 4, ubi dicit quod mala non habent causam nec cognitionem nec terminum nec consilium nisi tantum per bonum.

Ad tertium dicendum quod Deus cognoscit malum per suum oppositum. Et quod tu obicis, aut per positionem sui oppositi aut per privationem, dicendum quod per utrumque quia per bonum quod est in se positive, scilicet per ideam boni, et per privationem eiusdem boni in subiecto in quo deberet esse.

---

aliud B, argumentum *om.* F 41 Dicendum: quod dicendum B, dicitur F 51 secundorum: secundario T 53 *tr.* patet *p.* intelligat BT // *tr.* ibidem *p.* patet T 64 deberet: debet BF

---

43 Cf. Thomas de Aquino, loc. cit.
43 Dionysius Ar., De div. nom. c. 7 (PG 3,870 B; PL 122,1154 C).
59 Ibid. c. 4 (PG 3,715 B; PL 122,1145 D).
Thomas de Aquino, loc. cit.

DISTINCTIO 37

Quaestio 1
Utrum Deus sit in omnibus rebus

Utrum Deus sit in omnibus rebus.

Videtur quod non: Duae sunt causae intrinsecae, scilicet materia et forma, aliae sunt extrinsecae ut efficiens et finis. Sed Deus est causa exemplaris quae secundum veritatem reducitur ad causam efficientem, non materialem vel formalem, ergo etc.

Item nobilior est agens qui potest agere ubi est et ubi non est quam qui ubi est tantum sicut patet de sole, ergo hoc Deo attribuendum, ergo Deus operatur ubi non est, ergo non est in omnibus suis effectibus.

Item quanto agens nobilior est, tanto nobiliorem producit effectum. Sed nobilior est effectus qui potest conservari absente causa sua quam qui non potest ut patet de impressione sigilli in cera et in aqua, ergo etc.

Contra: Potestas Dei est in omnibus rebus. Sed potestas Dei non est aliud quam ipse Deus, ergo etc. Maior per se patet. Probatio minoris: Anselmus, De incarnatione verbi: Si potentia Dei non est idem quod ipse, aut est accidentalis et tunc accidens cadit in Deo, aut pars essentiae et tunc essentia divina erit composita et ita nova quia omne compositum est novum. Sed utrumque est falsum, ergo etc.

Item aut Deus est in omnibus rebus et tunc habeo propositum, aut in aliqua sic et in aliqua non et tunc habet essentiam limitatam et si essentiam et actionem. Haec autem est deductio Commentatoris, Super librum De substantia orbis. Sed hoc totum falsum, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quod misceatur illis sicut pars. Unde notandum quod agens et patiens, movens et motum, operans et operatum oportet simul esse, sed diversimode. Nam movens et agens corporale et motum simul sunt per contactum et virtutem, movens autem et agens spirituale et ipsum motum simul sunt per praesentiam et virtutem, sed non

---

8 causae: scilicet *add.* T 12 qui[1]: quod T 18 *tr.* Dei[1] potestas[1] T 22 est[1,2] *om.* BF

8–17 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 37, q. 1, a. 1.
12–4 Cf. etiam Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 37, p. 1, q. 1 (72vb).
20 Anselmus, De incarn. verbi c. 7 (ed. cit. 22).
26 Averroes, De subst. orbis c. 3 (ed. cit. 8vbM–9raAB).
28 Cf. Thomas de Aquino, loc. cit. sol.

per contactum, sicut anima est in corpore. Item nota quod esse alicuius rei et partis eius immediate est a Deo. Item nota quod illud quod est causa esse non potest cessare ab operatione quin cesset ipsum esse. Quia igitur Deus est agens spirituale et producens totum esse creaturae et immediata causa eiusdem, necesse est ad hoc ut res in suo esse permaneant quod Deus per praesentiam suae essentiae et virtutis sit in omnibus. Et hoc est quod dicit Augustinus, libro 4. Super Genesim ad litteram: „Creatoris potentia et omnipotentis et omnitenens virtus est causa subsistendi omni creaturae, quae virtus si ab his quae creata sunt cessaret, simul illorum species naturaque concideret."

Ad primum dicendum quod pro tanto dicitur Deus causa extrinseca quia non est pars rei, sed tamen est causa intra sicut agens et motor.

Ad secundum dicendum quod posse operari ubi non est agens est ex imperfectione agentis, scilicet ex sua limitatione. Sed Deus non potest operari nisi ubi est propter nobilitatem suae immensitatis.

Ad tertium dicendum quod habet veritatem in effectibus causarum secundarum et non causae primae quia dependere a pluribus causis secundariis est ignobilitatis, sed dependere a causa prima non. Praeterea ista ratio fundatur super falsum quia res non potest conservari sine causa essendi secundum Commentatorem, De causis. Dicit enim quod corruptio rei est separatio a sua causa et permanentia est continuatio cum sua causa. Commentator vero Super 3. De anima similiter dicit quod impossibile est remanere effectum si causae essentiales separentur. Et Avicenna, 6. tractatu c. 2: „Causae essentiales propter quas res est in effectu necessario simul sunt cum re nec possunt removeri manente causato." Unde sigillum non est causa impressionis in cera nisi quantum ad fieri tantum, sed siccitas materiae continens partes cerae ne effluant est causa essentialis ipsius impressionis et haec semper manet manente impressione licet sigillum non maneat. Licet ergo effectus possit separari a sua causa accidentali, numquam tamen a sua causa essentiali. Unde indivisio effectus a sua causa est nobilitatis in eo, non ignobilitatis.

40–1 cessaret: cessarent T 41 simul *om.* T 42 causa *s.l.* T 47 quod: hoc *add.* T 49 ignobilitatis *s.l. corr.* T 50 super: supra T // conservari: observari B, *corr. ex* observari T

---

39 Augustinus, De Gen. ad litt. 4, c. 12, n. 22 (PL 34,304).
51 Liber de causis pr. 25 (ed. cit. 186).
53 Immo Averroes, In Phys. Arist. 2, t. 37 (ed. cit. 63rb DE).
54 Avicenna, Met. tr. 6, c. 2 (ed. cit. 303).

Quaestio 2
Utrum Deus sit ubique

Utrum Deus sit ubique.

Videtur quod non: Damascenus, libro 1, c. 13: „Deus immaterialis et incircumscriptibilis in loco non est."

Item Boethius, De trinitate et in epistula ad Ioannem Diaconum: „Communis animi conceptio est incorporalia in loco non esse." Sed Deus est incorporalis, ergo etc.

Contra: Richardus, Anselmus et Augustinus: Deus est quo maius excogitari non potest. Sed si non esset in omni loco, maius excogitari posset, ergo etc.

Item sicut res indigent conservari in esse, ita et esse in loco. Sed ut res conserventur in esse, Deus est in omnibus, ergo ut sint in loco, Deus erit in omnibus locis.

Respondeo: Dicendum secundum Anselmum, Monologion c. 21, quod esse in loco est duobus modis, vel per praesentiam locati ad locum vel per continentiam locati ad locum. Primo modo Deus est ubique quia praesens est omni loco, secundo modo nusquam est quia non continetur a loco. Unde ibidem dicit Anselmus quod si hoc usus admitteret, melius diceretur Deus esse cum loco et tempore quam in loco et tempore.

Per hoc patet responsio ad obiecta utriusque partis.

---

13 et *om.* BF 17 per[1] *om.* BT 21 et tempore *om.* T

---

6 Johannes Dam., De fide Orth. c. 13, n. 2 (ed. cit. 57).
6–15 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 37, q. 2, a. 1.
8 Boethius, De trin. c. 4 (PL 64,1252s). Quomodo subst. (PL 64,1311 B).
16 Anselmus, Monol. c. 22 (ed. cit. 40).
16–21 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 37, p. 2, q. 1, resp. (73rb–va).

Quaestio 3
Utrum esse ubique sit proprium Deo

Utrum esse ubique sit proprium Deo.

Videtur quod non: Universale est ubique secundum Philosophum, libro Posteriorum, ergo esse ubique non convenit soli Deo.

Item prima materia quae est una numero est ubique quia materia prima est in omni corpore et in omni loco est aliquod corpus.

Contra: Ambrosius, libro De spiritu sancto: „Proprium est trinitati esse ubique."

Respondeo: Dicendum quod accipiendo proprie esse ubique, scilicet per se et non per accidens, sic convenit soli Deo nec est communicabile creaturae, sed per accidens potest sibi convenire. Esse autem ubique per se est ita esse in omni loco quod totus sit ubique et totus sit in quolibet loco et in qualibet parte loci. Hoc autem non potest convenire creaturae nisi per accidens et causa huius potest esse a parte loci et a parte creaturae. A parte loci sic quia si esset tantum unus locus et unus homo qui occuparet illum locum, ille diceretur esse ubique, sed hoc esset per accidens, scilicet propter defectum alterius loci. Unde si essent plura loca, non posset dici esse ubique. Sed si essent infinita loca plura quam sint, adhuc esset in omnibus Deus et ita per se et proprie sibi convenit esse ubique. Item alia est ratio ex parte creaturae quare non potest esse ubique per se. Si enim aliquod corpus esset ita magnum quod posset implere omnem locum, illud diceretur esse ubique, sed hoc esset per accidens, scilicet per suas partes. Unde toti conveniret esse ubique ratione suarum partium et ita per accidens quia quaelibet pars esset in aliqua parte loci sibi determinati. Sed Deus sic est ubique quod est totus in qualibet parte.

Ad primum dicendum quod universale non est unum numero, sed numeratur secundum numerum suarum partium subiectarum et ita esse ubique convenit ei ratione suarum partium subiectarum et ita per accidens.

---

7 non *om.* T 15 *tr.* loco quolibet T 26 aliqua: qualibet T // determinati: determinata BF 40 Metaphysicae *om.* BT

6–15 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 37, q. 2, a. 2. Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 37, q. 2, a. 2. Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 37, p. 2, q. 2.
7 Aristot., Anal. post. 1, c. 31 (87b32s).
10 Ambrosius, De spir. sancto 1, c. 7, n. 81 (PL 16,723s).
12–27 Cf. Gualterus Brug., loc. cit. resp.
17–27 Cf. Thomas de Aquino, loc. cit. sol.

Ad secundum dicendum secundum Commentatorem, Super 10, quod aliquod unum existens actu impossibile est esse in diversis locis. Sed aliquod unum in potentia bene potest et quia materia prima non habet esse actu sed potentia, ideo potest esse in pluribus locis et ubique, sed hoc non est esse ubique proprie et per se. Ista autem responsio supponit quod materia prima sit una numero in omnibus. Hoc autem credo esse falsum quia si eadem materia numero est in me et in te, ergo si annihilaretur in me, annihilaretur in te quod tamen falsum est. Ideo dicendum aliter quod materia prima pro tanto dicitur una numero quia caret differentiis formarum individualium per quas invenitur pluralitas in rebus sicut probatur in 11. Metaphysicae. Sed dato per impossibile quod materia prima denudaretur ab omni forma essentiali et accidentali, non remaneret simpliciter una numero, sed sub quadam communitate negationis et privationis et ideo nullo modo dicendum vel credendum quod sit eadem pars materiae in me et in te. Unde dicit Commentator, Super 11, quod communitas in formis est communitas positionis, sed communitas materiae est communitas privationis et ideo esse ubique convenit materiae primae per accidens, scilicet ratione suarum partium.

31 Averroes, In Met. 10, t. 1 (ed. cit. 250rb D).
40 Aristot., Met. 12, c. 5 (1070b36–1071b2).
44 Averroes, In Met. 12, t. 14 (ed. cit. 301ra A).

Quaestio 4
Utrum esse ubique conveniat Deo ab aeterno

Utrum esse ubique conveniat Deo ab aeterno.

Videtur quod sic: Ambrosius, libro De spiritu sancto et habetur in littera: „Proprium est deitatis esse ubique et semper."

Item Deus est in omni loco et in omni tempore. Sed quia Deus fuit ante omne tempus dicitur fuisse semper et ab aeterno, ergo quia fuit ante omnem locum debet dici fuisse ubique et ab aeterno.

Item res fuerunt in Deo ab aeterno sicut probatum fuit supra, ergo per locum a correlativis Deus ab aeterno fuit in rebus, sed non nisi in omnibus, ergo etc.

Contra: Ad esse ubique sequitur esse in omni loco. Sed locus non fuit ab aeterno, ergo etc.

Respondeo: Esse ubique duo importat secundum Anselmum, Monologion c. 22, scilicet esse in omnibus rebus et in omnibus locis. Quantum ad secundum esse ubique non convenit Deo ab aeterno quia nullus locus erat. Sed quantum ad primum dicunt aliqui quod fuit ubique ab aeterno quia in omnibus rebus, scilicet in se ipso. Istud autem non videtur sufficere quia ubique videtur esse distributivum loci. Ideo dicunt alii quod Deus non fuit ubique ab aeterno cum locus non esset et ad esse ubique cum sit loci distributivum sequitur pluralitas locorum.

Ad illud Ambrosii dicendum quod li ‚semper' potest determinare verbum essendi vel respectu huius quod dico ‚ubique' et sic non intelligit Ambrosius et sic arguis, vel simpliciter et sic intelligitur auctoritas Ambrosii et est sensus: proprium est deitatis esse semper et esse ubique.

Ad secundum dicendum quod non est simile quia ‚semper' est aequivocum ad temporis indeterminationem et ad aeternitatem, ubique autem non est commune ad aeternitatem et universitatem locorum.

Ad tertium dicendum quod isti propositioni „res fuerunt ab aeterno in Deo" non respondet correlative ista: „Deus fuit in rebus ab aeterno", sed ista: „Deus habuit ideas rerum omnium ab aeterno." Unde nota quod esse in dicit habitudinem continentis ad contentum. Sed quod est in potentia potest contineri ab eo quod est in actu, sed quod est in actu non potest contineri ab eo quod est in

---

5 *tr.* Deo conveniat T 19 Istud: illud T 23–4 et² . . . Ambrosii *om. (hom.)* T 37 aeterno: sed *add.* T

---

6 Ambrosius, De spir. sancto 1, c. 7, n. 81 (PL 16,723s).
6–14 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 37, q. 2, a. 3.
16 Anselmus, Monol. c. 22 (ed. cit. 40).

potentia. Unde dicit Philosophus quod forma quae est actus continet materiam, sed non e converso, et quia res fuerunt in potentia Dei ab aeterno potest dici quod Deus res continebat ab aeterno, sed non e converso et ita res fuerunt in Deo ab aeterno, non Deus in rebus.

Quaestio 5
Utrum sit uniformiter in rebus omnibus

Utrum sit uniformiter in rebus omnibus.

Videtur quod non: Eius sapientia non est aequaliter in omnibus. Sed sua sapientia est sua essentia, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Deus dicitur esse in creaturis dupliciter, vel ratione essentiae vel ratione alicuius influentiae secundum quod dicit Damascenus, libro 1, c. 13, quod Dei locus dicitur qui plus participat de operatione eius et gratia et ideo caelum dicitur thronus eius. Primo modo loquendo Deus est aequaliter in omnibus, secundo modo distingui potest secundum differentiam influentiarum, quoniam considerando influentiam ad conservationem naturae plus est in circumferentia quam in centro quia mediante circumferentia conservat centrum, considerando vero influentiam ad perfectionem naturae dicitur magis esse ubi magis influit de gratia. Unde Augustinus, Ad Dardanum: „In quibus habitat non aequaliter habitat" et quia praepositiones ex diversitate adiunctorum diversas significant habitudines, ideo quando dicitur „Deus est in creatura rationali" intelligitur per modum illum quo specialiter nata est eum capere et ideo non dicitur Deus esse in peccatoribus nec in diabolo nec in inferno nisi cum determinatione „inquantum creaturae sunt".

Ad obiectum dicendum quod non est simile de sapientia et essentia quamvis sint id ipsum in Deo quia sapientia connotat condicionem per quam Deus influit, essentia autem non, et quia non omnibus aequaliter influit, ideo non concludit argumentum.

---

18 praepositiones: propositiones T 19 intelligitur: intelligit T

9–22 John Peckham, In Sent. 1, d. 37, q. 2 (103va) quasi verbatim.
10 Johannes Dam., De fide Orth. c. 13 (ed. cit. 57).
17 Augustinus, Ep. 187 ad Dardanum c. 5, n. 17 (PL 33,838).

Quaestio 6
De modis quibus Deus dicitur esse in rebus

Quaeritur de modis quibus Deus dicitur esse in rebus.

Sumitur prima differentia ab Augustino, Ad Dardanum, qui dicit „Deum esse ubique per deitatis praesentiam, sed non ubique per inhabitationis gratiam". Et infra, eadem epistula, loquens de Christo ait: „Aliter est homo ille in Deo quoniam et aliter Deus in homine proprio quodam et singulari modo." Et infra in eadem epistula inveniuntur modi essendi Deum in rebus, scilicet per essentiam et per inhabitationis gratiam et per unionis excellentiam.

Alia differentia sumiter a Gregorio, scilicet essentialiter, praesentialiter, potentialiter.

Sed contra: Videmus quod inveniuntur insufficienter modi existentiae Dei in creatura quia dicit Augustinus, libro Confessionum, quod Deus est in se ipso ut Alpha et Omega, in mundo ut rector, in electis ut liberator et adiutor, in reprobis ut terror et horror.

Item specialiter bimembris divisio Augustini videtur insufficiens quia dicit Augustinus, 8. De civitate c. 4, quod Deus est creaturae rationali causa subsistendi, ratio intelligendi et ordo vivendi.

Item videtur quod sit similiter insufficiens trimembris divisio Augustini quia gratia gratum faciens addit super gratiam gratis datam, ergo secundum membrum debet dividi in duo ut diceretur Deus esse in aliquibus per gratiam gratis datam et in sanctis per gratiam gratum facientem.

Item contra assignationem Gregorii videtur quia essentia non connotat effectum.

Item quid sibi volunt habitudines quas ponit Augustinus, Super Genesim c. 16, scilicet quod Deus interior omni re quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re

---

9 infra: ita T 11 et[1] *om.* T 19 civitate: trinitate T 27 volunt: voluerant T 34 Et *om.* T 41 *tr.* sunt sibi nota T 44 id . . . cognitione: agnitione T

---

6 Augustinus, Ep. 187 ad Dardanum c. 5, n. 16 (PL 33,837s).
6–20 John Peckham, In Sent. 1, d. 37, q. 3 (103vb) quasi verbatim.
12 Glossa ord. in Cant. 5, v. 17 (PL 113,1157).
15 Locus non inventus. Cf. Bonaventura, In Sent. 1, d. 37, p. 1, dub. I, nota 7 (Op. 1, 650).
19 Augustinus, De civ. Dei 8, c. 4 (PL 41,228s).
27 Augustinus, De Gen. ad litt. 8, c. 26, n. 48 (PL 34,391s).
27–30 John Peckham, loc. cit.

quia ipse est super omnia et anterior omnibus incommunicabili aeternitate, et novior omnibus quia ipse est post omnia?

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod in praedictis distinctionibus non numerantur omnes partiales modi effectuum divinorum sed principales.

Et per hoc patet ad secundum quia esse in creatura rationali per gratiam gratis datam et per gratiam gratum facientem reducuntur ad unum modum qui est esse per gratiam. Modus etiam essendi per unionem potest reduci ad eundem modum et ita trimembris divisio Augustini reducitur ad unum eiusdem in eadem epistula.

De modis essendi Deum in creaturis secundum assignationem Gregorii diversimode distinguitur, sed melius dicitur quod essentialiter refertur ad essentiam, potentialiter ad virtutem et influentiam, praesentialiter ad notitiam quia omnia sibi nota sunt. Quod praesentia referatur ad notitiam patet per Magistrum, primo capitulo praecedentis distinctionis. Dicit enim quod sua praesentia est sua notitia et sic utitur scriptura Col. 2: „Et si absens sum corpore, praesens tamen sum spiritu" id est cognitione. Dicitur ergo Deus esse in omnibus essentialiter quia eius essentia attingit ubique propter suam munditiam, potentialiter quia in omnibus influit, praesentialiter quia omnia novit.

Ad illud ergo quod obicitur de essentia dicendum quod licet essentia nihil connotet, tamen esse in aliquo per essentiam connotat.

Ad ultimum dicendum sicut ad primum quod hic non ponit omnes habitudines essendi in creatura sed principales.

32–36 Ibid. (104ra).
42 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 36, c. 1 (ed. cit. 259).
43 Col 2,5.
47–50 John Peckham, loc. cit.

Quaestio 7
Utrum Deus sit localis

Utrum Deus sit localis.

Quod sic videtur: Quod est in uno loco tantum est locale, ergo multo fortius quod est in pluribus vel in omnibus locis. Sed Deus est ubique, ergo etc. Probatio consequentiae: Si quod movetur uno motu est mobile, multo fortius quod movetur pluribus, ergo a simili etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Aliud est esse in loco, aliud esse locale. Esse aliquid in loco secundum Anselmum, Monologion c. 21, dupliciter potest intelligi, aut propter praesentiam suam quia est praesens loco et quod sic est in loco ratione praesentiae tantum non debet dici locale et sic Deus est in loco et ideo non est localis, aut per continentiam quia continetur a loco et mensuratur et terminatur et quod sic est in loco locale dicitur et hoc tantum convenit corporalibus.

Ad obiectum dicendum quod non valet consequentia quia quod aliquid sit locale causa est quia est in uno loco tantum ita quod non in alio et ideo non sequitur: Si est locale quia est in uno loco, ergo erit multo fortius locale si est in pluribus quia unitas et determinatio loci sunt ratio localitatis in locato. Unde sicut non sequitur: Unum per se est indivisum in se, ergo multo fortius unum multiplicatum est indivisum, sic nec in proposito nec valet illud simile quod opponitur de motu et mobili quia ratio quare aliquid dicitur mobile non est quia movetur uno motu sed quia movetur simpliciter. Ideo bene sequitur: Si est mobile quod movetur uno motu, multo magis erit mobile quod movetur pluribus.

---

7 in² *om.* BF 8 quod¹: quid BF 13 *tr.* sic quod B, quia F 16 corporalibus: corporibus BF 17 quod² *om.* T 25 erit *om.* T

---

11 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 37, q. 3, a. 1, resp.
12 Anselmus, Monol. c. 22 (ed. cit. 40).

Quaestio 8
Utrum Deus sit mutabilis secundum locum

Utrum Deus sit mutabilis secundum locum.

Videtur quod non quia nobilior condicio est quies quam motus secundum Philosophum, 6. Topicorum: „Prius" inquit „et evidentius sive excellentius permanens quam quod est in motu." Sed nobilior condicio est Deo attribuenda, ergo etc.

Contra: Augustinus, Ad Orosium et 8. Super Genesim, dicit quod Deus movet creaturam corporalem per locum et tempus et spiritualem per tempus et non per locum, se ipsum vero sine tempore et loco. Ex his verbis habetur quod Deus movetur aliquo modo. Sed inter omnes motus motus secundum locum est perfectior et quod est perfectionis Deo est attribuendum, ergo etc.

Item moventibus nobis moventur omnia quae in nobis sunt. Sed Deus est in nobis, ergo etc.

Item Isidorus, De summo bono c. 2 vel 6: „Deus inlocalis existens movetur localiter in sanctis", ergo movetur saltem localiter per accidens.

Respondeo: Dicendum simpliciter quod Deus non est mutabilis secundum locum. Ratio autem huius est summa immensitas et bonitatis suae infinitas. Quia immensus excedit omnem locum, quia bonitatem habet infinitam nihil potest sibi acquirere et quia omne quod movetur propter aliquid melius adipiscendum. Unde dicit Commentator, Super 11, quod illud melius est propter quod aliquid movetur quam illud quod movetur. Ideo Deus nulla specie motus potest moveri.

Ad primum argumentum dicendum quod duplex est motus, est enim quidam motus imperfecti et imperfectus quia aeque perfectus in principio sicut in fine et tali motu movetur creatura propter sui meliorationem, et est motus perfecti et perfectus sicut est intelligere secundum Commentatorem, Super 3. De anima, et de tali motu intelligit Augustinus quando dicit quod Deus movet se ipsum sine loco et sine tempore.

---

8 in *om.* T 14 perfectionis: perfectius BF 22 et: vel BF 28 sui: suam T

---

7 Aristot., Top. 6, c. 4 (142a20s).
10 Augustinus, Dial. quaest. 65, q. 40 (PL 40,746). De Gen. ad litt. 8, c. 20, n. 39 (PL 34,388).
17 Isidorus Hisp., De summo bono c. 2, n. 5 (PL 83,542).
23 Averroes, In Met. 12, t. 36 (ed. cit. 319ra–b CD).
29 Averroes, In De anima 3, t. 54 (ed. cit. 195v–196r).

Ad secundum dicendum quod verum est de his quae sunt in nobis per dependentiam et definitionem, Deus autem non est sic in nobis. Unde radius in aere non movetur ad motum aeris quia non dependet ab aere sed a sua origine.

Ad ultimum dicendum quod sicut ipsemet Isidorus consequenter exponit, Deus dicitur localiter ambulare in sanctis quia a sanctis de loco ad locum praedicatur ita quod ista ambulatio non est aliud quam ipsius Dei manifestatio in diversis locis per praedicationem sanctorum.

Quaestio 9
Utrum angelus moveatur secundum locum sine corpore assumpto

Utrum angelus moveatur secundum locum sine corpore assumpto.

Videtur quod non: Impossibile est impartibile moveri secundum quod probat Philosophus, 6. Physicorum. Sed angelus est impartibilis, ergo etc. Probat autem Philosophus maiorem sic: Quia si impartibile moveretur, aut movetur in termino a quo et hoc non quia ab illo incipit motus et motus non est in sui initio, aut in termino ad quem et hoc non quia tunc quiescit, aut partim in termino a quo, partim in termino ad quem et hoc non quia tunc esset partibile quod est contra hypothesim.

Item inductive videtur quia non movetur secundum aliquam speciem motus quia nec generatur nec corrumpitur nec augetur nec minuitur nec alteratur quia secundum Philosophum, 7. Physicorum, alteratio non est nisi secundum sensibiles qualitates, nec movetur localiter quia secundum Bernardum, Super Canticum, „discurrere et de loco ad locum transire non est nisi corporalium."

Item quae attribuuntur Deo et sanctis angelis metaphorice non conveniunt eis proprie secundum Dionysium, 15. Angelicae hierarchiae, ponit ascensum et descensum Dei et angelorum inter metaphorica, ergo etc.

Item Augustinus, Ad Orosium qu. 41: „Spiritus creatus per tempora movetur, non per loca."

Item Augustinus, Super Genesim 8, c. 12: „Creatura spiritualis non per locum mota movet corpus per locum" et infra loquens de anima dicit: „Cui enim facile occurrit quod per locum non movetur quae per loci spatia non distenditur." Et ratio sua videtur esse aliquantulum supra eodem capitulo quia omnis motus est

---

8 moveretur: movetur T 10–1 quiescit . . . tunc *om. (hom.)* BT (*cf.* Petrus de Tar.) 18 metaphorice *corr.*, metaphysice *codd.* (*cf.* Thomas Aq.) 20 metaphorica *corr.*, metaphysica *codd.* (*cf. lin.* 18) 25 distenditur: diffunditur T 35 movet *om.* T // corpus: est

---

6 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 37, q. 5, a. 1.
7 Aristot., Phys. 6, c. 10 (240b8s).
13 Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 37, q. 4, a. 1.
15 Aristot., Phys. 7, c. 3 (248a6–9).
17 Bernardus, Sermones in Cant., sermo 5, n. 2 (PL 183,799 C).
19 Dionysius Ar., De cael. hier. c. 15 (PL 122,1067s; PG 3,334 CD).
21 Augustinus, Dial. quaest. 65, q. 41 (PL 40,746).
21–32 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 37, q. 12 (107ra).
23 Augustinus, De Gen. ad litt. 8, c. 21, n. 40 (PL 34,388).
24 Ibid. c. 22, n. 43 (PL 34,389).

in mobili et tandem concludit: „Consequens est ut animam moveri per locum non putetur si corpus non esse credatur."

Item Augustinus, 83 Quaestionum qu. 23: „Cum anima quae localis non est corpus suum localiter movet, non ex eodem monstratur ipsam localiter moveri sicut videmus a cardine moveri aliquid et tamen ipsam cardinem non moveri loco."

Item omne quod movetur differt a motore secundum Philosophum. Sed angelus non differt a se ipso, ergo non movetur a se ipso, ergo nec ab alio. Constat ergo, si movetur hoc est quia movet aliud, scilicet corpus assumptum.

Contra: Philosophus dicit 1. De anima quod anima movet se ipsam movendo illud in quo est, ergo si ipsa movetur localiter, pari ratione et angelus.

Respondeo: Angelus potest comparari ad tria, scilicet ad suum superius, ad suum interius et ad suum exterius sive inferius, et ad omnia ista se potest varie habere quantum est de aptitudine suae naturae et propter hoc dicitur angelus tripliciter moveri, scilicet motu mystico et supernaturali et motu temporali et motu locali. Primus inest ei ex gratia, secundus ex natura propria, tertius per accidens et inquantum exit in natura corporea, scilicet ratione spatii et magnitudinis corporalis. Nisi enim esset spatium corporale non posset moveri angelus localiter. Primus motus fit tripliciter secundum Dionysium, 4. De divinis nominibus. Est enim motus circularis, rectus et obliquus. Motus circularis angelorum est uniri intellectualibus illuminationibus boni et pulchri, motus rectus est ad subditorum providentiam illuminationes diffundere per media recte transeundo, motus obliquus habet aliquid utriusque praedicti, cum scilicet illuminationes ad inferiora dirigunt et per eas ipsa ad superiora reducunt a quibus tamen superioribus reducentes alia non recedunt. Motus vero interius et naturalis est temporalis et non localis secundum quod tempus dicitur mensura cuiuslibet variationis sicut in anima est motus intelligentiae ad sapientiam vel ad reminiscentiam et voluntatis ad gratiam vel culpam et huiusmodi motus fuerunt in angelis ante confirmationem quod insinuans Augustinus, Super Genesim libro 2, c. 10 dicit: „Si ali-

add. T 45 localiter: corporaliter T 47 intellectualibus: *forte* interminabilibus *sec.* Dionysium // boni: bonus BT // pulchri: pulcher BF 51 interius: intermedius B, internus

27 Ibidem.
29 Augustinus, 83 Quaest. q. 8 (PL 40,13).
33 Aristot., Phys. 8, c. 5 (257a33s; b12s).
36 Aristot., De anima 1, c. 3 (406a16–20).
36–7 John Peckham, loc. cit. (107 rb).
38 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 37, q. 5, a. 1, resp. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 37, p. 5, q. 1, resp. (75rb).
38–65 John Peckham, In Sent. 1, d. 37, q. 12 (107rb) quasi verbatim.
46 Dionysius Ar., De div. nom. c. 9, n. 9 (PG 3,915 C: PL 122,1162 D).
55 Augustinus, De Gen. ad litt. 2, c. 14, n. 29 (PL 34,275).

quis spiritualis vel corporalis motus condicionem istorum luminarium praecessit ut aliquid a futura expectatione per praesens in praeteritum transiret, sine tempore esse non potuit." Idem etiam dicit De civitate libro 12, c. 15 et De divinatione daemonum. Iste ergo motus proprius est substantiae spiritualis et ex ipso libero arbitrio nec a superiori per gratiam nec ab inferiori per accidens.

Et de hoc genere motus loquitur Augustinus quando dicit spiritum localiter non moveri sicut Ad Orosium: „Spiritus hominum movetur per tempora reminiscendo praeterita, futura expectando, aliquid novi discendo." Tertius motus, scilicet localis est in angelo accidentalis quia illum non haberet si natura corporalis non esset, haberet tamen primum et secundum. Concedendum est ergo quod angelus movetur localiter, eo tamen modo qui habetur in scripto.

Ad primum dicendum quod licet angelus secundum substantiam sit impartibilis, non tamen sibi determinat locum indivisibilem, sed in loco partibili ita quod totus in toto loco et totus in qualibet parte. Quando ergo dicitur quod impartibile non movetur, verum est de impartibili secundum locum et secundum substantiam, sed non est verum de impartibili secundum substantiam tantum quod potest esse in loco partibili. Et sic intellexit Philosophus, scilicet de impartibili secundum locum. Unde exponit se ipsum dicens: „Indivisibile autem dico secundum quantitatem loci." Tale autem indivisibile non est angelus quia est in loco divisibili. Praeterea videtur quod ratio Philosophi non valeat quia si punctus staret per se, moveretur sicut pila. Unde Philosophus concludit quod impartibile potest moveri per accidens, scilicet in partibili. Sed tamen inconvenientia quae sequuntur si impartibile moveatur per se, videntur sequi si moveatur per accidens. Unde quod dicit Philosophus quod in termino ad quem quiescit mobile verum est de termino illo ad quem, in quo mobile est in actu puro non mixto cum potentia. Sed ille terminus ad quem est terminus naturalis ipsius motus. Sic autem non accipit Philosophus terminum ad quem in sua demonstratione, sed vocat terminum ad quem illum quem primo aggreditur mobile quando primo exit a termino in quo vel quemcumque alium citra terminum ultimum. In tali autem termino ad quem non est illud quod movetur in actu puro sed in actu permixto cum potentia et ideo in tali termino non quiescit quare non videtur valere demonstratio Philosophi.

Ad secundum dicendum quod movetur secundum locum et secundum alterationem et quod obicitur de alteratione dicendum quod sicut duplex est passio,

---

T 56 luminarium: binarium (?) T 62 hominum: non *add.* BT 64 haberet: haberent T 65 haberet: haberent T 80 *tr.* illo termino T 81 ille: iste T // naturalis: universalis B, tactus F 83 aggreditur: ingreditur BF, vel ad- *mg.* B 84 in[1]: a BF 86 quare: quia

---

58 Augustinus, De civ. Dei 12, c. 15, n. 1 (PL 41,363).
59 Augustinus, De div. daemonum c. 3, n. 7 (PL 40,584).
62 Augustinus, Dial. quaest. 65, q. 41 (PL 40,746).
72 Cf. 7.

ita duplex alteratio respondens illi duplici passioni. Uno enim modo passio dicitur quaecumque novae qualitatis receptio et talis est in spiritualibus substantiis et intellectualibus et loquendo isto modo de passione, intelligere pati dicitur et isto modo alteratio est secundum intelligibiles qualitates.

Alio modo dicitur passio transmutatio abiciens a substantia sicut dicitur quod omnis passio magis facta abicit a substantia et isto modo est alteratio secundum sensibiles qualitates.

Quod autem obicitur de motu locali per Bernardum: Loquitur secundum proprietatem loci quae est circumscriptio.

Ad tertium dicendum quod Dionysius non loquitur de motu simpliciter sed tantum de ascensu.

Ad quartum dicendum quod Augustinus loquitur de motu interno quia ille est per tempora inquantum variationem recipit et hoc patet ex his quae sequuntur ibi.

Ad quintum dicendum quod substantiae spirituales non moventur per medium ipsum dividendo, sed se ei communicando et pro tanto potest dici quod Augustinus ab eis removet motum localem, non tamen simpliciter.

Ad sextum dicendum quod anima in corpore non movetur per se sed per accidens, sed movendo corpus suum movet se secundum Philosophum. Sed moveturne angelus in assumpto corpore per accidens sicut anima in corpore quod naturaliter perficit? Quidam dicunt quod sic sicut nauta movendo navem movetur per accidens. Sed hoc non videtur verum quia angelus non innititur corpori, immo movet ipsum contra suam inclinationem naturalem et ideo non videtur aliter moveri assumpto corpore quam non assumpto. Dicendum est igitur quod movetur per se differiendo locum successive, scilicet partes aeris, non tamen dividendo. Ad cuius intellectum notandum quod differt moveri primo et moveri per se vel a se vel ex se. Per se quidem dicitur aliquid moveri dupliciter, uno modo habens situm per se et stans et ambulans ut patet 5. Metaphysicae, et sic substantia movetur per se et accidentia per accidens et sic etiam loquendo movetur per se omne motum naturaliter aut violenter, alio modo dicitur moveri per se quando habet in se causam sui motus ut materialem et efficientem et sic animalia dicuntur moveri per se, vel etiam finalem et sic homo aedificat per se, et sic idem est moveri per se et secundum se. Moveri primo est moveri per se et secundum quod ipsum sicut cor quod primo recipit influentiam animae. Moveri a se idem est quod moveri per se secundo modo dicto, sed moveri ex se motui

---

BF 93 est: dicitur T 97 Bernardum: Bernardus *add.* B, dicendum quod Bernardus *add.* F 112 inclinationem: inchoationem (?) BF 113 *tr.* moveri aliter T 117 ut: sicut T 119–20 per[2] se[1] *om.* T 122 moveri[3] *om.* T 140 libro De *om.* T 141 enim: ali-

---

110–30 John Peckham, loc. cit. (107va) quasi verbatim.
117 Aristot., Met. 5, c. 18 (1022a22–35).

animalium appropriatur qui in duobus differt ab aliis motibus quia potest esse in omnem partem et quia potest quiescere ante finem motus. Moventur igitur animalia per se et a se et ex se, sed non primo quia si totum animal moveretur primo, eius motus non dependeret a motu unius partis. Omne tamen motum ex se dividitur in duo quorum unum movet et reliquum movetur per se et secundum aliquid sui primo necessario.

Ad ultimum argumentum dicunt quidam quod hoc est verum in motu naturali, sed non in motu voluntario, unde voluntas potest movere se ipsam quia reflectitur supra se. Similiter in substantia spirituali quando localiter movetur, potest idem esse movens et motum. Hoc autem non videtur verum quia motor est actu respectu cuius mobile est in potentia et nihil idem secundum idem est actu et potentia, ergo nihil potest se movere. Dicendum igitur quod in substantia spirituali duplex est motus, unus a voluntate elicitus, alius a voluntate imperatus. Primus interior, secundus exterior et utrobique aliquo modo differunt movens et motum. Motus interior est ipsius voluntatis excitatae per apprehensionem. Sine cognitione enim non potest esse desiderium. Unde Augustinus, 3. libro De libero arbitrio in fine: „Qui enim vult profecto aliquid vult quod nisi aut per corporis sensus admoveatur aut occultis modis in mentem veniat, velle non potest" et Philosophus dicit 3. De anima c. de movente, quod appetibile movet apprehenso appetitum, appetitus autem imperat motum. Et hoc dicit Avicenna, 10. Metaphysicae: „Voluntas enim in nobis causam habet quae causa non tendit ad infinitum, sed ad aliqua quae accidunt extrinsecus, terrena et caelestia." Est igitur invenire quattuor gradus moventium et motorum quoniam apprehensio necessario movet affectionem voluntatis quantum apprehensum placet vel displicet, affectio vero movet electionem et voluntas praedisponente apprehensione et inclinante affectione fit potens ad eliciendum electionem, electio autem elicita imperat actionem vel motum exteriorem. Apprehensio igitur informat intellectum et dat ei virtutem activam sicut forma materialis corpori quod informat. Unde movet actionem voluntatis et voluntas in se reflexa ex vi affectionis et praeconceptionis apta est movere se actu electionis. Voluntas igitur est movens et mota, sed non secundum idem et sic verum est ponere quod voluntas movet se. Verum est etiam quod ab alio movetur. Motu autem exteriori movetur ex se quia habet quo moveatur, scilicet materiam, et quo moveat, scilicet formam. Materia enim angeli

---

quid T // profecto: proferre B, perferre T // aliquid *om.* T 148 quantum: quoniam BF 149 electionem: affectionem BF 153 actionem: affectionem T // et[1] *om.* T 161 motus: motum BF 163 in multis *om.* T, *tr. p.* qui F

136–76 John Peckham, loc. cit. (107vb–108ra) verbatim.
141 Augustinus, De libero arb. 3, c. 25, n. 75 (PL 32,1308).
143 Aristot., De anima 3, c. 10 (433a9–b30).
145 Avicenna, Met. tr. 10, c. 1 (ed. cit. 528).

essentia est mobilis definitive, non dimensive. Unde nimis deviant qui dicunt ipsos moveri et tamen carere materia. Sed tamen Commentator videtur contra illud dicere Super 8. Physicorum, dicens quod non sufficit dicere motum et movens differre sicut differunt materia et forma. Oportet enim ut motus sit ab aliquo actu. Philosophus etiam probat ens in potentia non posse moveri, sed Alfarabius qui fidelius in multis exponit Aristotelem dicit super illam propositionem „movens et motum differunt secundum substantiam", dicit quod materia est illud quod debet dici mobile et forma quod movet, ut tamen sumatur materia non pro pura substantia materiae primae sed cum forma generalissimi et formis subalternorum generum usque ad speciem specialissimam. Vel potest dici quod hic sumitur materia subesse non sub quacumque forma, sed vivente vel apprehendente. Talis enim materia habet esse nobile inquantum disponitur ad formam nobilem et per hoc habet sufficientem actualitatem ut possit esse mobilis. Non sic est de materia elementorum quae longe inferioris essentiae est et maioris potentiae et de hoc loquitur Commentator. Si enim per impossibile materia intelligentiae esset separata a sua forma, esset adhuc natura limitata et definita et per consequens mobilis ex sua natura. Materia etiam elementi si per impossibile esset separata, haberet rationem mobilis, sed non respectu formae suae quoniam in huiusmodi corporibus forma parum dominatur super materiam suam.

160 Averroes, In Phys. Arist. 8, t. 30 (ed. cit. 367va G).
163 Locus non inventus.
164 Aristot., Phys. 8, c. 4 (255a16s).

Quaestio 10
Utrum angelus pertranseat medium quando movetur

Utrum angelus pertranseat medium quando movetur.

Videtur quod non: Damascenus, libro 1, c. 13: „Angelus intelligibiliter adest ubi operatur." Sed non operatur in medio, sed in termino a quo vel ad quem, ergo numquam est in medio.

Item motor angeli est sola voluntas. Sed voluntas angeli aeque immediate respicit extremum ut medium, ergo sicut voluntas non cadit super extremum per medium, ita nec transitus erit in extremum per medium.

Contra: Secundum Philosophum, 5. Physicorum, medium est in quo aptum natum est demutare se mutans antequam veniat in terminum, ergo etc.

Item 10. Metaphysicae: Omne transiens ab extremo in extremum transit per omnia media.

Respondeo: Dicendum quod angelus faciendo se de loco ad locum transit per medium sive transeat subito sive successive. Unde idem ordo qui servatur secundum tempus si aliquid fieret successive, servatur secundum naturam si illud idem fiat subito.

Ad primum in oppositum dicendum quod Damascenus loquitur quantum ad apparentiam quia ibi apparet esse ubi manifestat suum esse per operationem.

Ad secundum dicendum quod voluntas non est motor angeli ut operans, sed ut imperans motum. Credo enim quod sicut virtus desiderativa in homine movet imperando et alia virtus insita musculis et nervis imperata elicit motum, ita angelus quodammodo habet virtutem motivam, scilicet formam suam vel aliquam potentiam a forma manantem, sed voluntas imperat motum. Voluntas igitur quantum ad motum interiorem indifferenter respicit omne spatium, sed non virtus eliciens motum.

---

6 intelligibiliter adest: intelligitur adesse B (*cf.* Petrus de Tar.; *tx. sec.* Jo. Dam. loco cit.) 10 ut: et BF 11 ita . . . medium *om.* (*hom.*?) BT 17 servatur: servaretur T 24 imperando: in operando T?

---

6 Johannes Dam., De fide Orth. c. 13, n. 4 (ed. cit. 58).
Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 37, q. 5, a. 2.
12 Aristot., Phys. 5, c. 3 (226b23–5).
14 Aristot., Met. 10, c. 7 (1057a18–22).

Quaestio 11
Utrum angelus pertranseat spatium successive vel in instanti

Utrum angelus pertranseat spatium successive vel in instanti.

Quod successive videtur quia nulla virtus finita agit in instanti, ergo nec angelus. Prima probatur sic: Nulla proportio temporis est ad instans, ergo nec virtutis agentis in tempore ad agentem in instanti. Sed omnis virtus creata cuilibet alteri est proportionalis cum sit finita, ergo si aliqua virtus creata agit in tempore, nulla agit in instanti.

Item sicut se habet tempus ad instans, ita se habet linea ad punctum. Sed punctus non potest pertransiri nisi in instanti, ergo nec linea nisi in tempore, ergo quicumque movetur super aliquam longitudinem movetur in tempore super eam.

Item omnis transmutatio secundum Philosophum vel est a subiecto in non subiectum vel a non subiecto in subiectum vel a subiecto in subiectum. Prima est corruptio, secunda generatio, tertia motus. Sed angelus in transitu de loco ad locum non corrumpitur nec generatur, ergo movetur. Sed omnis motus est successivus et in tempore et non in instanti, ergo etc.

Contra: Augustinus, 4. Super Genesim, dicit quod radius non pervenit citius ad loca propinquiora quam remotiora. Sed angelus non est minoris virtutis quam radius, ergo etc.

Item Philosophus probat quod si esset vacuum non esset motus. Sed spatium non plus resistit angelo quam vacuum corpori moto, ergo angelus non pertransit spatium per motum, sed in instanti.

Item motus est accidens partibile et requirit subiectum partibile. Sed angelus est impartibilis, ergo etc.

Item in motu est resistentia. Sed angelo nihil resistit in suo motu, ergo etc.

Item si angelus movetur successive, ergo eodem tempore quo movetur angelus poterit virtus corporalis movere corpus aliquod. Sed hoc est inconveniens, ergo etc. Probatio assumptae: Ponatur quod angelus moveatur per leucam una hora et aliqua virtus in decem horis moveat aliquod corpus per leucam similiter. Acci-

---

5 in instanti: statim (?) T 8 creata: causata BF 24 pertransit: transit T 26 partibile[1,2]: partiale BF 27 impartibilis: impartialis BF 31 *tr.* hora una T, *om.* F 36

7–22 John Peckham, In Sent. 1, d. 37, q. 13 (108ra).
15 Aristot., Phys. 5, c. 1 (225a3–6).
20 Augustinus, De Gen. ad litt. 4, c. 34, n. 54 (PL 34,319s).
23 Aristot., Phys. 4, c. 8 (214b30s).

piatur ergo aliqua virtus corporalis quae excedat primam virtutem in decuplo, ergo si tanta virtus in tanto tempore et maior in minori. Sed prima virtus in decem horis poterat unam leucam pertransire, ergo maior virtus in decuplo, scilicet in una hora. Sed tale est spatium quod pertransit angelus in una hora secundum hypothesim, ergo etc.

Respondeo sicut in scripto ubi dicitur secundum quamdam opinionem quod movetur in instanti propter suam simplicitatem. Sed hoc non videtur verum quia sicut punctus non est sine linea, ita nec instans sine tempore, ergo nulla mutatio est in instanti nisi quae est terminus temporis. Praeterea nihil movetur ad hoc quod actu habet. Sed si in eodem instanti esset in termino a quo et ad quem, simul haberet utrumque, ergo etc. Dicendum ergo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod lumen pertransit spatium in tempore imperceptibili sicut probatur in Perspectiva. Et quod dicit Augustinus „non citius . . .“ intelligendum est quoad nostram apprehensionem.

Aliter tamen est de luce et aliis sensibilibus. Sonus enim fit cum motu locali aeris, odor vero per fumalem evaporationem quae est vehiculum odoris. Ibi enim est duplex successio, una motus localis, alia successivae multiplicationis speciei quae pertinet ad genus vel modum alterationis, et quia diffusio lucis non fit cum motu locali, ideo Philosophus plerumque videtur dicere quod multiplicatio luminis subito fiat quod esse non potest. Cum enim incomparabiliter virtuosior sit in radiando sol quam stella vel ignis, necessario velocius operatur, ergo si stella radiaret in instanti, sol radiat in minori quod est impossibile. Et quod dicunt quod aer est quasi dispositio quae est necessitas ad formam lucis et ideo lumen potest subito perfundi, quomodo locum habet in absentatione lucis quae opaco interposito eadem velocitate recedit qua accedit. Numquid igitur disponitur necessitate ad non esse lucis? De hoc tamen nihil assero. Potest tamen aliter dici quod radiatio non est motus localis nec alteratio proprie, similior est autem alterationi quam loci mutationi, nec tamen est alteratio quia ei opponitur sola privatio vel defectus. Vel dicendum quod demonstrationes quibus in perspectiva demonstratur quod lucis motus non est subito, sunt invalidae, et ideo sustinendo Augustinum et Philosophum et Peripateticos dicendum quod lux subito movetur. Sed non est simile de luce et angelo quia secundum Avicennam, 6. Naturalium tr. 3, diffusio est quaedam innovatio, non loci mutatio. Unde principium lucis quod est in oriente non movetur usque ad occidens, sed primus punctus

---

pertransit: transit T 42 si *om.* T 52 luminis: lucis T 75 *tr.* naturalem passionem T //

44–61 John Peckham, loc. cit. (108va–b) quasi verbatim.
45 Alhazen, Perspectiva 2, 21 (ed. cit. 37s).
Augustinus, cf. 20.
51 Cf. Aristot., De sensu et sensato c. 6 (446b27s).
65 Avicenna, De anima p. 3, c. 2 (ed. cit. 10vb), (ed. cit. 182).

lucis genitus in oriente gignit alium in spatio propinquo et ille alium usque in occidens et hoc totum potest fieri in instanti. Unde non est ibi proprie loci mutatio sed potius motus diffusionis qui est generatio. Sed angelus non facit se in diversis locis quare non est simile.

Ad secundum dicunt quidam quod in vacuo non est motus quia nec est ibi resistentia nec distantia. Sed si Philosophus ex hoc argueret, pateret quod esset probandum. Illi enim contra quos loquitur senserunt contrarium. Dicendum est igitur quod ex hoc arguit quia motus est in pleno per hoc quod medium naturale habet passionem naturalem mobili resistentem per quam partim cedit, partim resistit. In vacuo autem etsi sit quiddam inane dimensionatum ut ipsi somniabant, nihil invenitur de naturali passione et ita nec est rarefactibile nec condensabile et ita vacuum etiam si esset, non haberet quo mobili resisteret et ita nec in eo motus fieret cum inter aliquid et nihil nulla sit proportio et esset in non tempore quoniam resistentia est causa quare motus fit in tempore, et tamen in vacuo considerato ut philosophi ponebant posset esse motus, sed non naturalis quia non esset ibi passio naturalis ut dictum est. Unde dicit Commentator quod si animalia possent vivere in vacuo, possent in eo moveri motu progressivo. Vel dicendum secundum quosdam quod Philosophus loquitur de vacuo secundum quod privat resistentiam et distantiam. Unde non posset esse vacuum inter extrema quin illa coniungerentur. Et ideo dicunt quod in vacuo non posset esse motus propter privationem distantiae. Sed isti non bene accipiunt rationem vacui quia Commentator ibidem definit vacuum dicens quod vacuum est vera dimensio in qua nullum est corpus. Et in 9. Metaphysicae dicit Commentator quod vacuum significat substantiam separatam et ita vacuum non privat distantiam et ideo credo quod si esset vacuum, posset esse motus in eo etsi non naturalis sicut dictum est. Sed tunc esset difficile respondere demonstrationibus Philosophi. Sed sicut recitat Commentator ibidem, Super 4. Physicorum, quia Philosophus videbat suam demonstrationem invalidam et improbari ab empiricis, addidit duas alias. Sed sicut prima fuit invalida, ita credo quod secunda et tertia. Vel dato quod valeant, tunc dicendum ad argumentum quod angelus non movetur propter resistentiam medii, sed propter distantiam loci.

Ad tertium dicendum quod accidens quod constat ex partibus simul existentibus requirit subiectum partibile. Sed motus est accidens compositum ex partibus successivis ut dicit Commentator, Super 4. Physicorum super principium capi-

resistentem: resistente BT 80 quoniam . . . tempore[2] *mg.* T 93 quia: quod T 94 et

71–83 John Peckham, loc. cit. (108vb) quasi verbatim.
72 Cf. 23.
88 Averroes, In Phys. Arist. 4, t. 80 (ed. cit. 168ra); t. 52 (148va G).
89 Averroes, In Met. 9, t. 11 (ed. cit. 236vb M et 237ra C).
93 Averroes, In Phys. Arist. 4, t. 83 (169va–170ra).
100 Averroes, In Phys. Arist. 4, t. 88 (174ra A).

tuli, quod „nulla pars eius est in actu, sed qualibet demonstrata recessit. Unde componitur ex eo quod iam deficit et ex eo quod nondum est."

Ad quartum dicendum quod duplex est resistentia, una cum difficultate et a qua motor patitur et haec est in motu istorum corporum, alia sine difficultate et a qua motor nihil patitur et ista est in motu angeli. Unde sicut videmus quod nullum corpus potest moveri nisi propter resistentiam qua resistitur motori, ita angelus non moveret se nisi id quod est in se ipso sicut motum aliquo modo opponeret se ei quod est sicut motor. Illa ergo differentia quae est in angelo inter virtutem moventem et illud quod tenet rationem moti est resistentia quae est in motu angeli quae sufficit ad qualemcumque successionem, et tamen nullam difficultatem generat in movente. Alia est opinio quam credo veriorem quod angelus potest moveri vel subito vel successive pro voluntate sua quia secundum Commentatorem, Super 6. Physicorum, ultimae intentiones sunt subitaneae et forte angelus potest aeque cito moveri.

Ad rationes de scripto quae sunt in oppositum respondendum:

Ad primum: Quod movetur partim est in termino a quo et partim in termino ad quem et ita cadit tempus medium, dicendum quod illud habet instantiam in omnibus subitaneis mutationibus, ubi simul sunt mutari et mutatum esse.

Ad secundum quod obicitur quod impossibile est quod aliquid simul sit in diversis locis nisi per miraculum sicut patet de corpore Christi, dicendum quod solus Deus est simul in pluribus locis actu, potentia autem nihil prohibet aliquid esse in pluribus locis. Nam mobile est in pluribus locis potentia.

Ad tertium quod si tanta virtus in tanto tempore etc., dicendum quod illud non habet locum nisi ubi inter motorem et rem motam est aliqua resistentia, sed angelo nihil resistit. Vel forte verius dicendum quod hoc est intelligendum de maiori et minori virtute respectu eiusdem mobilis.

Ad quartum dicendum quod arguit ab insufficienti quia multae sunt mutationes subitae quae non sunt generatio vel corruptio.

---

om. T 105 ista: illa T 109 est[1]: cum T 111 movente: motore T 121–2 *tr.* esse aliquid BF 123 tertium: dicendum *add.* BT 126 mobilis: motus BF

---

113 Cf. Averroes, In Phys. Arist. 6, t. 1 (246vb M) et passim.

DISTINCTIO 38

Quaestio 1
Utrum scientia divina sit de non entibus

Utrum scientia divina sit de non entibus.

Videtur quod non quia secundum Philosophum, 2. Metaphysicae, unumquodque sicut se habet ad esse, sic se habet ad verum. Sed nihil scitur nisi verum, ergo nihil scitur nisi ens.

Item scientia dicit respectum ad scitum. Sed quod non est non potest terminare respectum, ergo etc.

Item scientia ponit in nobis existentiam rei et hoc est nobilitatis in nobis. Sed quod est nobilitatis in scientia nostra est divinae attribuendum, ergo etc.

Contra: Si scientia divina esset tantum de entibus et omne quod est praeter primum est temporale, ergo scientia Dei esset temporalis. Sed hoc est falsum, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod scientia Dei est de non entibus. Ad evidentiam tamen huius notandum secundum Commentatorem, Super 11. Metaphysicae et Super 5. Physicorum, quod non ens dicitur tribus modis: Uno modo dicitur non ens quod nullo modo est nec in re nec in imaginatione vel cognitione, alio modo dicitur non ens privatio formae in materia quae quidem licet sit entis, tamen non est ens, tertio modo dicitur non ens quod non est actu, sed tantum potentia. Loquendo ergo de non ente primo modo scientia Dei non est de non entibus. Sed scientia Dei est de non entibus secundo et tertio modo dictis.

Ad primum dicendum quod procedit de non ente primo modo dicto et de tali non est scientia.

Ad secundum dicendum quod secus est de scientia Dei et de scientia nostra. In scientia enim nostra ipsum scibile praecedit scientiam quia scientia nostra dependet a scibili, sed non e converso, et ideo scientia in nobis dicit respectum in actu ad scibile, non autem scibile ad scientiam. Sed scientia Dei praecedit ipsum scibile quare de ipsa penitus est e converso.

---

9 sic: ita T 16 Sed: at T 23 est[1] *om.* T 28 de[2] *om.* T 29 enim *om.* T // quia: quare T 33 Algazelem: Algazel BF 42 *tr.* erunt . . . sunt T

---

8 Aristot., Met. 2, c. 1 (993b30s).

20 Averroes, In Met. 12, t. 11 (297rb D); In Phys. Arist. 5, t. 8 (212va HI); cf. t. 7 (211rb E).

Ad tertium dicendum secundum Avicennam et secundum Algazelem quod duplex est scientia, imaginationis et credulitatis. Prima nec in Deo nec in nobis ponit rem in se. Quod patet. Si enim artifex scit domum, non propter hoc sequitur quod domus sit. Secunda scientia, scilicet credulitatis quae est veritatis complexae in nobis ponit rem esse. Unde sequitur: Si artifex scit illud complexum domum esse, ergo domus est. Similiter in Deo ponit rem esse secundum differentiam temporis secundum quod scientia cadit super rem. Unde si Deus scit rem fore, res erit, si scit rem fuisse, res fuit, si scit rem esse, res est. Similiter autem est in nobis. Unde secundum differentiam temporis secundum quam res sciuntur fuisse vel fore vel esse, secundum hoc fuerunt vel sunt vel erunt.

---

33 Avicenna, Logica p. 1, c. De necess. log. (ed. cit. 2va).
Algazel, Logica c. 1 (ed. cit. 1).

Quaestio 2
Utrum scientia Dei sit causa rerum

Utrum scientia Dei sit causa rerum.

Quod sic videtur: Commentator, Super 11. Metaphysicae: „Scientia dicitur aequivoce de scientia Dei et nostra quia scientia nostra causatur ab entibus, scientia vero Dei est causa entium."

Item nobilissimus modus sciendi est per causam scire. Sed Deus scit res per suam scientiam, ergo sua scientia est causa rerum cum ipse sciat res nobilissimo modo.

Item sicut se habet scientia artificis ad artificiata, sic scientia Dei ad res. Sed scientia artificis est causa artificiatorum, ergo etc.

Contra: Deus nullius rei est causa nisi per voluntatem. Sed multa scit Deus quae non vult sicut malum, ergo scientia Dei non est causa omnium quae scit.

Item si scientia importaret causalitatem, cuicumque communicaretur scientia creandi communicaretur potentia sive causalitas creandi. Sed animae Christi communicata est scientia creandi, non tamen causalitas, ergo etc.

Item Anselmus, libro De concordia praedestinationis et praescientiae, dicit quod idem est dicere „Deus praescit hoc, ergo hoc erit" ac si diceretur „si hoc erit, hoc erit". Sed si dico „si hoc erit, hoc erit" est ibi tantum consequentia rei ad se sine aliqua causalitate, ergo cum dicitur „Deus praescit" hic nulla importatur causalitas per scientiam.

Respondeo: Duplex est scientia, quaedam practica quae respicit actum scientis et operantis cum aliquis scit facere domum, et ista in Deo est causa rerum, alia est speculativa ut cum aliquis scit domum esse factam et ista est duplex, quaedam est simplicis notitiae secundum quam aliquis scit tantum rem esse, alia est approbationis secundum quam aliquis scit rem esse et placet sibi quod res ita est et haec scientia secundum quosdam dicitur eadem cum practica, alii autem dicunt quod differunt quia scientia practica est respectu egredientis ab eo in quo est tantum, scientia vero approbationis est respectu egredientis et ab eo in quo est et etiam ab alio. Loquendo igitur de scientia practica sicut dictum est, sic in Deo est causa rerum, scientia autem approbationis est causa rerum quia ita

---

6 Metaphysicae *om.* FT 28–9 *tr.* ita res T 30 dicunt *om.* T 33 autem: etiam BF 59 nec: suam *add.s.l.* T // eius *om.* T

---

6 Averroes, In Met. 12, t. 51 (337ra B).
12 Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 38, q. 1, a. 1.
19 Anselmus, De conc. praed. et praesc. q. 1, c. 2 (ed. cit. 249).
24 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 38, q. 1, a. 1, resp.

scit tantum ea quae facit et quae sibi placent. Scientia autem speculationis quae est simplicis notitiae non est causa rerum quia ista novit Deus et bona quae facit et mala quae non facit. Quaedam ergo scientia Dei est causa rerum, quaedam vero non et ideo solvendae sunt rationes ad utramque partem.

Ad illud quod obicitur primo de Commentatore dicendum quod illud non est accipiendum universaliter de scientia quocumque modo dicta, sed tantum de scientia practica.

Ad secundum dicendum quod Deus novit res per causam et ita nobili modo. Sed quando dicitur in argumento: „Novit per scientiam, ergo scientia est causa rerum" mutatur habitudo huius praepositionis ‚per'. Cum enim dicitur in maiori „Deus novit res per causam", li ‚per' dicit habitudinem causae efficientis. Sed in minori cum dicitur: „Sed Deus novit res per scientiam suam" li ‚per' dicit habitudinem causae formalis. Simile est cum dico: „Scio eclipsim solis per diametralem interpositionem lunae inter solem et terram" li ‚per' dicit habitudinem causae efficientis. Sed cum dico: „Scio eclipsim solis per scientiam" li ‚per' dicit habitudinem causae formalis. Quia igitur variatur habitudo praepositionis non sequitur conclusio.

Ad tertium dicendum quod procedit de scientia practica de qua bene conceditur quod est causa rerum.

Ad primum alterius partis dicendum quod scientia practica quae dicitur esse causa rerum non se extendit ad plura quam ipsa voluntas, scientia autem speculationis ad plura se extendit, sed illa non ponitur causa rerum.

Ad secundum dicendum quod scientia practica creandi est causa rerum, sed talis non est communicata alicui creaturae. Sed scientia simplicis notitiae respectu actus creandi communicata est animae Christi, sed haec non est causa rerum quia haec scientia non potest producere creaturam nec productionem eius impedire et quod non potest aliquid producere nec potest productionem impedire non est illius causa sicut patet de scientia quam habeo de solis ortu. Quia enim haec scientia mea est scientia simplicis notitiae, ideo nec solis ortum possum accelerare nec impedire.

Ad ultimum dicendum quod Anselmus loquitur quantum ad necessitatem, non quantum ad causalitatem. Unde vult negare necessitatem a parte praescientiae Dei, quod scilicet non inferat necessitatem praescito, sed non vult negare causalitatem respectu rerum a parte scientiae practicae vel approbationis.

Quaestio 3
Utrum divina praescientia sit causata a rebus

Utrum divina praescientia sit causata a rebus.

Videtur quod sic: Origenes, Super epistulam ad Romanos: „Quia aliquid futurum, ideo scitur ante quam fiat et non e converso." Non enim futurum est quia scitur ante quam fiat, quia li ‚quia' aut dicit causam essendi aut consequendi. Non consequendi tantum quia ita bene sequitur e converso: „Quia hoc est praescitum, ideo est futurum" sicut sequitur „Quia est futurum, ideo est praescitum" et hoc negat Origenes, ergo dicit causam essendi, ergo etc.

Item bene sequitur: „Hoc est praescitum, ergo est futurum" et e converso „Est futurum, ergo est praescitum". Sed quandocumque aliqua duo consequuntur ad se invicem, unum est causa alterius vel ambo causantur a tertio. Cum praescientia Dei non sit causa universaliter praescitorum quia non malorum, nec sit causata ab aliquo tertio quod sit similiter causa praescitorum, ergo relinquitur quod sit causata a rebus praescitis.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Illa opinio ibi tacta quae dicit quod res possunt dici causa sine qua non divinae praescientiae stare non potest quia secundum Philosophum in Praedicamentis ubi assignat quinque modos prioris, unus modus est quando aliqua duo convertuntur secundum essendi consequentiam et unum est causa alterius, illud quod est causa alterius est prius. Quia igitur nulla res potest esse prior aliquo genere prioritatis divina praescientia, ideo nullo modo potest dici causa.

Ad primum dicendum quod Origenes loquitur de causa denominandi, non de causa essendi.

Ad secundum dicendum quod quamvis illud non habeat instantiam in aliis, habet tamen instantiam in proposito. Sed secundum Philosophum quando non est instantia nisi in proposito, licet eam dare in proposito. Unde in proposito illud est falsum quia nec eventus rei est causa praescientiae divinae nec praescientia est causa omnium eventuum nec ambo causantur a tertio. Et hoc potest patere sic: Dato per impossibile quod essent duo principia sicut dicunt Manichaei, unum bonorum et aliud malorum, hoc dato nec praescita essent causa divinae praescientiae quia mala non possunt esse causa alicuius aeterni, nec

23 essendi: existendi BF 36 praescientia *om.* B, *mg.* T

6 Origenes, Super ep. ad Rom 7, n. 8, in Ro 8,30 (PG 14,1126 BC).
22 Aristot., Cat. 12 (14a29–35).

praescientia causa praescitorum malorum quia non est causa malorum, nec ambo causantur a tertio per suppositionem illam qua positum est duo esse principia quorum unum non est ab altero.

Quaestio 4
Utrum divina praescientia imponat necessitatem praescitis

Utrum divina praescientia imponat necessitatem praescitis.

Videtur quod sic: Boethius, 5. De consolatione: „Si aliorsum quam praevisae sunt res detorqueri valent res praevisae, iam non erit firma futurorum praescientia, sed opinio incerta."

Item ex maiori de necessario et minori de inesse in prima figura sequitur conclusio de necessario secundum Philosophum, 1. Priorum. Quaere in scripto.

Item Deus praescit aliquid futurum esse ut Antichristum fore. Illud ergo aut impossibile est non esse et tunc necesse est esse et habeo propositum, aut possibile est non esse. Sed omne possibile ponibile. Ponatur ergo non esse et Deus illud praescivit, ergo Deus praescivit falsum. Sed hoc est impossibile, ergo relinquitur primum quod impossibile est illud non esse et ita necesse est esse, ergo divina praescientia imponit necessitatem praescito.

Contra: Augustinus, libro 1. De libero arbitrio c. 3: „Sicut memoria mea non cogit facta esse quae praeterierunt, sic Dei praescientia non cogit facienda esse quae futura sunt."

Item ad praescientiam meam sequitur eventus rei sicut ad praescientiam Dei quia bene sequitur: „Scio te lecturum, ergo tu leges". Sed praescientia mea non infert necessitatem eventui, ergo nec praescientia Dei.

Respondeo: In ista quaestione fuit triplex opinio. Prima dicit quod divina praescientia imponit necessitatem rebus et haec est haeretica quia aufert liberum arbitrium, bonos mores, consilium, peccatum et orationes et omne bonum. Alia opinio quae fuit Ciceronis sicut dicit Augustinus, libro 5. De civitate c. 4, ponit quod si divina praescientia esset, rebus imponeret necessitatem et propter hoc ut servet liberum arbitrium et mores et consilium et utilitatem legum dicit nullam esse Dei praescientiam. Sed haec opinio est impia quia si Deus non est praescius futurorum, ergo non est Deus secundum Augustinum eodem loco

---

27 *tr.* imponeret rebus T 36 aut: a B, *om.* F 38 *tr.* tamen *p.* huius F, *p.* est T 44 si *add., om. codd., cf. lin.* 45 57 est: esse T

---

6 Boethius, De cons. 5, pr. 3 (PL 63,839 A).
Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 38, q. 2, a. 1.
10 Aristot., Anal. Priora 1, c. 9 (30a17–20).
11 Cf. 6.
17 Augustinus, De libero arb. 3, c. 4, n. 11 (PL 32,1276).
17–9 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 38, q. 4 (76rb).
26 Augustinus, De civ. Dei 5, c. 9, n. 2 (PL 41,149s).

eodem capitulo. „Qui enim" inquit „non est praescius omnium futurorum non est utique Deus" et in principio capituli eiusdem: „Confiteri Deum esse et negare praescium futurorum apertissima insania est." Tertia est pia et fidelis quae ponit divinam praescientiam et tamen non imponere rebus necessitatem quia omnia scit esse ventura eo modo quo ventura sunt quia necessaria scit evenire necessario et contingentia contingenter ut illa quae sunt a libero arbitrio aut casu et fortuna.

Ad huius evidentiam tamen est notandum quod distinguitur necessitas a Boethio, 5. De consolatione, scilicet absoluta et condicionalis, absoluta quae habet necessitatem in se, condicionalis quae habet necessitatem ex aliqua condicione praecedente. Distinguitur etiam necessitas ab Anselmo, 2. Cur Deus homo c. 17, per antecedentem et consequentem. Caelum volvi est necesse necessitate antecedente, te loqui dum loqueris est necesse necessitate consequente. Distinguitur etiam a magistris necessitas consequentis et consequentiae quia (si) caelum volvitur necesse est solem oriri cras necessitate consequentis. Si tu es homo necesse est te esse animal necessitate consequentiae. Si ergo loquamur de necessitate quam vocat Boethius absolutam et Anselmus antecedentem et magistri consequentis, sic divina praescientia non ponit necessitatem circa praescita quia hoc modo sequerentur inconvenientia praedicta. Si autem loquamur de necessitate quam vocat Boethius condicionalem et Anselmus consequentem et magistri consequentiae, talem necessitatem ponit divina praescientia circa praescita. Unde sicut sequitur: „Ille loquitur, ergo necesse est ipsum loqui dum loquitur", ita sequitur „Deus praescit hoc esse venturum, ergo hoc eveniet."

Ad primum dicendum quod Boethius loquitur de necessitate condicionali vel consequente et de tali necessitate intelliguntur omnes auctoritates consimiles.

Ad secundum dicendum quod regula Philosophi intelligenda est quando minor est de inesse simpliciter quod aequipollet necessario, sed quando dicitur in minori „hoc est praescitum" ibi accipitur esse ut nunc, non esse simpliciter et ideo non sequitur conclusio.

Ad tertium dicendum quod aliquod futurum sicut Antichristum fore potest considerari dupliciter, vel in se et absolute et sic possibile est non evenire et eius oppositum similiter est contingens, vel in comparatione ad praescientiam Dei et sic necesse est ipsum evenire necessitate consequente vel consequentiae tantum et secundum hoc eius oppositum est impossibile. Ista responsio potest confirmari per Commentatorem, Super De caelo et mundo, ubi dicit quod sunt quae-

---

31 Ibid. n. 4 (PL 41,152).
32 Ibid. n. 1 (PL 41,149).
39 Cf. 6 (PL 63,839s).
41 Anselmus, Cur Deus homo 2, c. 17 (ed. cit. 125).
65 Cf. Averroes, In De coelo et mundo 1, t. 107 (74ra BC). Cf. In De gen. et corr. 2, t. 51 (383vb M – 384ra A).

dam quae sunt necessaria respectu formae, contingentia vero respectu materiae. Exemplum est similiter de anima quae de se est mortalis, tamen per comparationem ad divinam voluntatem est immortalis. Unde etiam dicit Boethius, 5. De consolatione: „Respondebo idem futurum cum ad divinam notitiam refertur necessarium, cum vero in sua natura penditur liberum prorsus atque absolutum videri.“

69 Boethius, De cons. 5, pr. 6 (PL 63,861 A).

Quaestio 5
Utrum praescientia divina habeat in se necessitatem

Utrum praescientia divina habeat in se necessitatem, hoc est utrum sit necessarium Deum praescire illa quae praescit.

Videtur quod sic quia in Deo idem est praescire et praescivisse. Sed in Deo praescivisse hoc quod praescivit est necessarium quia omne dictum verum de praeterito est necessarium, ergo etc.

Item Deum creasse quod creavit est necessarium, ergo a simili Deum praescivisse quod praescivit. Sed idem est in Deo praescire et praescivisse, ergo etc.

Item necesse est in quolibet illud voluisse quod voluit, ergo a simili Deum praescivisse quod praescivit. Sed idem est in Deo praescire et praescivisse, ergo etc.

Item omne immutabile est necessarium. Sed divina praescientia est immutabilis, ergo etc. Probatio minoris: Si praescientia Dei est mutabilis, aut hoc accidit a parte sui et hoc non, Mal 3: „Ego Deus et non mutor", aut a parte praescitorum et hoc non quia omnino nihil sunt et quod nihil est mutari non potest, ergo etc.

Contra: Si Deus praescit me peccaturum, sequitur quod ego peccabo. Sed in condicionali vera et necessaria, si antecedens est necessarium et consequens erit necessarium et si consequens non est necesssarium nec antecedens. Sed illud consequens non est necessarium, scilicet „ego peccabo" quia si necesse esset me peccare iam non peccarem, ergo nec antecedens est necessarium, scilicet Deum praescire me peccaturum.

Item regula est quod oppositum contingentis est contingens et oppositum pugnans necessario est impossibile. Sed demonstrato aliquo qui praescitus est damnari, possibile est ipsum salvari, ergo ista duo possunt simul stare quod sit praescitus damnari et salvetur. Sed hoc est impossibile, ergo praescientia Dei de isto damnando non fuit necessaria.

Item regula est quod si oppositum consequentis est contingens et oppositum necessarii est impossibile.

Item regula est quod si ad antecedens sequitur contingens quod ad oppositum antecedentis sequitur oppositum consequentis et e converso. Ex his arguo sic: Sit A praescitum a Deo contingens. Si Deus praescit A, erit, ergo per regulam secundam, si A non erit, Deus non praescit A. Sed A non esse fuit contingens,

13 Deo: eo T 16 mutabilis *corr.*, immutabilis *codd.* 37 hoc *om.* B, *s.l.* T 46 eo: quia

17 Mal 3,6.
19 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 38, q. 2, a. 3.

Deum non praescivisse fuit impossibile, ergo ad contingens sequitur impossibile quod est contra primam regulam. Necesse est ergo hoc esse contingens Deum praescire A.

Item omnis divina actio quae respicit obiectum extra potest desinere sicut conservare rem desinit re desinente esse. Sed praescire est respectu contingentis extra, ergo erit contingens cum possit desinere esse.

Respondeo: Dicunt quidam quod divina praescientia est contingens, sed in ratione quare scilicet sit contingens est diversitas opinionum. Quidam dicunt quod ideo est contingens quia dependet aliquo modo a futuro contingenti et omne inferens contingens est contingens. Sed illud non valet quia etsi praescientia Dei inferat contingens, non tamen dependet ab eo. Praeterea praescientia Dei non causatur a re futura, ergo non dependet ab ea. Ideo dicunt alii aliter quod praescientia Dei importat tria, actum divinae cognitionis, eventum rei contingentis et ordinem rei futurae ad divinam cognitionem. Primum est necessarium, secundum et tertium contingens et quia divina praescientia implicat aliquod contingens quamvis quantum ad actum cognitionis sit necessaria, ideo totum iudicatur contingens sicut patet de veritate propositionis copulativae cuius altera parte existente contingente, altera necessaria, tota iudicatur contingens. Istud autem aliquibus non placet, scilicet quod haec sit contingens: „Deus praescit Antichristum fore" quia haec est contingens: „Antichristus erit". Haec „Antichristus erit" non clauditur in ista: „Deus praescit Antichristum fore" vel sicut pars materialis vel formalis. Ideo non importatur ibi comparatio materialis vel formalis, sed solum sicut obiectum praescientiae et ideo non potest mutare totum dictum ut scilicet faciat totum dictum contingens sicut facit ista compositio „Sortes albus" cum dico: „Sortes albus disputat" quia li ‚albus' potest mutare veritatem propositionis. Quod autem „Antichristus erit" non contineatur in ista: „Deus praescit Antichristum fore" patet quia si sic esset, sicut sequitur: „Scio Antichristum fore, ergo Antichristus erit", ita sequeretur: „Non scio Antichristum fore, ergo Antichristus non erit". Ideo dicunt alii aliter quod praescientia Dei est contingens, non tamen ratione praedicta, sed quia aeternitas est tota simul et ideo nihil praeteritum vel futurum est ibi, sed tantum praesens. Et ideo quia ibi nihil transit in praeteritum, illud quod praescivit ab aeterno potest modo non praescire et ideo ista est contingens: „Deus praescit Antichristum fore" quia eius oppositum est possibile quia Deus potest modo non praescire Antichristum fore, non tamen ita quod non praescientia succedit praescientiae quia sic sequeretur quod Deus esset mutabilis, sed quia sicut ab aeterno potuit illud praescire,

---

add. T 47 futura: finita BF 50–1 aliquod: aliquid BF 52 cuius: cum T 53 existente *om.* T 54 *tr.* non placet aliquibus T 55 Haec[2]: hoc B, *om.* F 60 cum: dum T 63 Non scio: nescio T 66 preateritum: praescitum FT 73 sicut *om.* B, ut T // tamen: di-

ita ab aeterno potest modo illud idem non praescire et ista fuit opinio Magistri et multorum magnorum sicut Linconiensis. Alii tamen aliter dicunt, scilicet quod praescientia Dei est necessaria cum sit aeterna. Unde cum in aeternitate sicut dictum est nihil sit futurum, nihil transeat in praeteritum, ergo Deus in praescientia cognoscit omnia futura praesentialiter et quia scientia de praesenti est necessaria, ideo praescientia divina est necessaria in se. Praeterea non est contingens a parte praescientis constat, nec a parte praesciti quia quamvis in se consideratum sit contingens, non tamen facit contingentiam in propositione significante praescientiam Dei quia ibi significatur ut obiectum super quod transit actus divinae cognitionis. Est enim sensus: Deus praescivit A, id est scivit A esse futurum. Quando autem aliquod dictum ponitur ut materia vel obiectum alicuius actus, oportet ut dictum materialiter sumatur et non secundum quod refertur ad significationem. Et si obicis istis quod tunc sequitur quod si Deus praescivit A fore, ergo A erit necessario, respondent quod eo modo quo consequitur ad illud est necessarium et quia ad illud sequitur quando est, ideo quando est, necessarium est, sed quamdiu est futurum, est contingens.

Sustinendo ergo primam opinionem quia communior est, dicendum ad primum quod non omne dictum de praeterito est necessarium, sed est instantia in dicto de praeterito quod dependet a futuro sicut si diceretur Sortem dixisse navale bellum fore. Ad hoc enim quod illud dictum sit verum exigitur eventus belli et ab illo dependet veritas eius. Est etiam instantia in illo praeterito quod connotat futurum contingens et quia illud praeteritum „Deus praescivit Antichristum fore" connotat hoc futurum „Antichristus erit", ideo hoc dictum, scilicet Deum praescivisse Antichristum fore vel „Deus praescivit Antichristum fore" est contingens.

Ad secundum dicendum quod non est simile de actu creandi et praesciendi quia actus praesciendi est actus intrinsecus, non enim dicit aliquem respectum in actu ad aliquid extra cum praecedat omne praescitum et possit esse sine praescito et ideo ibi praesens non differt a praeterito quia in illa aeternitate totum est simul. Actus vero creandi est actus extrinsecus et dicit respectum ad rem existentem actu et ideo in eo differt praesens a praeterito.

Ad tertium dicendum quod non est simile de actibus humanis in quibus differt praesens a praeterito et de actibus divinis intrinsecis in quibus praesens non differt a praeterito.

Ad quartum dicendum quod prima est falsa. Non enim omne immutabile est necessarium quia necessarium est in plus quam immutabile quia si secundum

---

cunt T 86 quando[2]: non *add.* BT 90 dicto: quod *add.* T 113–4 est . . . quod *om. (hom.)* T 115 contingens *om.* T

---

72 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 38, c. 2, n. 2 (ed. cit. 279).

73 Robert Grosseteste, De libero arbitrio c. 6 (ed. cit. 172).

Gregorium mutari est ab alio ad aliud ire et secundum Philosophum illud est mutatum vel mutabile quod se habet aliter nunc quam prius, ergo immutabile est quod non potest in futuro aliter se habere quam nunc. Sed necessarium dicit plus quia ponit impossibilitatem aliter se habendi et ad nunc et ab aeterno. Immutabile ergo potest dici dupliciter, aut quia nihil actu est aut quia actu est et non potest aliter se habere. Illud ergo immutabile quod est et non potest aliter se habere convertitur cum necessario, sed illud immutabile quod non est aliquid actu non convertitur cum necessario. Tale autem est verum contingens de futuro antequam fiat. Quia igitur Deum praescivisse Antichristum fore connotat futurum contingens, ideo quamvis sit immutabile, non est necessarium.

Sustinendo autem aliam opinionem quae dicit quod est necessaria, dicendum quod me esse peccaturum potest dupliciter considerari, vel in se et absolute et sic non est necessarium, vel in comparatione ad praescientiam Dei et sic eo modo est quo est in Dei praescientia. Et quia ibi est ut praesens, ideo illud: „Ego peccabo" est necessarium sub hoc sensu, id est ego peccabo quando peccabo quia cadit sub praescientia Dei ac si esset praesens.

Ad secundum dicendum quod necessarium secum patitur contingens. Sed oppositum praesciti a Deo quamvis secundum se sit contingens sicut suum oppositum, tamen relatum ad divinam praescientiam est impossibile sicut suum oppositum est necessarium.

Ad tertium dicendum quod oppositum contingentis sicut suum oppositum potest dupliciter considerari, vel in natura sua et sic contingens est, vel ut relatum ad divinam notitiam et sic consequens ad divinam praescientiam est necessarium et oppositum impossibile.

Ad ultimum dicendum quod sunt quaedam actiones quae non transeunt in obiectum extra, sed sunt intrinsecae sicut praescire, quaedam vero sunt quae transeunt in obiectum extra et sunt extrinsecae quia non habent terminum intra sicut aliae, sicut gubernare, creare, conservare et huiusmodi, et de his verum est quod possunt desinere esse quia connotant effectum temporalem et ideo cessante effectu cessant tales operationes, aliae autem non cessant sive desinunt esse quia non connotant nisi respectum ad temporale.

---

108 Gregorius Mag., Mor. 5, c. 38, n. 68 (PL 75,717 D).
Cf. Aristot., Phys. 6, c. 3 (234b5–7) e contrario.

DISTINCTIO 39

Quaestio 1
Utrum Deus cognoscat alia a se

Utrum Deus cognoscat alia a se.

Videtur quod non: Si non produceret alia a se, non propter hoc esset minus potens, ergo a simili si non cognosceret alia a se non esset minus sciens.

Item si cognosceret alia a se, aut per essentiam cognosceret et hoc non quia sequeretur quod essent ab aeterno, aut per similitudinem et hoc non quia res plus sunt Deo dissimiles quam similes, ergo magis sunt incognitae Deo quam cognitae quod est inconveniens, ergo etc.

Item Philosophus probat 11. Metaphysicae quod si Deus intelligeret aliud a se, haberet dominum cum intellectum sit nobilius intelligente. Sed impossibile est quod habeat dominum quia aliquid esset maius Deo, ergo etc.

Gratia huius quaeritur quare argumentum Philosophi tenet in Deo et non in intelligente creato. Non enim sequitur quod intellectus creatus habeat dominum si intelligit aliud a se.

Contra: Deus facit alia a se et non ut ignorans, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod sicut sensatum et sensibile distinguuntur dupliciter secundum Avicennam, 6. Naturalium tr. 2, c. 2, sensatum primum ipsa similitudo rei per quam informatur organum sensus et sensatum secundum, scilicet forma rei sensibilis extra sicut color qui est obiectum visus, sic distinguendum est de intellecto quia est intellectum primum, scilicet ipsa species intelligibilis, et intellectum secundum, ipsa res extra. Loquendo igitur de primo intellecto Deus non intelligit alia a se, loquendo de intellecto secundo, intelligit alia a se. Vel potest dici quod aliquid dicitur visibile dupliciter, vel quod est visibile et ratio videndi ut lux vel quod est visibile et non ratio videndi ut color. Similiter intelligibile dicitur dupliciter, vel quod est intelligibile et ratio intelligendi vel quod est intelligibile tantum. Dicendum est igitur quod Deus intelligit se et alia a se, sed se ipsum ut lucem vel speculum sui et omnium aliorum ostensivum, alia

---

8 produceret *corr.*, perduceret *codd.* 9 non[1] *om.* T 15 intellectum: intellectus T 16 maius: magis T 21 distinguuntur: dicuntur B, distinguitur T 25 ipsa: ipsas T // intelligibilis: intelligibiles T 27 loquendo . . . se[2] *mg.* BT 29 Similiter: sicut T 41 iste: ille BF

---

14 Aristot., Met. 12, c. 9 (1074b18–21).
22 Avicenna, De anima p. 2, c. 2 (ed. cit. 7ra B), (120s).
28–35 John Peckham, In Sent. 1, d. 39, q. 1 (112ra).

vero ut ostensa tantum et non rationes ostendendi. Et hoc intelligit Philosophus 11., quando dicit quod primum non intelligit alia a se, supple: sicut rationem cognoscendi, quia tunc sequeretur quod haberet dominum sicut iam patebit. Concedendum est ergo quod Deus novit alia a se.

Ad primum in oppositum dic sicut in scripto. Vel dic quod scire dicit motum ad intra et reflexionem divini intellectus supra se. Sicut enim de perfectione sapientiae est ut omnia in ea reluceant, sic de perfectione sapientis in se reflecti est, omnia in se videre circumscripto omni exitu operationis in extrinsecum cui non necessario coniungitur, sed voluntarie tantum. Transitus autem iste non intrat perfectionem essentiae divinae cum sit temporalis sicut actus sapientiae sive scientiae. Unde non est simile de sapientia et potentia.

Ad secundum dicendum quod maioritas dissimilitudinis potest attendi a parte rei respectu Dei et sic est falsum, immo est ibi magis de similitudine quia quicquid est in creatura repraesentatur in Deo per suam ideam, vel ex parte Dei respectu rei et sic est ibi maior dissimilitudo. Vel dicendum quod duplex est cognitio, quaedam quae est causa rerum, quaedam est causata a rebus. Prima habet assimilationem assimilantem, secunda assimilationem assimilatam. Divina ergo cognitio quia non est causata a rebus sed causa rerum, non est similis rebus passive, sed active quia assimilat sibi res.

Nota tamen quod aliquid potest esse simile alicui dupliciter, vel similitudine aequiparantiae sicut duo alba sunt similia, vel similitudine analogiae et hoc potest esse dupliciter, vel per imitationem vel expressionem. Primo modo nihil est simile Deo nisi Deus, secundo modo est omnis creatura similis Deo et non e converso, propter quod dicit Anselmus, Monologion c. 31, quod Deus non est similis creaturae et Augustinus dicit hoc idem 2. Soliloquium, tertio modo est Deus non tam similis quam omnium similitudo expressiva et exemplar et ratio et ars et sapientia.

Ad ultimum dicendum quod Philosophus loquitur de intellecto primo quod idem est quod perfectio intellectus et quodammodo nobilius eo inquantum illum perficit et ideo sequeretur quod haberet dominum, id est aliquid excellentius quam ipse sit, non tamen de intellecto secundo quia illud non est perfectio intellectus.

Ad illud autem quod ultimo quaerebatur quare argumentum Philosophi tenet de intellectu divino et non de intelligente creato dicendum quod intellectum primum, id est similitudo sive species rei intelligibilis quae est ratio intelligendi

---

45 ibi *s.l.* T, *tr. p.* magis B 47–8 cognitio . . . quae *mg.* T 54 esse *om.* T 66 quod *om.* T 67 id est[1]: et B, scilicet F 80 igitur: ergo T

---

34 Cf. 14.
56 Anselmus, Monol. c. 31 (ed. cit. 50).
57 Augustinus, Solil. 1, c. 2 (PL 32,873).

rem intelligibilem extra quae dicitur esse intellectum secundum, perficit intellectum et facit eum de intelligente in potentia intelligentem actu et ideo educit eum de potentia ad actum, quantum ad intelligere est nobilius eo quodammodo et quia nullus intellectus creatus est omnino simplex, immo habet in se quid et quid, ideo quamvis intellectum primum quod perficit eum sit nobilius eo secundum quid, intellectus tamen qui perficitur potest esse nobilior simpliciter ipso intellectu perficiente ipsum et ideo non sequitur quod intellectus creatus habeat dominum si intelligit aliud a se, aliud dico intellectum primum. Sed divinus cum sit omnino simplex non habet quid et quid. Si aliquid haberet in se quod esset nobilius eo secundum quid, esset nobilius simpliciter et ideo haberet dominum et ideo Deus non intelligit aliud a se loquendo de intellectu primo, id est nulla species informat intellectum divinum existens ei ratio intelligendi quae sit alia a se, sed ipsemet est sibi ratio intelligendi omnia alia a se. Haec est igitur ratio quare argumentum Philosophi tenet in Deo et non in intelligente creato.

Quaestio 2
Utrum Deus cognoscat omnia alia a se

Utrum Deus cognoscat omnia alia a se.

Videtur quod non quia secundum Philosophum, 11. Metaphysicae, et secundum Augustinum, Enchiridion c. 8, melius est nescire quaedam quam scire. Sed melius est Deo attribuendum, ergo etc. Quod melius sit quaedam ignorare probat Augustinus exemplo illius qui viam ignoravit in qua sibi a latronibus insidiae parabantur.

Item posse malum dicit defectum circa potentiam, ergo a simili scire malum dicit defectum circa scientiam. Sed in scientia Dei nullus potest esse defectus, ergo etc.

Item in futuris contingentibus non est veritas determinata. Sed scientia Dei est determinata cum sit terminata, ergo nescit futura contingentia.

Contra: Habitus est ratio cognoscendi privationem, ergo perfecte cognoscens habitum perfecte cognoscit privationem. Sed Deus cognoscit quicquid dignitatis est in creatura, ergo omnes defectus a dignitate.

Respondeo: Dicendum quod sicut lux materialis est ratio cognoscendi se ipsam, colorem et tenebram et si haberet vim cognitivam cognosceret per se ipsam haec omnia, sic et lux aeterna per se cognoscit se ipsam, cognoscit etiam creaturam quasi quemdam colorem lucis aeternae, cognoscit etiam defectum creaturae quasi tenebram sicut etiam lux, si cognosceret se cum sit hypostasis omnium colorum, cognosceret non tantum colores actu existentes sed etiam omnes colores potentiales, sic lux increata per se cognoscit omnia entia et non entia.

Ad primum dicendum quod melius simpliciter est scire quam nescire, tamen per accidens sicut in aliquo casu est melius nescire quam scire sicut patet per exemplum Commentatoris, Super 11. Praeterea dicit ibidem quod melius est quaedam non videre quam videre propter abominationem, sed in nobilibus intelligibilibus non est hoc verum.

---

15 est: est *add.* T 21 sic . . . ipsam² *mg. (ill.)* T 24 cognosceret *mg. (ill.)* T 28 Super: in T

---

6 Aristot., Met. 12, c. 9 (1074b32s).
7 Augustinus, Ench. c. 17 (PL 40,239).
9 Ibidem.
14 Aristot., De int. 9 (19a35–9).
Boethius, In De int. comm. min. 1, De futuris contingentibus (PL 64,330 D, 331B).
19–25 John Peckham, In Sent. 1, d. 39, q. 2 (112rb).
28 Averroes, In Met. 12, t. 51 (ed. cit. 335vbs).

Ad secundum dicendum quod non est simile de potentia et scientia quia per eandem scientiam eodem modo se habentem possum scire bona et mala quia rectum est iudex sui et obliqui secundum Philosophum, 1. De anima. Sed potentia aliter et aliter se habet ad bonum et ad malum quia potentia non potest in malum nisi deficiendo a rectitudine.

Ad ultimum dicendum quod veritas contingens quando est praesens determinata est et quia omnia futura contingentia sunt Deo praesentia, ideo sunt ei determinata. Praeterea quando dicitur quod in contingentibus non est determinata veritas, non intelligitur quod propositio possit esse vera vel falsa indeterminate, sed pro tanto dicitur esse indeterminata quia veritas et falsitas illius propositionis est mutabilis et sic intellexit Boethius.

---

33 Aristot., De anima 1, c. 4 (411a5s).
41 Cf. 14.

Quaestio 3
Utrum Deus possit scire plura quam sciat vel praescire quam praesciat

Utrum Deus possit scire plura quam sciat vel praescire quam praesciat.

Quod possit plura videtur quoniam plura possunt esse vera quam sint. Sed omne quod potest esse verum potest Deus scire, ergo etc.

Item quod possit plura praescire videtur quia omne futurum cadit sub praescientia Dei. Sed plura possunt esse quam sint, ergo etc.

Contra: Quod non possit plura scire quia si posset plura scire, aut complexa aut incomplexa. Non plura incomplexa, scilicet simplices intentiones rerum quia novit omnes res. Non plura complexa quia non possunt esse plures complexiones quam sint, ergo cum semper altera pars contradictionis sit vera et altera falsa, tantum potest scire medietatem complexionum.

Item quod non possit plura praescire quia si posset plura praescire, ergo aut hoc erit ante suum non praescire vel post vel simul. Non ante suum non praescire quia tunc aliquid esset ante suam aeternitatem cum quod non scivit ab aeterno non praescivit, nec post quia tunc esset mutatus, nec simul quia omne quod est, dum est, necesse est esse, ergo quod Deus praescit, cum praescit, necesse est ipsum praescire, ergo simul esset in eo praescientia et non praescientia respectu eiusdem quod est impossibile.

Item quicquid novit Deus per ideam novit. Sed Deus non potest habere plures ideas quam habeat, ergo etc. Probatio minoris: Idea est forma in mente divina secundum Augustinum, 83 Quaestionum qu. 47, ergo adventus novae ideae esset adventus novae formae. Sed hoc ponit mutationem, ergo etc.

Respondeo: Dicendum secundum Algazelem in principio Logicae suae et Commentatorem, Super 3. De anima, quod duplex est scientia: Imaginationis et haec est veritatum incomplexarum, id est per dictiones simplices significatarum et hanc vocant magistri scientiam intelligentiae et haec non potest esse plurium quia Deus scit omnia quae sunt et quae possunt esse et haec nec in Deo nec in nobis ponit rem esse, et est scientia credulitatis quae est veritatum complexarum per enuntiabilia significatarum et hanc vocant magistri scientiam visionis et haec scientia in Deo et in nobis ponit rem esse secundum illam differentiam temporis

---

15 *tr.* complexionum medietatem T 18 scivit: praescivit BF 38 fieri *om.* T 39 intra:

---

25 Augustinus, 83 Quaest. q. 46, n. 2 (PL 40,30).
27 Algazel, Logica c. 1 (ed. cit. 1).
28 Cf. Averroes, In de anima 3, t. 21 (ed. cit. 166r); cf. Disp. 6 (ed. cit. 87va).

secundum quam scitur, scilicet esse si scitur esse, fore si fore, fuisse si fuisse, posse esse si posse esse, et de hac scientia credulitatis possumus loqui dupliciter, vel respectu fiendorum tantum et tunc potest esse plurium, vel respectu fiendorum et possibilium fieri et sic non potest esse plurium. Et quia praescientia quae est fiendorum clauditur intra scientiam credulitatis ex illa parte quae est plurium, ideo praescientia Dei potest esse plurium. Tertium autem membrum ponitur a sanctis, scilicet approbationis, et haec tantum est eorum de quibus est beneplacitum divinae voluntatis et haec potest esse plurium quia Deus plura potest approbare quam approbet. Concedendum est ergo quod Deus potest plura scire quam sciat et plura praescire quam praesciat supposita tamen praedicta distinctione. Nec tamen ex hoc sequitur quod Dei scientia possit augeri sicut quidam falso dixerunt. Quamvis enim illuminabilia possint multiplicari, non tamen propter hoc lux solis potest augeri. Sic autem est in Deo qui eadem luce potest plura scire et pauciora.

Ad primum ergo dicendum quod non potest scire plura incomplexa. Sed de complexis distinguo quia si accipiamus complexionem ad affirmationem et negationem communiter non potest plura scire quia omnium complexionum scit medietatem. Si autem accipiamus complexiones significantes res esse vel fuisse vel fore, sic potest plura scire quam sciat et hoc modo intelligitur quaestio.

Ad aliud dicendum quod potest plura praescire quam praesciat. Et quod obicis quod aut ante suum non praescire aut post aut simul, dico quod simul quia cum aeternitas sit tota simul nec in ea cadat praeteritum vel futurum, quod non praescivit ab aeterno potest modo ab aeterno praescire, non quia succedat non praescire praescientia. Et quod obicit quod omne quod est, dum est necesse est esse, dicendum quod hoc verum est in his quae non dependent a futuro vel dicunt respectum ad futurum. Verbi gratia: Me sedere cum sedeo necesse est esse quia hoc non dicit aliquem respectum vel dependentiam ad futurum contingens. Si autem dicat respectum vel dependentiam ad futurum non est verum. Verbi gratia: Antichristum fore est verum. Ista est vera et in praesenti, quia tamen connotat futurum contingens et dependet a futuro, ideo non est necesse ipsam esse veram, immo oppositum eius est possibile et sic est in proposito quia illud praescire vel non praescire Dei connotat futurum et ideo neutrum est necessarium.

Ad ultimum dicendum quod idea dupliciter accipitur, uno modo pro veritate divinae essentiae prout est imitabilis a creatura et sic non potest Deus augere numerum idearum. Non enim potest Deus facere quod essentia quae est ipse sit pluribus modis imitabilis a creatura quam sit, unde hoc non subiacet suae potestati sicut nec esse Deum. Alio modo pro veritate divinae essentiae actu

---

infra (?) T 41 eorum: eorundem T 42–3 *tr.* plura *p.* approbare T 45 quod Dei: Dei T // *tr.* Dei *p.* scientia B, *om.* F 52 scit: sit T 61 cum: dum T 68 veritate: unitate BF 72 veritate: unitate BF

imitata, et idea sic accepta exprimit rem secundum sui esse et secundum omnes sui condiciones et hoc modo accipiendo ideam potest Deus aliquid scire per ideam quod nescit quia potest facere quod aliqua creatura actu imitetur divinam essentiam aliquo modo quo eam non imitatur et ideo non valet argumentum.

Quaestio 4
Utrum Deus sciat infinita

Utrum Deus sciat infinita.

Videtur quod non quia impossibile est infinita pertransire nec a virtute finita nec ab infinita ut probat Philosophus. Sed omnia scibilia possunt pertransiri sicut et numeralia, ergo etc.

Item Philosophus, 2. Metaphysicae: „Res infinitae impossibile est ut comprehendantur ab intellectu" et 2. Physicorum: „Infinitum secundum quod huiusmodi est incognitum."

Contra: Augustinus, 13. De civitate c. 18: „Absit ut dubitemus quod ei notus sit omnis numerus ‚cuius intelligentiae' sicut in Psalmis canitur ‚non est numerus'". Sed species numerorum sunt infinitae secundum Augustinum ibidem, ergo etc.

Item Deus scit omnes figurae quae sunt in materiae potentia. Sed illae sunt infinitae, ergo etc.

Respondeo: Infinitum dicitur dupliciter, vel intensive et sic solus Deus est infinitus, vel extensive et hoc dupliciter, vel in magnitudine et sic nihil est infinitum nec actu nec potentia, vel numero et sic quaelibet quantitas continua est infinita, sed potentia tantum, et quia Deus omnia quae sunt in materia in potentia, in actu et distincte cognoscit propter infinitatem sui intellectus, ideo cognoscit infinita etiam actu. Intellectus vero creatus non potest intelligere actu infinita nec actu infinitum sub ratione suae infinitatis, potest tamen intelligere infinita potentia secundum Commentatorem, Super 2. Metaphysicae. Ait enim sic: „Intellectus quia est finitus non potest in infinitum ita ut comprehendat illud in actu, non in potentia." Potest enim intellectus creatus apprehendere finitum et illud replicare in infinitum sicut dicit Augustinus, De trinitate, quod possum intelligere aliquid et intelligere me intelligere et intelligere intelligere me intelligere et sic in infinitum. Sed hoc est intelligere infinita in potentia, non in actu.

---

13 Psalmis: Psalmos FT 23 etiam *om.* T

---

7 Aristot., Anal. Post. 1, c. 3 (72b11).
9 Aristot., Met. 2, c. 2 (994b21–3).
10 Aristot., Phys. 1, c. 4 (187b7).
12 Augustinus, De civ. Dei 12, c. 18 (PL 41,368).
13 Ps 146,5.
25 Averroes, In Met. 2, t. 13 (ed. cit. 34rb F).
28 Cf. Augustinus, De trin. 10, c. 11, n. 18 (PL 42,983).

Ad primum dicendum quod Deus non cognoscit infinita discurrendo et pertranseundo ab uno ad aliud. Sic enim actu numquam intelligeret infinita nec pertransiret infinita actu, sed uno et simplici intuitu videt omnia quae sunt in sua potentia et illa sunt infinita.

Ad secundum patet. Loquitur enim Philosophus de intellectu creato et terminato et ille non potest intelligere actu infinita sicut dictum est.

Quaestio 5
Utrum Deus cognoscat se et alia uniformiter

Utrum Deus cognoscat se et alia uniformiter.

Videtur quod sic: Dionysius, De divinis nominibus c. 7: „Divina sapientia omnia materialia cognoscit immaterialiter et partita non partite, uniformiter multa, immutabiliter mutabilia." Sed se ipsum cognoscit Deus immaterialiter et impartite, ergo eodem modo cognoscit se et alia.

Item modus cognoscendi attenditur penes medium cognoscendi quia alia est cognitio quae est per medium necessarium et alia quae est per medium opinatum. Sed medium per quod Deus cognoscit se et creaturas est idem quia per suam essentiam, ergo etc.

Contra: Deus cognoscit alia a se per ideam, se autem non cognoscit per ideam, ergo etc.

Respondeo: Quando quaeritur utrum Deus se et alia cognoscat uniformiter, dicendum quod li ‚uniformiter' potest determinare actum cognoscendi in comparatione ad obiectum et tunc est falsa: „Deus cognoscit uniformiter se et alia" quia tunc est sensus: Deus cognoscit se et alia uniformiter se habere. Vel potest determinare actum cognoscendi respectu subiecti et sic dicit uniformitatem cognitionis respectu cognoscentis et hoc potest esse dupliciter, vel quantum ad modum cognoscendi vel quantum ad medium cognoscendi. Si autem loquamur quantum ad medium cognoscendi, sic cognoscit se et alia uniformiter quia uno et eodem medio, scilicet sua essentia. Si autem loquamur quantum ad modum cognoscendi, sic per idem medium cognoscit se et alia difformiter quia cognoscit se per suam essentiam ut essentia est, alia tamen per suam essentiam inquantum est eorum similitudo. Exemplum est ad hoc de imagine leonis in pariete. Si enim imago leonis haberet intellectum, aliter cognosceret se et aliter leonem quia se cognosceret per se ipsam, id est per suam essentiam ut talis essentia est, sed cognosceret leonem se ipsa inquantum est similitudo leonis et quia uniformitas et difformitas cognoscendi magis attenditur penes modum cognoscendi quam penes medium et in cognitione divina qua cognoscit se et creaturas non est idem modus cognoscendi licet sit idem medium, ideo debet dici magis quod Deus cognoscit se et alia difformiter quam uniformiter. Exemplum est de eclipsi lunae. Quando eam video eclipsari cognosco et interpositionem terrae inter ipsam et solem et admirationem hominum. Scio enim quod ex hoc homines

14–5 Contra . . . etc. *om.* T 21 respectu cognoscentis *om.* T 26 tamen: autem T 29

6 Dionysius Ar., De div. nom. c. 7, n. 2 (PG 3,870 BC; PL 122,1154 D).

admirantur. Per idem ergo medium quia per eclipsim lunae cognosco interpositionem terrae inter lunam et solem et admirationem hominum. Verumtamen quamvis medium sit idem quia modus cognoscendi secundum illud medium est diversus quia per eclipsim cognosco interpositionem terrae sicut per effectum cognoscitur causa, sed admirationem hominum cognosco per eandem eclipsim sicut per causam cognoscitur effectus, ideo illa cognitio per interpositionem terrae et admirationem hominum uniformis non dicitur sed difformis.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de cognitione rerum comparando eas ad se invicem.

Ad secundum dicendum quod quamvis sit idem medium, tamen est diversimode sumptum. Identitas autem medii non sufficit ad uniformitatem cognitionis nisi uniformiter accipiatur. Si autem aliquis quaerat quomodo idem medium potest esse ratio cognoscendi Deum et creaturam cum nihil sit eis commune — quae autem eodem modo cognoscuntur videntur habere aliquid commune —, dicendum quod quamvis non sit Deo et creaturae aliquid commune hoc modo ut sit causa essendi uni et alii, est tamen hoc modo aliquid commune eis ut quod est res uni sit similitudo alteri, et quia in Deo idem est essentia et similitudo licet secundum alium modum, ideo idem potest esse medium cognoscendi Deum et creaturam.

---

est² *om.* T 41 sed: per *add.* BF 47 autem *om.* T 49 ratio *om.* F, *s.l.* T 53 *tr.* similitudo² . . . essentia T

Quaestio 6
Utrum Deus cognoscat omnia praesentialiter

Utrum Deus cognoscat omnia praesentialiter.

Videtur quod non quia si cognoscit omnia praesentialiter, ergo simul scit duo contradictorie opposita. Sed quicquid scitur est verum, ergo duo contradictorie opposita sunt simul vera quod est impossibile.

Item si omnia cognoscit praesentialiter, ergo nihil praescit quod falsum est.

Contra: Augustinus, 1. Confessionum: „Omnia crastina atque ultima, omnia aeterna atque recentia hodie facis, hodie fecisti."

Item Boethius in fine libri De consolatione: „Est autem Deo semper aeternus ac praesens aspectus scientiaque eius omnem supergressa temporis mutationem in sua manet simplicitate praesentiae."

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod ita cognoscit omnia praesentialiter quod nihilominus scit ea servare in tempore in quo habent successionem et ordinem et propter hoc non sequitur quod si sunt sibi praesentia quod propter hoc duo contradictorie opposita sint simul vera. Et si obicias quod simul sciuntur a Deo, ergo in momento aeternitatis sunt vera, dicendum quod aliqua sunt in aeternitate sicut in mensura propria ut personae divinae, aliqua sicut in mensura non propria ut creaturae quia aeternitas circumplectitur totam creaturae durationem. Ideo potest dici quod creaturae sunt in aeternitate, sed sicut in mensura non propria. Loquendo ergo de his quae sunt in aeternitate sicut in mensura propria, talia sunt simul in momento aeternitatis, loquendo autem de his quae sunt in aeternitate sicut in mensura non propria, talia non sunt simul in momento aeternitatis et ideo non sequitur obiectio. Exemplum autem videmus ad hoc, quod Deus est simplex in fine simplicitatis et tamen omnia sunt in eo quia „in eo vivimus, movemur et sumus". Tamen quia omnia non sunt in ipso sicut in loco proprio sive sicut locatum in loco, ideo non sunt omnia simul, quod sequeretur si essent in eo sicut in loco proprio cum sit simplex. Sic autem est de illis quae sunt in aeternitate non sicut in mensura propria et propter hoc non valet argumentum quia contradictoria non sunt ibi sicut in mensura propria.

---

9 *tr.* est falsum T 17 et² *om.* T 19 sint: sunt BF 21 sicut: sunt BF 26 simul *om.* T 30 quod: quoniam BF 32 *tr.* propria mensura T

---

10 Augustinus, Conf. 1, c. 6, n. 10 (PL 32,665).
12 Boethius, De cons. 5, pr. 6 (PL 63,860 A).
29 Act 17,28.

DISTINCTIO 40

Quaestio 1
Utrum providentia sit scientia vel voluntas

Utrum providentia sit scientia vel voluntas.

Quod scientia videtur: Boethius, 5. De consolatione: „Providentia est divina ratio in summo omnium principe constituta." Sed ratio pertinet ad scientiam, ergo etc.

Item Magister, supra distinctione 35, dicit quod scientia Dei multipliciter nominatur et inter alia nomina ponit providentiam.

Contra: Damascenus libro 2, c. 28: „Providentia est voluntas Dei per quam omnia quae sunt convenientem deductionem suscipiunt."

Respondeo: Dicendum quod providentia nec tantum est in genere voluntatis nec tantum in genere scientiae, sed in utroque, sicut scientia approbationis claudit in se scientiam et voluntatem quae dici potest providentia procurandi quae necessaria sunt sanctis ad consequendum finem debitum. Et hoc non est inconveniens quia secundum Philosophum quaedam non est in unum genus ponere ut seductorem et detractorem et per hoc patet responsio ad argumenta.

---

14 *a* suscipiunt *usque ad q.* 5, *lin.* 19 contin/gentibus *deest fol.* 58 T. *Loco cod.* T *adhibui cod.* A *dependentem immediate a* T 17 procurandi: procreandi BA

---

7 Ad quaestionem cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 39, q. 2, a. 1 et 2. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 39, q. 3, a. 1 et 2.
8 Boethius, De cons. 4, pr. 6 (PL 63,814s).
11 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 35, c. 1–6, n. 2 (ed. cit. 255).
13 Johannes Dam., De fide Orth. c. 43, l. (ed. cit. 155).
19 Aristot., Top. 7, c. 1, passim. (151b ss. Error in paginatione!).

Quaestio 2
Utrum providentia sit malorum an bonorum tantum

Utrum providentia sit malorum an bonorum tantum.

Quod non sit nisi bonorum tantum videtur quia quod provisum est, ad finem debitum ordinatum est. Malum non est huiusmodi, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod providentia est bonorum per se, malorum autem per accidens. Bonorum quia ad finem diriguntur et tamquam ad finem conducentia procurantur, malorum autem est per bona quae de eis eliciuntur.

Per hoc patet ad argumentum.

---

6 provisum: productum A 9–10 conducentia: producentia A

---

6 Ad quaestionem cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 39, q. 2, a. 1 et 2. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 39, q. 3, a. 1 et 2, commixtim cum q. 1 huius dist. in utroque casu.

Quaestio 3
Utrum praedestinatio sit aeterna

Utrum praedestinatio sit aeterna.

Videtur quod non: Praedestinatio est quaedam actio et omni actioni respondet passio. Sed passio respondens isti actioni est temporalis, ergo etc.

Item praedestinatio est praeparatio beneficiorum Dei secundum Augustinum, De praedestinatione sanctorum, et habetur in littera. Sed nihil dicitur praeparari ante quam incipiat fieri secundum principia intrinseca. Artifex enim non dicitur praeparare domum ante ligna et lapides. Sed divina beneficia sunt temporalia, ergo etc.

Item aeternum non definitur per temporale quia prius non definitur per posterius. Sed in definitione praedestinationis ponitur temporale quia praedestinatio est praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Dicendum simpliciter quod praedestinatio est aeterna. Et ratio huius est quia praedestinatio est dispositio divina quae importat seu connotat respectum ad futurum et dicit antecessionem praedestinantis respectu rationalis creaturae praedestinatae, ut scilicet per gratiam ordinetur ad gloriam. Et quia divina dispositio est aeterna futuritio, similiter est aeterna quia quod futurum est, ab aeterno futurum fuit necnon et antecessio aeterna est, ideo praedestinatio simpliciter est aeterna.

Ad primum dicunt quod duplex est actio, secundum rem et secundum modum. Primae respondet passio secundum rem, secundae passio secundum modum. Praedestinatio autem secundum ipsos est actio secundum modum tantum. Hoc non videtur, scilicet quod praedestinatio significet tantum actionem secundum modum cum sit causa gratiae sicut creatio est causa creaturae. Ideo dicendum est aliter quod duplex est actio, quaedam quae relinquit aliquem actum post actionem sicut scribere, domificare et huiusmodi et talibus actionibus semper respondet passio, quaedam quae non relinquit aliquem actum post actionem, sed ipsum agere est finis actionis ut saltatio, cantatio, speculatio, laudatio et huiusmodi. Ex istis enim actionibus nullum actum relinquitur. Si enim

---

18 seu connotat: vel denotat A 22–3 *tr.* simpliciter praedestinatio A 32 cantatio:

---

9 Augustinus, De dono persev. c. 14, n. 35 (PL 45,1014). Cf. Petrus Lomb., Sent. 1, d. 40, c. 2 (ed. cit. 287, nota 3). Augustinus, De praed. sanct. c. 15, n. 31 (PL 44,982) ad sensum.

laudo Caesarem, nihil actum relinquitur in Caesare, et talibus actionibus non respondet passio. Praedestinatio autem est de genere talium actionum.

Ad secundum dicendum quod duplex est praeparatio, quaedam materiae respectu formae introducendae et haec non est nisi rei existentis aliquo modo, quaedam est in praeconceptione agentis secundum quod praeconcipit aliquid facere et haec potest esse dupliciter, vel respectu eius quod praeparatur et sic adhuc est rei existentis, vel respectu eius cui praeparatur et sic potest esse non existentis et talis est praedestinatio et ideo non valet argumentum.

Ad ultimum dicendum quod in definitione aeterni non potest cadere in recto temporale, sed bene potest in obliquo, et ita est in praedicta definitione.

De sequente quaestione sicut in scripto et adde quod illa positio quae dicit quod principalius pertinet ad voluntatem rationabilior est quia inter omnia beneficia Dei maxime debemus esse grati de praedestinatione. Sed magis debemus esse Deo grati propter suam voluntatem quam propter potentiam vel scientiam.

---

creata ratio A 33–4 Si . . . relinquitur *om. (hom.)* A 35 autem *om.* A 38 praeconceptione: potestate potentiae (?) A 44 sicut: dicit A

Quaestio 4
Utrum praedestinatio inferat necessitatem salutis

Utrum praedestinatio inferat necessitatem salutis.

Videtur quod sic: Praescitum esse et damnari convertuntur, similiter praedestinatum et salvari convertuntur. Sed praedestinatus non potest esse praescitus, ergo praedestinatus non potest damnari nec praescitus salvari. Sed si praedestinatus non potest damnari necessario salvabitur, ergo etc. Probatio minoris, scilicet quod praedestinatus non possit esse praescitus: Quia quando aliqua duo sic se habent quod unum non potest succedere alii nec simul esse cum illo, si unum inest, impossibile est aliud inesse. Unde si B non potest succedere A nec esse simul cum A, si A inest, impossibile est B inesse. Sed in Deo praescientia non potest succedere praedestinationi nec esse simul cum illa quia si succederet, esset Deus mutabilis, si simul esset, aliquis simul damnaretur et salvaretur quod est impossibile, ergo si quis est praedestinatus non potest esse praescitus.

Item quando duae causae quas impossibile est discordare concurrunt ad unum effectum, si una est immutabilis, effectus necessario evenit. Sed praedestinatio divina cum libero arbitrio est causa salutis, quia liberum arbitrium a praedestinatione non discordat et praedestinatio est immutabilis, ergo etc.

Item in eo quod non est idem est posse esse et posse incipere esse. Sed demonstrato aliquo praedestinato impossibile est quod incipiat esse praescitus quia si hoc, praescientia succederet praedestinationi, ergo non potest esse praescitus, ergo non potest damnari, ergo necessario salvabitur.

Contra: Aut praedestinatio tollit liberum arbitrium aut non. Si tollit, ergo non infert necessitatem salutis sed aufert salutem quia sine libero arbitrio non est salus. Si non tollit, ergo aeque libere potest peccare sicut si non esset praedestinatio, ergo etc.

Item libero arbitrio facilius est peccare quam non peccare. Sed praedestinatio non aufert libertatem liberi arbitrii, ergo etiam praedestinatus facilius potest peccare quam non peccare, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod duplex est necessitas secundum Boethium, 5. De consolatione: Absoluta, scilicet qua necesse est omnes homines esse mortales, et

---

5 salutis *om.* A 8 praescitus: praescita A 9 necessario: necesse A 12–4 *tr.* A . . . succedere *p.* praedestinationi A 13–4 *tr.* praedestinationi . . . praescientia A 14 simul *om.* A 30 etiam: et F, *om.* B 35 istum: ipsum BF 54 evenit: et *add.* A 55–6 am-

---

33 Boethius, De cons. 5, pr. 6 (PL 63,861 B).

condicionata, scilicet qua necesse est hominem ambulare dum ambulat, vel antecedens quando necesse est caelum volvi et consequens qua necesse est istum loqui dum loquitur secundum Anselmum, 2. Cur Deus homo ca. 17, vel consequentis et consequentiae secundum magistros sicut dictum est supra distinctione 38, quaestione utrum praescientia inferat necessitatem praescito. Loquendo ergo de necessitate absoluta quam vocat Anselmus antecedentem et magistri consequentis, praedestinatio non infert necessitatem salutis. Sed loquendo de necessitate condicionata quam vocat Anselmus consequentem et magistri consequentiae, sic infert necessitatem salutis. Sequitur enim: Est praedestinatus, ergo salvabitur. De nullo tamen potest dici absolute quod de necessitate salvabitur. Ratio autem quare non infert necessitatem est quia praedestinatio claudit in se divinam scientiam et voluntatem et ratione voluntatis causalitatem et ita praedestinatio est causa salutis voluntaria quae non necessario infert suum effectum licet naturalis causa necessario inferat. Alia ratio est quia praedestinatio habet annexam secum aliam causam contingentem, scilicet liberum arbitrium, quia praedestinatio est propositum divinum conferendi gratiam, quod quidem requirit consensum liberi arbitrii et cooperationem. Unde quando Deus praeordinavit alicui gratiam suam, hoc intelligitur supposito quod liberum arbitrium gratiae consentiat et ei cooperetur in operibus meritoriis. Et quia quando duae causae concurrunt ad unum effectum quarum una est necessaria et altera contingens, effectus contingenter evenit, ideo praedestinatio non infert necessitatem salutis. Exemplum ponitur de vinea fructificationis cuius duplex est causa, scilicet ambulatio solis in obliquo circulo et revolutio caeli sicut causa necessaria, alia agricultura hominis sicut causa contingens. Licet ergo una istarum causarum ad vineae fructificationem concurrentium sit immutabilis et necessaria, quia tamen altera est contingens, ideo fructificatio vineae est contingens.

Ad primum ergo dicendum quod aliqui distinguunt istam et etiam Magister in littera: „Praedestinatus non potest esse praescitus", quia si accipiatur in sensu compositionis, sic est vera et est sensus: Praedestinatus non potest esse praescitus, id est non potest esse quod aliquis sit simul praedestinatus et praescitus, et tunc li ‚potest' determinat subiectum prout est sub forma, si autem accipiatur in sensu divisionis, sic est falsa et est sensus: Praedestinatus non potest esse praescitus, id est non potest esse ut ille qui est praedestinatus sit praescitus. Hoc enim falsum est et tunc li ‚potest' determinat subiectum per se, non prout est sub forma. Aliqui autem dicunt quod sive sic sive sic accipiatur, simpliciter est

---

bulatio: allatio F, ablatio (?) A 56–7 agricultura: cultura *add.* A 59 *tr.* contingens[2] est[2] A 60 etiam *om.* A 67 est[1] *om.* A 74 ipsum: non *add. et exl.* A 75 *tr.* falsa

---

36 Anselmus, Cur Deus homo 2, c. 17 (ed. cit. 125).
38 Cf. supra, d. 38, q. 4.
61 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 40, c. 1, 3. (ed. cit. 285).

vera quod credo esse falsum cum Magister dicat quod in sensu divisionis est falsa haec, scilicet „Praedestinatus non potest esse praescitus“ et eius opposita est vera sub sensu divisionis, haec scilicet „Praedestinatus potest esse praescitus“ et ratio est quia in aeternitate nihil transit in praeteritum cum sit tota simul propter suam simplicitatem. Et ideo sicut istum praedestinatum potuit Deus ab aeterno praescire non damnandum, ita et nunc potest ab aeterno praescire ipsum damnandum. Minor ergo illius argumenti est falsa, haec scilicet „Praedestinatus non potest esse praescitus.“ Et quod tu obicis quod quandocumque aliqua duo sic se habent respectu alicuius subiecti quod unum non potest succedere alteri etc., dicendum quod hoc non est verum universaliter, sed habet instantiam in futuris contingentibus, quod patet quia haec est vera: „Antichristus erit“, et tamen potest ei inesse falsitas cum eius veritas sit contingens. Non tamen ideo potest esse quod falsitas possit succedere veritati quia si aliquando esset falsa, ab aeterno fuit falsa et numquam fuit vera quia in aeternitate non est successio, nec ideo quia simul possit esse vera et falsa. Sic autem est de praedestinatione et praescientia quia licet praescientia non possit succedere praedestinationi nec esse simul cum illa in aliquo, non tamen sequitur quod si praedestinatio inest, quod praescientia non possit inesse et quod praedestinatus non possit esse praescitus propter futurum contingens ad quod dicit respectum, scilicet ad salvationem istius. Concedendum est ergo quod praedestinatus potest esse praescitus et e converso licet aliqui dixerunt hoc esse impossibile quia videtur quod hoc dicere esset in Deo ponere possibilitatem mutationis et incompossibilitatem in eventu. Sed hoc non est necesse ut supra patuit. Et hic modus dicendi propinquus est ad hoc ut dicatur omnia fieri ex necessitate et posset ponere simplices in desperatione et videtur potentiam Dei artare et videtur propinquus errori quia sicut Deus immobiliter praedestinavit, ita immutabiliter praeordinavit omnia, ergo cum praedestinatio includit causam contingentem, non est maior necessitas in eventu praedestinationis quam praeordinationis et praescientiae et ita vel erunt omnia ex necessitate a parte Dei ut scilicet si determinaverit Deus pluere cras, non possit facere ne pluat et sic de aliis, vel si potest non pluere, potest Deus Antichristum non damnare et praedestinatum damnare, alioquin ad quid oraret ecclesia ut bonae praedestinationis liber nomina in eo scripta firmiter teneat.

Ad secundum dicendum quod hoc non est verum nisi quando illa impossibilitas discordandi fundatur super necessitatem absolutam. Si autem fundatur super necessitatem condicionatam cuiusmodi est concordia praedestinationis et liberi arbitrii, non est verum quod non possint huiusmodi causae discordare. Vel aliter dicendum quod concesso quod impossibile sit istas duas causas discordare, non tamen necesse est quod si una est immutabilis, quod effectus sit necessarius,

---

est A 80 ei . . . falsitas: esse falsa A // Non: nec A 86 quod: quia A 90 incompossibilitatem: incompossibilitate A 96 erunt: erit A 97 determinaverit: determinavit BF 103 condicionatam: condicionariam A 105 quod[1] *om.* A 106 *tr.* est[1] necesse A

immo requiritur quod illa causa sit necessaria. Necessarium enim plus dicit quam immutabile quia immutabile est illud quod non potest aliter se habere nunc quam prius, etiam si a principio potuerit aliter se habere. Sed necessarium est illud quod impossibile fuit ab aeterno aliter se habere, et quia praedestinatio, licet dato quod modo non possit aliter se habere nunc quam prius, tamen ab aeterno potuit aliter se habere quia praedestinatus ab aeterno potuit non praedestinari, ideo licet causa sit immutabilis, non tamen necessaria, et ideo non est necesse quod producat effectum necessarium.

Ad ultimum dicendum quod illud habet instantiam in futuris contingentibus et in dependentibus ab illis et in illis quae dicunt respectum ad futurum contingens sicut patet in ista: „Antichristus erit." Potest enim esse falsa et tamen non potest incipere esse falsa. Potest esse falsa quia sicut Deus ab aeterno praescivit eum fore, ita ab aeterno potest modo non praescire eum fore, sed tamen non potest incipere esse falsa quia veritati non potest succedere falsitas vel simul esse cum illa in ista propositione. Sic autem est in proposito et ideo licet praedestinatus possit esse praescitus, non tamen potest incipere esse praescitus.

// quod[1] *om.* A 108 *tr.* aliter potest A 111 *tr.* se habere aliter A 118 Potest[2] ... falsa[2] *om. (hom.)* A 119 *tr.* eum[2] non[1] praescire A

Quaestio 5
Utrum praedestinatio ponat certitudinem in eventu quantum ad numerum et quantum ad personas

Utrum praedestinatio ponat certitudinem in eventu quantum ad numerum et quantum ad personas.

Videtur quod sic quantum ad personas: Augustinus, De correptione et gratia: „Quicumque in Dei providentissima dispositione praedestinati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, iam Dei filii sunt et perire non possunt." Si perire non possunt, ergo certitudo est in eventu suae salutis.

Item Augustinus, De correptione et gratia: „Electorum si quisquam perit, fallitur Deus." Sed Deus non fallitur, ergo nemo electorum perit, ergo etc.

Item videtur quod sit certitudo quantum ad numerum: Augustinus, De praedestinatione sanctorum: „Certus est numerus electorum qui nec minui potest nec augeri."

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Quidam dicunt quod loquendo de certitudine a parte rei non est maior certitudo in eventu effectus praedestinationis quam in aliis contingentibus, quod si intelligatur quantum ad cognitionem praedestinati verum est quia nullus scit se esse praedestinatum. Si autem intelligatur quantum ad eius determinationem falsum est quia licet de se sit indeterminatum, tamen gratia vertit eius liberum arbitrium nec sinit eum finaliter oberrare, sed eum finaliter determinat in bonum exitum sicut dicunt primae auctoritates Augustini, libro De correptione et gratia. Unde dicit Augustinus, De praedestinatione sanctorum: „Gratia quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur a nullo duro corde respuitur." Dicendum ergo quod a parte Dei praedestinantis est certitudo, a parte autem rei non quantum ad personas. Sicut secundum Philosophum, 2. Metaphysicae, scientiae difficultas vel facilitas est duobus modis, vel a parte nostra vel a parte rei, ita potest distingui de certitudine. De numero autem distinguendum est

11 possunt[1]: et *add.* A 19 contin/gentibus *cont.* T (fol. 59) 22–3 *tr.* liberum eius T 31 quia: quod T // *tr.* materialis et formalis[1] T 32 una: aliqua T 35 praeordinatum: praedestinatum BF

8 Augustinus, De corr. et gratia c. 9, n. 23 (PL 44,930).
12 Ibid. c. 7, n. 14 (PL 44,924).
15 Ibid. c. 13, n. 39 (PL 44,940).
18–41 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 40, q. 5 (114vb–115ra).
25 Augustinus, De praed. sanct. c. 8, n. 13 (PL 44,971).
29 Aristot., Met. 2, c. 1 (993b8).

quia est numerus duplex, formalis et materialis. Dicitur autem numerus formalis quando aliqua plura sub una communi forma numerantur ut ‚unus homo' ‚duo homines', ‚tres homines' et sic deinceps, et quantum ad talem numerum habet praedestinatio certitudinem et a parte Dei et a parte rei secundum quod dicit Anselmus, Cur Deus homo: Ab aeterno enim praeordinatum est in quoto numero homines salvabuntur. Numerus materialis est ipsae res numeratae sicut dicitur demonstrato Sorte ‚unus', demonstrato Platone ‚duo' et sic de aliis, et quantum ad istum numerum, etsi praedestinatio sit certa a parte Dei, non tamen est certitudo a parte rei quia de istis decem vel de istis viginti incertum est utrum sint salvandi et hoc est quod supra dictum est, scilicet quod non est certitudo quantum ad personas praedeterminatas.

Et per hoc patet ad rationes quia duae primae auctoritates concludunt de certitudine a parte Dei praedestinantis qui falli non potest.

Ultimum argumentum sive ultima auctoritas solvenda est per distinctionem datam de numero.

---

35 Anselmus, Cur Deus homo 1, c. 18 (ed. cit. 83).

DISTINCTIO 41

Quaestio 1
Utrum praedestinatio et reprobatio habeant in nobis causam meritoriam

Utrum praedestinatio et reprobatio habeant in nobis causam meritoriam.

Videtur quod sic quia secundum Gregorium in Dialogis, praedestinatio iuvatur orationibus sanctorum, et hoc probat per Isaac qui sua oratione impetravit uxori ut conciperet Iacob quia fuit praedestinatus, ergo etc.

Item hoc videtur de reprobatione quia dicit Augustinus, 1. Retractationum, 22. c.: „Obduratio praecedenti iniquitati tribuitur."

Item Augustinus, De gratia liberi arbitrii: „Quando legitis obtundi homines aut obdurari corda eorum, nolite dubitare praecessisse mala merita ut iuste ita paterentur." Ergo obduratio est stipendium peccati.

Item Deus vult omnes homines salvos fieri voluntate antecedente et si aliquem vult damnari, hoc est voluntate consequente. Sed „voluntas consequens est concessio ex nostra causa" secundum Damascenum, c. 43, ergo etc.

Contra: Augustinus, libro Retractationum 1, c. 22, disputans quid elegit in nondum nato: „Ad hoc perduxi rationem ut dicerem: Non ergo elegit opera cuiusquam in praescientia quae ipse daturus erat, sed fidem elegit in praescientia ut quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum eligeret." Et retractat hoc dicens: „Nondum diligentius quaesieram nec adhuc inveneram qualis sit electio gratiae quae utique non est gratia si eam ulla merita praecedant nec iam quod datur non secundum gratiam, sed secundum debitum redditur potius meritis quam donetur." Ergo praedestinatio non est ex meritis.

Respondeo: Dicendum quod praedestinatio tria dicit: Aeternum Dei propositum de glorificatione hominis, temporalis gratificatio, aeterna glorificatio. Item reprobatio tria dicit, aeternum propositum Dei, temporalis obduratio, aeterna

---

9–10 iuvatur: numeratur BT? 10 qui: quod T 17 *tr.* fieri salvos T 24 inveneram: inveniam T 25 praecedant: praecedunt T 31 merito *mg.* T, primo B 41 praescivit: scivit T 46 prius *corr.*, primo *codd.* 53 quid: quod T

---

9 Gregorius Mag., Dial. 1, c. 8 (PL 77,188 BC).
Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 41, q. 1 (116ra).
13 Augustinus, Retr. 1, c. 22, n. 4 (PL 32,620) vage ad sensum. Cf. notam sequentem.
14 Augustinus, De gratia et lib. arb. c. 23, n. 45 (PL 44,910s).
19 Johannes Dam., De fide Orth. c. 43, n. 11 (ed. cit. 160).
20 Augustinus, Retr. 1, c. 23, n. 2 (PL 32,621).

damnatio. Nec praedestinatio nec reprobatio cadunt sub merito quantum ad primum, sed quantum ad ultimum simpliciter cadunt sub merito. Quantum ad medium differenter se habent quia quantum ad obdurationem temporalem reprobatio simpliciter cadit sub merito, praedestinatio autem quantum ad temporalem gratificationem non cadit simpliciter sub merito quia non cadit simpliciter sub merito condigni nec simpliciter extra quia cadit sub merito congrui respectu ipsius merentis et sub merito digni respectu alterius, quando scilicet iustus alteri impetrat gratiam suis meritis. Concedendum ergo simpliciter quod merita nostra non sunt causa nostrae praedestinationis inquantum dicunt divinum propositum de nostra glorificatione. Sed nec praescientia meritorum est causa. Non enim Deus ideo Petrum praedestinavit quia praescivit eum habiturum bona merita quod patet sic: Voluntas finis prior est voluntate eorum quae sunt ad finem. Unde primo homo desiderat sanitatem quam medicum vel medicinam. Sed glorificatio nostra finis est nostrae praedestinationis, bona vero merita et temporalis gratificatio ordinantur ad istum finem, ergo propositum divinae voluntatis praedestinantis prius secundum rationem intelligendi cadit super nostram glorificationem quam super gratificationem nostram et merita, ergo et eius praescientia. Praeterea non habemus gratiam et merita nisi ex dono Dei, ergo prius secundum rationem intelligendi est scire se velle dare gratiam quam sciat se esse daturum illam. Sed bona merita sequuntur collationem gratiae et posterius non est causa prioris, ergo praescientia meritorum non est causa propositi divinae voluntatis de danda nobis gratia et gloria et ita non est causa nostrae praedestinationis. Rationes et auctoritates ad utramque partem patent viso quid importent praedestinatio et reprobatio.

Quaestio 2
Utrum praedestinatio et reprobatio habeant causam motivam in Deo

Utrum praedestinatio et reprobatio habeant causam motivam in Deo.

Videtur quod sic: Ambrosius in Glossa super 9. Ad Romanos: „Dabo gratiam ei quem scivero toto corde reversurum ad me." Loquitur in persona domini.

Item Augustinus, 21. De civitate c. 12: „Si remanerent omnes in poena, non appareret misericors gratia redimentis. Rursus si omnes transferrentur de tenebris ad lucem in nullo appareret severitas ultionis, in qua poena plures sunt quam in illa ut sic appareret quid omnibus debebatur." Patet ergo ex his auctoritatibus quod praescientia futurorum meritorum et manifestatio suae misericordiae et iustitiae sunt in eo ratio motiva ad praedestinandum quosdam et reprobandum alios.

Item de perfectione voluntatis est quod sit rationalis. Sed praedestinatio et reprobatio sunt volita a Deo, ergo habent a divina voluntate rationem.

Item sapiens eligit sibi servos meliores, et si haberet scientiam futurorum, eligeret eos quos sciret futuros meliores. Sed Deus est sapientissimus et habet scientiam futurorum, ergo etc., ergo praescientia est ratio voluntatis divinae praedestinationis.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Quidam dicunt quod illos praedestinavit quos praescivit gratia bene usuros et ad gratiam bene se praeparaturos. Sed hoc nihil est quia praedestinatio est ratio gratiae et boni usus gratiae. Unde Augustinus, Contra Faustum 22: „Per secretum iudiciorum Dei, motus humanarum voluntatum alii corrumpuntur, alii temperanter utuntur etiam adversitatibus, alii proficiunt, alii deficiunt." Praeterea illa ratio deficit in parvulis in quibus non est usus nec praeparatio ad gratiam, et tamen aliqui eorum gratiam non consequuntur et aliqui consequuntur, et consequentium aliqui rapiuntur ne malitia immutentur, aliqui remanent et periclitantur.

---

6 et reprobatio *s.l.* T 8 domini *ill.* T 10 transferrentur: transferentur T 27 temperanter: temporaliter BT 28 ratio: responsio T // non: nec T 29 praeparatio: praeparan-

---

7 Ambrosius, In Ep. ad Rom. c. 9, v. 15 (PL 17,136 B).
7–8 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 41, q. 2 (116 rb).
9 Augustinus, De civ. Dei 21, c. 12 (PL 41,727).
23–48 Cf. John Peckham, loc. cit. resp.
26 Augustinus, Contra Faustum 22, c. 78 (PL 42,451).

Ideo praeter opinionem de scripto est alia opinio quae dicit simpliciter et sine distinctione quod nulla ratione praedestinat aliquem et reprobat, sed tantum beneplacito suae voluntatis quae a nullo dependet et hoc est perfectionis in ipso, sed est ratio et causa omnium aliarum causarum et voluntatum. Et ponitur exemplum de constitutione mundi quia quod Deus fecerit asinum de ista parte materiae et caelum de illa non est ratio nisi quia ipse voluit et ad hoc videtur coaptari exemplum Apostoli, Rom 11, de figulo faciente de eadem massa luti unum vas in honorem et aliud in contumeliam sola sua voluntate nulla alia ratione movente. Si autem obiciatur quod dicit Apostolus incomprehensibilia esse iudicia Dei, super hoc Rom 12, sed haec causa, scilicet voluntas Dei maxime est comprehensibilis, dicendum quod liceat voluntas divina praedestinans vel reprobans non habeat causam antecedentem secundum rationem intelligendi quae ipsam moveat, habet tamen rationem comitantem quae occultissima est et ratione huius exclamat Apostolus: „O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei quam incomprehensibilia sunt" etc. Concedendum est ergo quod divina voluntas non habet rationem moventem in praedestinando et reprobando tamquam antecedentem ipsam, licet habeat comitantem.

Ad auctoritatem Ambrosii dicendum quod illud non importat ibi causam, sed concomitantiam, sicut si aliquis diceret se daturum filiam suam illi qui sibi in hereditate succederet, aliter enim intellecta falsa est.

Ad auctoritatem Augustini dicendum quod manifestatio misericordiae et iustitiae potest esse ratio praedestinationis et reprobationis quantum ad ultima quae importantur per praedestinationem et reprobationem, scilicet quantum ad glorificationem et damnationem, sed non quantum ad propositum divinae voluntatis et hoc videntur sonare verba Augustini si diligenter considerentur.

Ad tertium dicendum quod voluntas potest dici dupliciter rationalis, vel a ratione antecedente et hoc est perfectionis in voluntate creata, quod scilicet ratio praecedat, sed hoc non est perfectionis in voluntate increata, vel a ratione concomitante et sic divina voluntas est rationalis et hoc est perfectionis in ipsa, unde ex se ipsa habet rectitudinem quia a nullo dependet.

Ad ultimum dicendum quod non est simile de sapiente creato et increato quantum ad electionem servorum quia Deus potest facere bonos illos quos elegit quod non potest homo.

---

tur B, praeparatur T 34 hoc: haec BF 36 de[1]: in T 38 *tr.* Apostoli exemplum *(corr.)* T 39 honorem: horrorem T // et *om.* T 42 est *om.* T 49 illud: quod *add.* T, *add. et exl.* B, quaerere *add.* F 53 ultima: ultimam T 54 importantur: importatur T

---

38 Rm 9,21.
41 Rm 11,33.
45 Ibidem.
49–51 John Peckham, loc. cit. (116va).

Quaestio 3
Utrum obduratio sit culpa vel poena

Utrum obduratio sit culpa vel poena.

Videtur quod sit poena et non culpa: Augustinus, 3. De libero arbitrio c. 7: Culpa est affectio voluntaria, poena autem affectio involuntaria. Sed obduratio est involuntaria quia nullus vult obdurari, ergo etc.

Contra: Augustinus, libro 1. De libero arbitrio: Est malum quod facimus et est malum quod patimur, et malum quod facimus est culpa et malum quod patimur est poena. Sed obduratio est malum quod facimus, ergo etc.

Respondeo: Obduratio uno modo accipitur pro actu malae voluntatis Deo et mandatis eius pertinaciter resistentis et sic est peccatum in spiritum sanctum de quo agitur libro 2. in fine, alio modo accipitur pro dispositione habituali hunc actum consequente qua efficitur voluntas inhabilis ad susceptionem gratiae et sic vel est culpa secundum quosdam vel dispositio culpabilis, tertio modo dicitur obduratio non appositio gratiae et sic est poena damni.

Et per hoc patet responsio ad argumenta.

Vel respondeatur ad utrumque:

Ad primum quod probat quod sit poena dicendum quod obduratio potest esse voluntaria per accidens et voluntate concomitante, non autem per se et voluntate antecedente. Sed culpa est voluntaria utroque modo.

Ad aliud quod sit culpa tantum dicendum quod est malum quod facimus sicut actio et hoc malum est culpa et est malum quod facimus sicut actum et hoc malum est poena. Obduratio autem est malum quod facimus sicut actum.

---

9 *tr.* quod . . . est BT // malum *om.* BT 23–4 est . . . quod *om. (hom.)* T

---

6 Augustinus, De libero arb. 3, c. 15, n. 44 (PL 32,1292s) ad sensum.
9 Augustinus, De libero arb. 1, c. 1, n. 1 (PL 32,1221s).
14 Cf. Petrus Lomb., Sent. 2, d. 43 (ed. cit. 572–7).

Quaestio 4
Utrum obduratio sit a Deo

Utrum obduratio sit a Deo.

Videtur quod sic: Rom 9: „Cui vult miseretur et quem vult indurat." Sed secundum Augustinum, 83 Quaestionum qu. 3, idem est fieri Deo volente et Deo auctore, ergo etc.

Item quicquid est causa alicuius per sui praesentiam, per sui absentiam est causa oppositi secundum Philosophum. Sed Deus per sui praesentiam est causa mollificationis cordis humani per gratiam, ergo per suam absentiam est causa obdurationis.

Contra: Anselmus, libro De casu diaboli c. 3: „Non ideo gratiam perseverantiae non habuit quia Deus non dedit, sed quia ipse non accepit", scilicet diabolus, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod uno modo obduratio est actus voluntatis bono pertinaciter resistentis et isto modo est ab homine principaliter quia est peccatum ratione deformitatis, alio modo dicitur obduratio subtractio sive ut magis proprie loquamur non appositio gratiae et sic est a Deo iustissime puniente, scilicet negative, id est non apponendo gratiam et ab homine qui male operando se reddit continue gratia indignum. Dicendum ergo quod proprie loquendo obduratio non est a Deo.

Ad primum in contrarium dicendum quod sicut obdurare dicitur Deus negative, ita velle obdurare dicitur negative, scilicet quia non vult dare gratiam emollentem meritis hominis exigentibus et sic non est idem aliquid fieri Deo volente et Deo auctore, sed hoc tantum intelligitur quando vult aliquid positive.

Ad aliud dicendum quod si sit causa suae absentiae debet ei imputari, aliter non, ut si domus comburitur propter absentiam meam si sum causa absentiae meae, sed si alius est causa absentiae meae, mihi non est imputandum, et quia peccator est causa quare Deus est absens sive non est praesens per gratiam, ideo peccatori imputandum est et non Deo et ideo peccator debet dici causa suae obdurationis et non Deus.

---

11 mollificationis: mollitionis T 19 iustissime *om.* T 23 Deus *om.* T 24 ita . . . negative *om. (hom.)* T // quia: quod B, qui T

---

6 Rm 9,18.
7 Augustinus, 83 Quaest. q. 3 (PL 40,11).
10 Aristot., Phys. 2, c. 3 (195a12s).
13 Anselmus, De casu diab. c. 3 (ed. cit. 240).
16 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 40, q. 4, a. 2, sol.

Quaestio 5
Utrum Deus sciat veritates complexas per modum complexionis

Utrum Deus sciat veritates complexas per modum complexionis.

Et videtur quod sic quia si ipse nescit eas et nos scimus, ergo plura potest homo scire quam Deus quod est falsum.

Item Commentator, Super 3. De anima: Intellectus apprehendit quaedam per modum informationis incomplexa et hoc convenit potentiis sensitivis et intellectivis, quaedam per modum credulitatis seu complexionis et hoc est proprium intellectus. Sed actus intellectus est nobilior quam sensus, ergo cognoscere per modum complexionis est nobilitatis maioris. Sed quod nobilius est, Deo est attribuendum, ergo etc.

Contra: Ubi est complexio, ibi est compositio et ubi est compositio, ibi est prius et posterius quia componentia sunt priora composito. Sed nihil tale est in Deo, ergo etc.

Item sicut est comparatio praedicati ad subiectum, ita praemissarum ad conclusionem, ergo si prima compositio est in intellectu divino quae utique est in eo si intelligit per modum complexionis, ergo et secunda. Sed secunda non est in eo quia hoc esset scire per decursum, ergo nec prima, ergo nihil intelligit per modum complexionis.

Respondeo: Dicendum quod complexio potest dicere dispositionem rerum scitarum et sic Deus intelligit vera complexa ut complexa, id est scit illa habere complexionem, vel potest dicere dispositionem intellectus cognoscentis et sic Deus non intelligit complexa ut complexa sive per modum complexionis quia intelligendo veritates complexas nullam facit circa se compositionem, sed simplici intuitu cognoscit omnia complexa et incomplexa sicut patet in exemplo de visu qui colorem simul et quantitatem apprehendit in corpore absque hoc quod aliquam circa se faciat compositionem.

Ad primum dicendum quod scit omnia quae nos scimus, complexa et incomplexa, sed alio modo quam nos novit complexa quia modo incomplexo et simplici.

Ad aliud dicendum quod licet nobilius sit apprehendere per modum informationis sicut apprehendit sensus quam per modum credulitatis seu complexionis

---

6 nescit: non scit T 9 convenit: commune BF 18 conclusionem: conclusiones T 23 ut complexa^2 *om.* T 28 corpore: colore T

---

6 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 41, q. 3, qca. 1 (116va).

8 Averroes, In de anima 3, t. 21 (ed. cit. 166r).

35 sicut apprehendit intellectus, tamen intellectus est nobilior simpliciter, apprehendit enim utroque modo et ideo non valet argumentum.

Quaestio 6
Utrum Deus sciat quicquid scivit

Utrum Deus sciat quicquid scivit, id est utrum sciat omne enuntiabile quod olim scivit.

Videtur quod sic quia secundum Augustinum, 15. De trinitate c. 14, essentia Dei est invariabilis. Sed sua scientia est sua essentia, ergo sua scientia est invariabilis, ergo etc.

Item si desinit scire enuntiabile, aut ratione enuntiabilis et hoc non quia enuntiabile est aliquid in Deo et quod est in Deo semper manet, aut ratione veritatis et hoc non quia veritas est immutabilis et semper manet, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Secundum quosdam Deus scit omne enuntiabile quod olim scivit quia dicunt idem esse enuntiabile cum dicitur „Sortes currit" et „Sortes cucurrit" et „Sortes curret" quia secundum identitatem rei dicunt esse identitatem propositionis et haec fuit opinio nominalium et opinio Magistri ut videtur. Istud autem non videtur posse stare, scilicet quod ab identitate rei sit identitas propositionis quia secundum Philosophum in Praedicamentis Sorte sedente haec est vera: „Sortes sedet", Sorte vero surgente est falsa. Unde ex hoc patet quod ab identitate rei non est identitas propositionis quia si hoc esset verum, mutata re mutaretur propositio quod tamen est falsum quia haec propositio „Sortes sedet" Sorte sedente et Sorte stante est eadem, tamen res est mutata. Ideo dicunt alii quod quando quaeritur utrum sciat quicquid scivit, si fiat distributio pro enuntiabili ut enuntiabile falsum est quia multa sunt modo falsa quae prius fuerunt vera, si autem fiat distributio pro rebus, sic est verum quia Deus scit quicquid scivit. Unde secundum istum modum dicendi enuntiabile potest considerari dupliciter, vel secundum id quod est et sic Deus scit omne enuntiabile quod olim scivit quia scire hoc modo est scire rem secundum suam naturam et eius proprietates et sic consideratur enuntiabile ut res quaedam, vel inquantum signum est alicuius rei et sic Deus non scit omne quod olim scivit

---

8–9 Sed . . . invariabilis *om. (hom.)* B 8 scientia[2] *corr.*, essentia FT 17 haec: hoc (?) T 28 id: illud T 35 scientiae . . . parte[2] *mg.* T 37 aliud *om.* T 47 non *om.* BT // *tr.* se *p.* difformiter F, *om.* B

---

7 Augustinus, De trin. 15, c. 14, n. 23 (PL 42,1076s).
14 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 41, q. 1, a. 5, sol. John Peckham, In Sent. 1, d. 41, q. 3, resp. (116vb).
19 Aristot., Cat. c. 5 (4a24–6).

quia multa fuerunt olim signa quae modo non sunt vera. Concedendum est ergo quod Deus non scit omne illud quod olim scivit, sed aliqua desinit scire.

Ad primum in oppositum dicendum quod Deus desinit scire non propter variationem a parte scientiae divinae, sed propter variationem a parte rei scitae quia enuntiabile variatur quando tempus variatur quia aliud tempus significat „Sortes currit" et aliud „Sortes currebat".

Ad aliud dicendum quod Deus desinit scire enuntiabile non ratione enuntiabilis, sed ratione variae habitudinis quam habet enuntiabile ad rem enuntiatam secundum varietatem temporum. Nota autem quod licet ita dicatur, prima tamen opinio quae dicitur Magistri et nominalium a multis et a maximis verior reputata est et verius secundum eos dicerentur illi qui fuerunt illius opinionis reales quam nominales quia quando dicunt quod est idem enuntiabile „Sortes curret in A tempore", „Sortes currit in A", „Sortes cucurrit in A", hoc ideo dicunt quia non est variatio a parte temporis quia idem est tempus quod fuit futurum et aliquando fuit praesens et modo est praeteritum, et si non est variatio a parte temporis, ergo nec a parte rei enuntiatae quia eadem res non potest se difformiter habere respectu eiusdem temporis. Variatur ergo enuntiabile secundum vocem tantum quando fit enuntiatio pro praeterito, praesenti et futuro, sed res non variatur et ideo nec enuntiabile debet dici aliud et aliud, sed idem.

DISTINCTIO 42

Quaestio 1
Utrum sit ponere in Deo potentiam

Utrum sit ponere in Deo potentiam.

Et videtur quod non: Philosophus, 9. Metaphysicae: In aeternis non est potentia. Sed Deus est aeternus, ergo etc.

Item in materia prima est potentia sine actu, ergo in motore primo erit purus actus sine potentia.

Item si in Deo esset potentia, aut activa aut passiva. Non passiva constat. Nec activa quia ipsa est principium agendi aliud secundum quod aliud, ergo requirit subiectum suae actionis extra. Sed hoc est falsum et impossibile quia tunc non esset productio ex nihilo.

Item actus et potentia opponuntur. Sed primum maxime est in actu, ergo nihil habet de potentia.

Contra: Luc 1: „Fecit mihi magna qui potens est" et tota scriptura plena est de hoc.

Item causa efficiens producit effectum suum per potentiam. Sed Deus est omnium causa efficiens, ergo etc.

Respondeo: Duplex est potentia, activa et passiva. Prima est in Deo multo perfectius quam in creatura quia in eis indiget subiecta materia, in Deo autem non indiget aliqua materia praeiacente, sed potest in productionem totius rei quantum ad materiam et formam. Secunda autem nullo modo est in Deo.

Ad primum dicendum quod Philosophus loquitur de potentia ordinata ad actum intrinsecum sicut ad actum essendi vel sapiendi. Non enim est in aeternis potentia ad esse vel sapere quia potentia ad esse tollit aeternitatem, potentia vero ad sapere perfectionem. Non autem loquitur de potentia ordinata ad actum exteriorem sicut est creare et huiusmodi.

Ad secundum dicendum quod in eodem potentia semper praecedit actum et quia prius potest absolvi a posteriori, non e converso, ideo potest inveniri aliquid ubi est potentia sine actu ut materia prima, sed non potest esse in aliquo actus sine potentia. Vel dicendum aliter et magis ad propositum quia illud argumen-

---

13 requirit: requiritur T 18 qui: quia BF 32 non: autem *add.* T

---

8 Aristot., Met. 9, c. 8 (1050b7s, 16s).
18 Lc 1,49.
18–21 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 42, q. 1, a. 1.

tum bene concludit de potentia passiva cuiusmodi est materia. Unde sicut in materia prima est potentia sine actu, ita in primo motore est actus sine potentia passiva.

Ad tertium dicendum quod illa definitio convenit potentiae activae qua dicitur quod potentia activa est principium agendi aliud secundum quod aliud est definitio potentiae activae in creaturis quae agunt per motum quia oportet quod motus per quem agunt sit in aliquo quia actus activorum sunt in patiente et disposito. Unde requiritur quod sit materia susceptibilis illius motus. Potentia vero agentis primi nihil requirit extra quia non agit per motum sed solo imperio suae voluntatis. Unde illud est ex imperfectione agentis creati. Vel aliter dicendum quod creaturae propter indigentiam requirunt materiam subiectam, Deus autem cum sit agens perfectissimum nihil requirit.

Ad ultimum dicendum quod potentia et actus quando differunt essentialiter opponuntur realiter. Quando vero differunt tantum secundum rationem opponuntur secundum rationem. Sic se habent posse generare et generare et ideo non habent in Deo realem repugnantiam.

Quaestio 2
Utrum Deus possit omne possibile alii agenti

Utrum Deus possit omne possibile alii agenti.

Videtur quod sic quia Deus non diceretur omnisciens nisi sciret omne scibile alii scienti, ergo nec omnipotens nisi posset omne possibile alii agenti.

Item Deus non dicitur omnivolens quia non vult omnia voluntabilia, ergo nec dicetur omnipotens nisi possit omnia possibilia. Sed constat quod est omnipotens, ergo etc.

Contra: Materia potest recipere omnes formas individuales receptione corporali, intellectus vero omnes formas universales receptione spirituali et hoc est perfectionis in utroque. Sed Deus nihil potest recipere, ergo etc.

Item non potest peccare et tamen hoc videtur perfectionis secundum Augustinum, De civitate Dei, ubi dicit quod creatura est melior quae potest peccare quam quae non potest peccare.

Item posse proficere in scientia et in virtutibus est magnae perfectionis. Sed hoc non potest Deus, ergo etc.

Respondeo: Dicendum secundum Philosophum, 5. Metaphysicae, quod omne quod frangitur vel corrumpitur vel minuitur hoc accidit ei ex impotentia, et Commentator dicit ibidem quod malitia accidit rebus propter privationem potentiae. Privatio enim potentiae est propter impotentiam. Unde distinguendum est de potentia et possibili. Sunt enim quaedam quae posse potentia est simpliciter et haec potest Deus in se et per se sicut intelligere, creare et huiusmodi, quaedam vero sunt quae posse est impotentiae simpliciter ut posse mori et peccare et huiusmodi et hoc non potest Deus nec in se nec in alio, quaedam autem sunt quae posse est potentia cum quadam imperfectione annexa sicut currere, ambulare, comedere et huiusmodi. Currere enim et ambulare non possunt inesse nisi rei quae loco circumscribitur, circumscribi autem loco imperfectionis est. Similiter comedere ei solum competit qui indiget alimento quod

---

8 voluntabilia: volentia B, voluntaria T 21 ibidem: ibi BF 29 possunt: potest BF 36 volibile *corr. cum* F4, voluntate F, volubile BT 44 etiam: est F, erit (vel etiam *mg.*) B

---

15 Augustinus, De civ. Dei 12, c. 1, n. 3 (PL 41,349s) ad sensum; cf. De libero arb. 3, c. 5, n. 16 (PL 32,1279).
17 Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 42, q. 2, a. 2.
19 Aristot., Met. 5, c. 12 (1019a28–30).
21 Averroes, In Met. 5, t. 17 (ed. cit. 123va I).
28 Petrus de Tar., loc. cit. resp.

quidem est imperfectionis et hoc Deus non potest in se propter imperfectionem annexam, sed in alio quia ea posse potentia est. Potest enim facere quod tu curras vel comedas. Quia ergo quaedam non potest in se propter imperfectionem annexam, ideo respondendum est ad argumenta utriusque partis.

Ad duo prima dicendum quod non est simile de scientia et potentia quia scire quodcumque scibile est simpliciter scire et similiter velle quodcumque volibile est simpliciter velle. Sed posse aliqua possibilia vel est simpliciter impotentia ut posse produci, posse corrumpi et huiusmodi, vel potentia imperfecta quae in Deo esse non potest sicut moveri, comedere et huiusmodi. Mala enim et privationes sciuntur per suos habitus et ideo sicut scientia habitus est scientia simpliciter, ita scientia mali et privationis. Et si obiciat quod velle malum est velle defectivum et ideo non est velle simpliciter sicut posse malum quia est defectivum non est posse simpliciter, dicendum quod velle malum licet sit defectivum, est tamen velle simpliciter quia aeque afficitur homo aliquando vel etiam magis in volendo malum sicut in volendo bonum. Unde velle malum non est defectivum quantum ad essentiam ipsius motus, sed quantum ad circumstantiam ex parte voliti seu finis. Sed posse malum seu corruptionem seu actum imperfectum est posse defectivum, non quantum ad circumstantiam sed in sua essentia.

Ad primum alterius partis dicendum quod licet posse recipere formas sit perfectionis in materia et in intellectu, habet tamen imperfectionem annexam. Ponit enim privationem perfectionis in utroque et non competit Deo in se. Similiter dicendum ad ultimum de profectu in scientia et virtutibus.

Ad paenultimum dicendum quod non posse peccare potest esse ex duplici causa, vel propter defectum liberi arbitrii vel propter eius confirmationem. Si sit propter defectum liberi arbitrii sic nobilior est creatura quae potest peccare quam quae non potest peccare quia nobilior est creatura quae habet liberum arbitrium quam quae non habet et sic intellexit Augustinus. Si sit propter confirmationem liberi arbitrii, sic nobilior est creatura quae non potest peccare quam quae potest peccare sicut nobilius est habere liberum arbitrium confirmatum quam non confirmatum sicut est in Deo et in beatis.

---

50 in^2 *om.* T 56 *tr.* creatura . . . nobilior T 60 quam . . . confirmatum *om. (hom.)* T

Quaestio 3
Utrum Deus possit impossibile per se

Utrum Deus possit impossibile per se.

Videtur quod sic: Hilarius, 3. De trinitate, et Magister, distinctione 19: „Illud quod non est homini intelligibile est Deo possibile." Sed nos possumus per se impossibilia intelligere, ergo etc.

Item Basilius, In Hexaemeron homilia 6: „Plus potest facere quam nos intelligere." Sed nos possumus intelligere multa impossibilia per se, ergo etc.

Item si non potest facere impossibilia per se, aut ergo hoc erit propter privationem aut propter positionem. Non propter privationem quia non est maior privatio quam in nihilo et tamen de nihilo aliquid facit. Nec propter positionem quia omne positum subiacet divinae potentiae, ergo etc.

Contra: Augustinus, 6. Super Genesim in fine: „Tam non facit Deus contra naturam quam volens constituit quam non facit contra voluntatem suam." Sed numquam potest facere contra voluntatem suam, ergo non potest facere quod est contra naturam. Sed hoc est impossibile per se, ergo etc.

Item Augustinus, De vera innocentia c. 93: „Ita est Deus omnipotens ut numquam naturae instituta convellat." Sed facere impossibilia per se est instituta naturae convellere, ergo etc.

Item ratio recta naturae non est contraria sed consona. Sed Deus nihil facit contra rationem rectam, ergo nec contra naturam.

Respondeo: Dicendum quod si impossibile per se est potentiae Deus potest illud facere, ut virginem parere, caecum videre, asinam loqui. Si autem illud impossibile sit impotentiae Deus non potest hoc facere, sicut quod homo existens homo sit asinus quia si homo est, non est asinus, vel quod album existens album sit nigrum, vel quod duo contradictoria sint simul vera quia hoc facere esset nihil facere.

Ad illud Hilarii et Basilii dicendum quod verbum eorum est intelligendum de intellectu iudicante secundum rectam rationem et non de intellectu fantastico.

---

7 nos: non B, *s.l.* T 27 si: sicut T // *tr.* est[1] homo F, est[1] *om.* T 35–6 *tr.* scientia pru-

---

6 Hilarius, De trin. 3, n. 1 (PL 10,76 AB).
Petrus Lomb., Sent. 1, d. 19, c. 4, 2. (ed. cit. 162).
9 Basilius, Hexaemeron 6, n. 3 (PG 29,122 C).
15 Prosper Aqu., Sent. ex Aug. del., n. 284 (PL 45,1883). Cf. Augustinus, De Gen. ad litt. 6, c. 18, n. 29 (PL 34,351).
Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 42, q. 2, a. 2.
19 Locus non inventus. Sed cf. 15.

Aliquae enim sunt actiones intellectus in quibus dicit verum et aliquae in quibus dicit falsum. Unde nota quod quidam sunt actus intellectus in quibus non cadit error secundum Philosophum, 6. Ethicorum c. 3, et sunt quinque actus qui eliciuntur a quinque habitibus intellectus qui sunt ars, prudentia, scientia, sapientia, intellectus. In aliis actibus qui eliciuntur ab aliis habitibus bene potest cadere error utpote qui eliciuntur ab opinione et suspicione. Unde Philosophus ibidem dicit suspicionem et opinionem esse falsam. Quicquid ergo intelligat anima secundum operationem supradictorum quinque habituum et quicquid cogitat ratio recta potest Deus facere. Unde dicit Augustinus, libro De libero arbitrio: „Quicquid cogitas ratione recta impossibile est quod Deus illud non possit." Illa autem quae dicit intellectus suspicione vel opinione seu cogitatione fantastica non potest Deus facere quia hoc facere esset nihil facere.

Ad aliud dicendum quod nec propter privationem nec propter positionem ex parte rei est impossibilitas ad hoc faciendum, sed propter inconvenientiam et imperfectionem et indecentiam a parte Dei.

Ad primum ad aliam partem dicendum quod natura dicitur duobus modis. Uno modo consuetus cursus naturae, alio modo oboedientia creaturae respectu creatoris. Contra naturam primo modo dictam bene facit Deus et potest facere, sed contra naturam secundo modo dictam numquam facit nec potest facere secundum Augustinum, Contra Faustum, quia Deus non potest facere quod creatura non sit sibi oboediens et subiecta ad faciendum de ea quicquid sibi placuerit.

Ad illud Augustini, De vera innocentia, dicendum quod Deus instituit in creatura duplices rationes, scilicet oboedientiae, ut de ea possit facere quicquid vellet et instituta istarum rationum numquam evellit nec contra eas facit. Aliae sunt rationes seminales quas indidit creaturis ut in vite est ratio seminalis ut vinum germinet et supra instituta istarum rationum potest Deus quia multa potest producere ad quae non possunt contingere istae rationes seminales. Potest enim corpus corruptibile facere incorruptibile et gloriosum ad quod ratio seminalis nullo modo attingit. Item potest multa facere praeter has rationes ut subito de aqua facere vinum quod natura non potest facere nisi per multas transmutationes. Vel potest dici quod Deus faciendo mirabile non evellit instituta naturae quia quod lapis ascendat sursum ex alia causa quam ex sua gravitate, hoc non est

---

dentia F, sapientia scientia T 60 corruptibile: corporale BT // incorruptibile: incorporale BT 64 gravitate: ascenderet *add.* T

---

34 Aristot., Eth. Nic. 6, c. 3 (1139b15–7).
38 Ibid. (1139b17s).
41 Augustinus, De libero arb. et gratia c. 14, n. 29 (PL 44,898).
51 Augustinus, Contra Faustum 26, c. 3 (PL 42,481), c. 5 (PL 42,481s).

contra naturam. Sed si ex gravitate sua ascenderet sursum, tunc convellerentur instituta naturae quia Deus instituit quod lapis gravitate descenderet deorsum.

Ad ultimum dicendum quod ratio recta non est contraria naturae simpliciter sed quantum ad aliquem cursum ut quod asina loquatur.

Quaestio 4
Utrum Deus possit super impossibile per accidens

Utrum Deus possit super impossibile per accidens, et dico impossibile per accidens sicut Caesarem non fuisse, hoc enim aliquando potuit esse verum.

Videtur quod sic: „Caesar fuit", haec est vera. Veritas ergo eius fundatur super aliquid quia si super nihil, tunc posset dici quod chimaera fuit. Tunc arguo: Illud aliquid super quod fundatur ista veritas aut est quid increatum aut creatum. Non increatum quia coepit esse, ergo creatum. Sed entitas cuiuslibet creati est subiecta potentiae divinae, ergo potest illud super quod fundatur ista veritas destruere. Sed eo destructo haec erit falsa: „Caesar fuit" et sua contradictoria vera: „Caesar non fuit", ergo etc.

Item potest Deus facere illud quod est non esse et quod erit non fore, ergo a simili quod fuit non fuisse.

Item Deus potest facere multa impossibilia per se ut de trunco vitulum et virginem parere et huiusmodi, ergo multo fortius impossibile per accidens.

Contra: Hieronymus in epistula ad Eustachium: „Cum omnia possit Deus, virginem tamen cum corrupta fuit reintegrare non potest" et constat quod non propter aliud quam propter praeteritionem, ergo etc.

Item 6. Ethicorum c. 3, ubi loquitur de agathon et commendat eum, dicit et bene dicit quod hoc solo privatur Deus, quae sunt facta non posse facere non esse facta.

Respondeo: Ad istam quaestionem qua quaeritur utrum Deus possit super impossibile per accidens, hoc est facere de praeterito quod non fuerit praeteritum, dicendum quod opinio fuit Gilberti Porretani quod Deus potest super impossibile per accidens sicut super impossibile per se et ad illud Hieronymi respondebat quod pro tanto dixit Hieronymus Deum non posse reintegrare virginem quia non ostendebat se posse. Sed illud nihil est quia tunc sequeretur quod Deus non posset facere de trunco vitulum quia non ostendit illud se posse. Praeterea Augustinus dicit, Contra Faustum libro 26, quod hanc sententiam quod dicimus praeteritum fuisse falsam Deus facere non potest. Ideo dicitur communiter quod Deus non potest facere de praeterito quod non fuerit praeteritum et ad hoc assignatur multiplex ratio quia multipliciter exponitur cuius

---

8 tunc[1] *om.* BF 23 facta: perfecta T 32 praeteritum: peccatum (?) T // dicitur: dicen-

---

18 Hieronymus, Ep. 22 ad Eustochium, n. 5 (PL 22,397).
21 Aristot., Eth. Nic. 6, c. 2 (1139b10s).
31 Augustinus, Contra Faustum 26, c. 5 (PL 42,481s).

veritas ignoratur. Unde ratio est secundum quosdam quia omnes termini actionis sunt esse et non esse quia si est actio productiva incipit a non esse et terminatur ad esse, si vero sit destructiva incipit e converso. Unde si sunt aliqui termini qui non antecedunt vel consequuntur ad esse vel non esse, non possunt esse termini alicuius actionis. Et quia fuisse et non fuisse non antecedunt nec consequuntur ad esse vel non esse, ideo Deus non potest facere quod illud quod fuit non fuerit. Quod autem non antecedant vel consequantur patet quia non sequitur: A fuit, ergo est, nec sequitur: A fuit, ergo non est. Similiter non sequitur: A non fuit, ergo est, nec sequitur: A non fuit, ergo non est. Et sic patet quod fuisse et non fuisse non consequuntur esse vel non esse. Praeterea non sequitur: A est, ergo fuit, nec sequitur: A non est, ergo fuit. Similiter non sequitur: A est, ergo non fuit, ergo nec sequitur: A non est, ergo non fuit. Et sic patet quod fuisse et non fuisse non antecedunt esse vel non esse et ita fuisse et non fuisse non possunt esse termini actionis. Alii dicunt quod Deus non potest facere illud quod fuit non fuisse, non quia non possit rem praeteritam revocare et facere praesentem, sed quia non potest revocare eius praeteritionem. Unde licet possit facere quod Caesar sit modo, tamen non potest facere quod Caesar non fuerit. Unde simpliciter non potest facere quod praeteritum non fuerit praeteritum et causam huius videtur assignare Commentator, Super 6. Ethicorum, licet verbum eius lateat. Dicit enim quod si Deus faceret praeteritum non praeteritum, faceret se non esse causam omnium quae sunt vel quae facta sunt et hoc non potest Deus facere quod non sit causa omnium.

Ad primum dicendum quod veritas huius propositionis „Caesar fuit" non fundatur super aliquid quod est, sed supra aliquid quod non est, fuit tamen. Unde vera est in praesenti, non tamen pro praesenti, sed pro praeterito. Unde dicit Augustinus, Contra Faustum libro 26, „Sententia enim" etc., quod „ideo vera est quia pro quo vera est iam non est" et ideo non potest revocari quia non est et propter hoc veritas illius propositionis non potest destrui. Sed si esset fundata super entitatem praesentem utique destrui posset quia divinae potentiae subiaceret.

Ad secundum dicendum quod non est simile quia esse et non esse sunt termini factionis sive actionis. Similiter fore et non fore sunt esse et non esse in potentia quia si erit, iam est in potentia, si non erit, iam non est in potentia. Sed fuisse et non fuisse non ponit esse vel non esse actu vel potentia, ideo non possunt esse termini factionis sive actionis, quare super illos non potest Deus.

---

dum T 35 *tr.* est *p.* quosdam T 36 quia: et T 46 non[1] *om.* T 60 enim: eius T 73 impossibile[1] *om.* T 75 sed . . . inferiores *om. (hom.)* F // sed: et T

---

53 Averroes, In Eth. Nic. 6, c. 2 (ed. cit. 82vb KL).
60 Augustinus, Contra Faustum 26, c. 5 (PL 42,481s).

Ad tertium dicendum quod impossibile per se uno modo magis est impossibile quam impossibile per accidens, alio modo est e converso, quia si consideremus impossibile quantum ad praesens tempus et futurum, magis est impossibile impossibile per accidens quam impossibile per se quia impossibile per accidens est impossibile et quantum ad causas superiores et quantum ad causas inferiores, sed impossibile per se est tantum impossibile quantum ad causas inferiores ut de trunco facere vitulum. Licet enim hoc in praesenti vel in futuro non possit causa inferior, potest tamen superior. Sed nulla superior vel inferior potest in praesenti vel in futuro super impossibile per accidens. Si autem consideremus impossibile per comparationem ad aliquam differentiam temporis, scilicet quantum ad praeteritum et quantum ad omnes causas superiores et inferiores, sic impossibile per se est magis impossibile quam impossibile per accidens quia impossibile per se numquam fuit possibile causae inferiori, tamen impossibile per accidens fuit sibi possibile, unde natura bene potuisset facere quod Caesar non fuisset homo licet modo non possit.

Quaestio 5
Utrum possibile dicatur secundum causas superiores vel inferiores

Utrum possibile dicatur secundum causas superiores vel inferiores, id est utrum illud debeat dici possibile quod est possibile potentiae increatae vel quod est possibile potentiae creatae.

Videtur quod secundum superiores quia possibile dicitur a potentia, ergo possibile simpliciter a potentia simpliciter. Sed potentia Dei est potentia simpliciter, ergo etc.

Item regula est quod si antecedens est possibile et consequens, ergo si possibile est Deum facere hoc, hoc ergo est possibile. Sed demonstrato quolibet possibili possum dicere: „Deus potest hoc facere", ergo est possibile secundum potentiam Dei et ita secundum causas superiores, et ita quod est possibile secundum causas superiores est possibile simpliciter.

Item si possibile tantum diceretur secundum causas inferiores, tunc impossibile esset animam Antichristi fieri vel impium iustificari quia causa inferior hoc non potest.

Contra: Si illud dicitur tantum possibile quod est possibile secundum causas superiores, ergo possibile esset truncum fieri vitulum et caecum videre.

Item non esset me possibile peccare quia hoc nullam causam habet in Deo.

Respondeo: Ista quaestio visa est difficilis doctoribus et philosophis. Unde etiam hic multiplex opinio. Dicunt enim quidam quod possibile dicitur illud tantum quod est possibile secundum causas inferiores sive secundum naturam. Unde caecum videre, virginem parere non fuit possibile secundum istos. Et si dicatur eis „Virgo peperit", dicunt quod si virgo peperit, ergo cum viro concubuit. In isto argumento proponitur in caelis et concluditur in terris. Virginem enim parere secundum eos non est possibile, unde Boethius super 2. Perihermenias recitat dictum Platonis quod illud est possibile quod secundum naturam suam potest recipere veritatem, sicut me legere bucolica est possibile, illud vero est necessarium quod secundum naturam non potest recipere falsitatem. Unde accipit necessarium, possibile et impossibile semper respiciendo ad naturam

---

12 hoc² *om.* B // ergo *om.* F 42 potentiam: positionem BF 44 1 *om.* BF 46 dicatur:

---

16 Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 42, q. 2, a. 3.
19 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 42, q. 2, a. 4.
23–7 Guillelmus Altissiodorensis, Summa aurea 1, tr. 11, c. 2 (ed. cit. 206).
29 Boethius, In De interpr., ed. 2, l. 3 (PL 64,493 B–D vel 516 C).

suam. Item recitat opinionem Aristotelis difficilem ad intelligendum quae magis videtur consona theologorum opinioni.

Alii dicunt quod illud est possibile simpliciter quod est possibile tantum secundum causas superiores sicut tangit Commentator, Super 1. Caeli et mundi. Unde dicit quod dixerunt aliqui quod nihil est necessarium vel possibile nisi secundum Deum. Et si dicas eis: Possibile ergo fuit caecum videre, virginem parere, concedunt. Et si tu obicias: Ergo nullum fuit miraculum, dicunt quod non valet quia ideo est miraculum quia non potest fieri per causas inferiores, sed tantum per superiores.

Alii dicunt quod possibile potest dici duobus modis, vel quia habet potentiam vel quia potest habere sicut haec propositio: „Omne B contingit esse A" dicitur habere duplicem acceptionem secundum Philosophum, libro 1. Priorum, vel: „Omne quod est B contingit esse A" vel „Omne quod potest esse B contingit esse A". Si ergo dicatur possibile quod potest habere potentiam, sic dicitur possibile et quod est possibile secundum causas superiores et quod est possibile secundum causas inferiores, et hoc modo est possibile caecum videre quia potest habere potentiam ad videndum. Si autem dicatur possibile quod iam habet potentiam, hoc modo variatur significatum ex adiuncto quia si iungitur cum termino significante divinam potentiam dicitur possibile secundum causas superiores sicut dicitur „Possibile est Deum incarnari" vel „Possibile est Deum de trunco facere vitulum". Si autem iungitur cum termino significante potentiam creatam dicitur possibile secundum causas inferiores. Ideo cum dicitur „Possibile est caecum videre" propositio est falsa quia nulla virtus creata hoc potest. Similiter cum dicitur absolute „Possibile est mundum fieri."

Alii dicunt et credo melius quod hoc quod dico possibile potest dicere condicionem rei vel condicionem sermonis sive propositionis. Si autem dicat condicionem sermonis, tunc dicitur possibile communiter et secundum causas superiores et inferiores quia sicut dicitur propositio vera quae significat rem esse sicuti est quacumque ex causa sit res, ita quacumque ex causa res possit esse, propositio quae significat eam posse esse, est vera et tunc est sensus: „Possibile est virginem parere", id est haec propositio est possibilis, scilicet quod virgo pariat. Si autem dicat condicionem rei, sic variatur eius significatio ex adiuncto quia quando dicit ordinem potentiae increatae ad suum actum, dicitur possibile secundum causas superiores ut mundum fieri a Deo est possibile. Si autem dicit

---

dicitur T 50 modo: iam *add.* T 52 est[1] Deum[1] *om.* T 53 Si autem: sic FT 56 est *om.* T 61 *tr.* possit res[2] T 66 *tr.* superiores causas T 67–8 *tr.* inferiores causas T

---

33 Ibid. (PL 64,516 D).
36 Averroes, In De coelo et mundo 1, t. 140 (ed. cit. 95rb).
44 Aristot., Anal. Priora 1, c. 13 (32b4–11).
35–56 Cf. Guillelmus Altissiodorensis, Summa aurea 1, tr. 11, c. 2 (ed. cit. 207s).

ordinem potentiae creatae ad suum actum, tunc dicitur possibile secundum causas inferiores ut album esse nigrum est possibile. Secundum autem istam positionem haec „Est possibile caecum videre" de re est falsa, de dicto vera. Haec autem positio inter omnes alias est probabilior. Posset tamen adhuc aliter dici quod secundum diversitatem possibilium est intelligenda diversitas potentiarum. Quidam autem sunt actus qui sunt tantum nati esse a potentia increata ut creatio mundi, quidam vero a potentia increata, sed cum dispositione potentiae creatae ut iustificatio impii et infusio animae rationalis, quidam vero a potentia increata cooperante potentia activa creata et cum aptitudine potentiae passivae ut actus naturales sicut videre, vivere et huiusmodi. Unde haec est simpliciter impossibilis: „Possibile est caecum videre." Primo ergo modo iudicatur aliquid possibile tantum secundum causas superiores, in aliis secundum utrasque, in ultimis actibus secundum inferiores.

Ad primum dicendum quod potentia simpliciter dicitur duobus modis. Uno modo dicitur potentia non contracta per additionem secundum quod possibile est quo posito nullum sequitur vel accidit inconveniens. Alio modo dicitur potentia simpliciter potentia non artata ad aliquem effectum quae est sine diminutione et imperfectione potentiae et sic soli Deo convenit. Quando ergo dicitur quod possibile simpliciter dicitur a potentia simpliciter, dicendum quod non est verum de potentia quae ideo dicitur potentia simpliciter quia non est artata sicut potentia Dei et sic arguebas quare minor est falsa. Sed est verum de potentia quae ideo dicitur potentia simpliciter quia non est contracta ad aliquam potentiam specialem per aliquam additionem, sed est potentia in communi.

Secundum argumentum concedendum est quia concludit de possibili prout dicit condicionem sermonis.

Ad tertium dicendum quod si possibile dicat condicionem sermonis, sic istae sunt verae: „Possibile est animam Antichristi fore", „Possibile est impium iustificari." Si autem dicat condicionem rei, sic sunt falsae quia tunc est sensus: Possibile est animam Antichristi fore, id est in natura est potentia ut anima Antichristi sit, quod non conceditur. Tamen aliqui hoc concedunt quia potentia est in natura ad formationem corporis et organizationem corporis quo organizato anima creando infunditur et pro tanto dicunt quod anima rationalis est in potentia naturae. Similiter dicunt de iustificatione impii quod etsi causa iustificationis non sit in sua potestate, tamen praeparatio ad iustificationem est in sua potestate. Praedictae ergo propositiones de re sunt falsae, de dicto sunt verae.

---

70 *tr.* aliter adhuc T 72 *tr.* esse *p.* sunt² F, *om.* B // *tr.* nati tantum T // *tr.* nati *p.* qui F 74 iustificatio: iustitia T 81 non *om.* BT 86–8 artata . . . est *om. (hom.)* T 97 corporis² *om.* T 102 quia *om.* T // quando: enim *add.* T

68–9 Ibid. (ed. cit. 208).

Ad primum quod obicitur ad aliam partem iam patet quia quando dicitur „possibile est caecum videre“, si sit de re est falsa, si de dicto est vera.

Ad ultimum dicendum quod possibile est me peccare potentia defectiva quae est in me. Unde posse peccare non dicit potentiam sive potestatem secundum causas superiores.

DISTINCTIO 43

Quaestio 1
Utrum potentia Dei sit infinita

Utrum potentia Dei sit infinita.

Videtur quod sic quia in Psalmis dicitur: „Magnitudinis eius non est finis." Sed non loquitur de magnitudine molis, ergo virtutis.

Item Philosophus, 8. Physicorum in fine et Commentator eius expresse volunt quod virtus motoris primi est infinita. Iste autem motor primus aut est creator aut intelligentia aliqua creata. Si creator habeo propositum, si intelligentia: Sed omnis virtus causae secundae est a virtute primae quae est virtus virtutum. Ergo si virtus alicuius intelligentiae creatae est infinita, ergo virtus primi multo fortius.

Contra: Commentator, Super 3. Physicorum, dicit quod infinitas est ex parte materiae, finitas ex parte formae. Sed Deus est pura forma sine materia, ergo etc.

Item infinitum non est maius infinito. Sed si potentia Dei esset infinita, esset infinitum maius infinito, ergo etc. Probatio minoris: Scientia Dei excedit potentiam, ergo si utrumque est infinitum, erit infinitum maius infinito.

Item videtur quod non tantum potentia Dei sit infinita, sed etiam potentia creaturae quia sola potentia infinita potest super infinite distantia. Sed currere et non currere sunt infinite distantia sicut contradictoria et super hoc potest virtus creaturae quia homo de non currente potest fieri currens propria virtute, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod potentia Dei est infinita. Nam secundum Commentatorem in tractatu De substantia orbis, potentia infinita dicitur dupliciter, scilicet duratione et vigore et utroque modo potentia Dei infinita est. Infinita enim est duratione et a parte ante et a parte post cum sit aeterna. Infinita est etiam vigore quia non requirit materiam in qua agat et praeterea agit in instanti quod non potest aliqua potentia finita.

Ad primum dicendum quod duplex est infinitas, quaedam potentialis et haec

---

8 Psalmis: Psalmos FT 17 maius: magis T 28–9 *tr.* etiam est² T 32 Prima: praeterea BT 36 quae *om.* T 51 est *om.* BF 55 quod: quia T

---

8 Ps 144,3 (sec. tr. LXX).
8–14 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 43, q. 1, a. 1.
10 Aristot., Phys. 8, c. 10 (267b22s).
Averroes, In Phys. Arist. 8, t. 86 (ed. cit. 433vb).
15 Averroes, In Phys. Arist. 3, t. 65 (ed. cit. 116rb).
25–30 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 43, q. 1, resp. (119ra–b) abbr.

est a meteria, alia est actualis et haec est a forma. Prima infinitas est per appositionem et divisionem et talis non est in Deo, alia autem proprie est in Deo. Et si tu quaeras unde dicitur potentia actualis cum actus et potentia ex opposito dividantur, dicendum quod est quaedam potentia quae ordinatur ad actum intrinsecum et haec est rei secundum quod est in potentia, quaedam quae ordinatur ad actum extrinsecum et haec est potentia rei secundum quod est in actu quia agens agit secundum quod est in actu, patiens autem patitur secundum quod est in potentia, non secundum quod est in actu. Potentia ergo quae est ad actum intrinsecum dividitur ex opposito contra actum et ideo non potest dici actualis, sed potentia quae est ad actum extrinsecum non dividitur contra actum, immo fundatur super actum rei et ideo convenienter dicitur actualis.

Ad secundum dicendum secundum quosdam quod potentia et scientia sunt id quod sunt quia sunt essentia divina. Neutra excedit aliam, sed ratione obiectorum tantum est ibi excessus et illa obiecta in quibus scientia excedit potentiam sunt privationes tantum, non positiones, et ideo ille excessus nullam diminutionem facit in potentia. Sed quocumque modo sit, ex hoc videtur sequi quod infinita sint plura infinitis quia Deus potest infinitos effectus producere et infinita scibilia excedunt infinita possibilia. Et dicunt quidam quod hoc non est inconveniens, scilicet quod infinitum excedatur ab infinito non ex ea parte qua infinitum, sed ex ea parte qua finitum est sicut patet in toto discreto. Nam si esset numerus finitus, posset ei fieri additio quia partes numeri discreti sunt et finitae et ideo potest eis fieri additio ex omni parte, non sic autem in toto continuo ubi non est ponere aliquod ultimum. Et hoc habent ponere illi qui dicunt mundum non incepisse. Ponunt enim sicut Algazel quod animae sunt in numero infinito et tamen cotidie fit eis additio quia animae cotidie de novo creantur et hoc dicit Avicenna in Metaphysica sua, libro 1, c. 11, et in hoc Algazel sequitur Avicennam.

Ad ultimum dicendum quod extrema super quae potest creatura non sunt infinite distantia quia homo quando non currit est in potentia ad currendum, sed non ens super quod potest Deus est simpliciter nihil et ideo in non ente non est potentia aliqua ad ens sicut in non currente homine est potentia ad currendum.

---

55 Algazel, Phil. 1, tr. 1, d. 6 (ed. cit. col. 93).

57 Cf. Avicenna, Met. tr. 9, c. 4 (ed. cit. 484–8); locum ipsum non invenio.

Quaestio 2
Utrum essentia Dei sit infinita

Utrum essentia Dei sit infinita.

Videtur quod sic quia proportionalia sunt virtus et essentia. Sed virtus est infinita, ergo et essentia.

Item si non est infinita potest aliquid maius cogitari quod est contra Anselmum in libello suo Contra insipientem.

Contra: Philosophus, 1. Physicorum quasi in principio: „Ratio infiniti quantitati congruit, non substantiae nec qualitati." Ergo essentia divina ut essentia non est infinita.

Item unumquodque tantum et tale est, quantum et quale est bene iudicanti. Unde talis est albedo qualis videtur oculo bene sano. Sed Deus de omnibus iudicat optime et verissime, ergo qualis et quantus est sibi ipsi, talis et tantus est simpliciter. Sed sibi ipsi est finitus quia quicquid scitur, scientis comprehensione finitur secundum Augustinum, De civitate, ergo simpliciter est finitus.

Item omnis essentia quae est tanta et non amplius est finita. Sed demonstrato patre possum dicere quod est tantus et non amplius, et de filio et de spiritu sancto similiter, ergo etc.

Respondeo: Aliqui voluerunt dicere quod essentia sub ratione essentiae est finita et hoc propter statum beatitudinis quia nullus potest beatificari nisi videat divinam essentiam. Videri autem non posset si esset infinita quia intellectus creatus non potest comprehendere infinitum. Sed nec positio nec ratio aliquid valeret. Positio non quia certum est quod virtus et essentia sunt proportionalia. Item ratio non valet quia non oportet ut divina essentia videatur a beatis omnibus modis quibus est visibilis. Alii dixerunt quod in se nec est finita nec infinita, sed est finis omnium. Hoc autem est manifeste contra sanctos qui dicunt quod Deus est infinitus. Et Damascenus dicit quod Deus est pelagus infinitae substantiae. Ideo communis opinio tenet quod divina essentia est infinita simpliciter.

Ad primum dicendum quod infinitas proprie et per se congruit quantitati quia infinitum est quantum quod non terminatur. Unde vel est differentia vel est passio quantitatis. Unde dicit Commentator ibidem quod per se inest quantitati, unde per accidens potest inesse qualitati et substantiae quia per comparatio-

---

9 Anselmus, Contra Insipientem, passim.
10 Aristot., Phys. 1, c. 2 (185a33–b1).
17 Augustinus, De civ. Dei 12, c. 18 (PL 41,368).
29 Johannes Dam., De fide Orth. c. 9, 2. (ed. cit. 49).
33 Averroes, In Phys. Arist. 1, t. 15 (ed. cit. 13ra C).

nem ad aliud. Quantitas enim virtutis quae secundum veritatem est qualitas dicitur infinita quia potest in effectus infinitos. Similiter essentia dicitur infinita quia potest in locis infinitis.

Ad secundum dicendum quod haec propositio: „Divina essentia est sibi finita" habet duos sensus, scilicet ut dicatur finita, scilicet quia cognoscat se esse finitam et iste sensus est falsus, aut quia sua essentia non excedit suam cognitionem et iste sensus est verus. Et dicunt quidam quod haec distinctio venit ex hoc quod li ‚nota sibi ipsi' potest accipi in ratione differentiae contrahentis ad finitatem et sic sequitur quod sit finita, vel in ratione distrahentis a finitate et sic non sequitur quod sit finita. Alii dicunt quod secundum regulam libri Priorum oportet frequenter nomina ponere pro nominibus et orationes pro orationibus. Dicendum ergo quod cum dicitur quod divina essentia est sibi ipsi finita, id est suae cognitioni, iste dativus ‚suae cognitioni' potest construi cum hoc verbo ‚est' et sic est falsa quia sensus est quod cognoscitur a Deo ut finita, vel potest construi cum li ‚finita' et sic est vera quia tunc est sensus quod non excedit suam cognitionem.

Ad ultimum dicendum quod li ‚tantum' denotat quid finitum licet indeterminate. Sed quando dicitur: „Divina essentia est tanta" demonstrato patre demonstratur infinitum.

---

40 finitam: infinitam B, in- *exp.* T // *tr.* falsus est T 51 denotat: denominat T

---

45 Aristot., Anal. priora 1, c. 39 (49b3s).

Quaestio 3
Utrum Deus possit super infinitum actu

Utrum Deus possit super infinitum actu.

Videtur quod sic quia frustra est potentia quae non perducitur ad actum vel quae non potest in actum exire, ergo frustra est potentia infinita quae non potest in effectum infinitum.

Item frustra est potentia passiva infinita cui non respondet activa. Sed est ponere potentiam passivam infinitam quia in continuo est potentia ad divisionem in infinitum, ergo etc. Si autem dicas quod in continuo est potentia ad actum infinitum cui tamen semper admixta est potentia, contra: Quando fit divisio in aliquo puncto signato, fit in actu. Sed qua ratione fit in uno, fieri potest in omnibus. Et si hoc est possibile, ponatur in esse et tunc erunt infinita in actu cui nihil erit admixtum de potentia.

Item Deus potest facere infinita successive, ergo ut videtur simul.

Contra: Impossibile est esse infinitum in actu secundum Philosophum, 3. Physicorum, quia infinitum nec est principium nec est ex principiis. Sed omne productum vel est principium vel est ex principiis, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod duplex est infinitum, scilicet in potentia et in actu. Infinitum autem in potentia est in additione numerorum et in divisione continui. Sed ista potentia non sic ordinatur ad actum purum sicut potentia quae est in semine ordinatur ad actum purum, sed ad actum mixtum cum potentia, sicut est actus belli et temporis. Dicendum ergo quod Deus non potest producere actum infinitum vel actu infinita. Infinitum non quia tale esset infinitae virtutis et sic independens ab ipso. Infinita actu non quia infinita carent ordine et ipse non potest aliquid facere sine ordine. Ubi enim infinitas, ibi nullum primum et ideo confusio est ibi. Tale autem producere est magis impotentiae quam potentiae.

Ad primum dicendum est quod frustra est potentia quae non reducitur ad actum si illa potentia nata est perfici per suum actum ad quem ordinatur quia hoc est ei essentiale. Sed potentia Dei non perficitur per actum exteriorem et ideo ratio non valet.

Ad secundum dicendum quod potentia passiva materiae sive continui non or-

---

11 in[1] *om. (corr.)* T 19 est[2] *om.* T 26 independens: dependens B, in- *s.l.* T 40 sic: tunc BF 45 *tr.* librum 1 T 51 aliquem: aliquod T 52 ad: illud BF

6–15 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 43, q. 1, a. 3.
18 Aristot., Phys. 3, c. 5 (204a20s).

dinatur ad actum purum sed ad actum mixtum cum potentia. Divisio autem semper praesupponit continuitatem et divisibilitatem in partibus diversis. Et quod obicis quod continuum est aeque divisibile secundum omnem punctum, dicunt aliqui quod haec est multiplex eo quod haec determinatio ‚secundum omnem punctum' potest determinare li ‚divisibile' ratione del ‚potest' et tunc est vera, vel ratione del ‚dividi' et sic est falsa quia non potest dividi secundum omnem punctum. Sed hoc non videtur sufficere. Nam si potest aeque dividi secundum omnem punctum, ponatur ergo. Sed qua ratione super hoc signum, eadem ratione super omnia signa sive puncta. Ergo dividetur secundum omne signum et ita illa potentia reduci potest ad actum cui nihil erit admixtum de potentia. Dicendum ergo secundum Commentatorem, Super 1. librum De generatione, qui hoc solvit dicens quod illud „quod dicitur de aliquo divisim non sequitur quod semper dicatur coniunctim." Et est exemplum quia dicitur quod homo est susceptibilis omnium scientiarum, non tamen sequitur quod omnes scientias simul recipiat. Et subditur ibidem quod cum divisio acciderit super primum punctum, statim erit destructa possibilitas divisionis in secundo, „et cum" inquit „diviserimus magnitudinem super aliquem punctum, impossibile est quod cadat divisio super punctum consequens ad punctum". Et si obiciatur quod posito possibili nullum sequitur inconveniens, dicendum quod illud habet veritatem de possibili secundum quod dicit condicionem sermonis, non rei quia hoc dictum „album esse nigrum est possibile" est verum si li ‚possibile' dicat condicionem sermonis. Si autem dicat condicionem rei falsum est quia numquam album potest esse nigrum, id est albedo numquam potest esse nigredo. Unde haec propositio: „Deus potest facere infinita" si sit de re, falsa est quia infinita esse non possunt, si de dicto vera est. Hoc enim verum est Deum posse facere infinita.

Ad ultimum dicendum quod infinitas quae est in successione est in potentia et ideo non facit confusionem. Infinita autem simul confusionem facerent.

---

45 Averroes, In De gen. et corr. 1, t. 9 (349vb M).

Quaestio 4
Utrum Deus possit plura facere quam faciat

Utrum Deus possit plura facere quam faciat.

Videtur quod sic quia eius potentia in operando non lassatur nec deficit.

Item artifex creatus per eandem artem potest producere plura artificiata ita quod numquam tot producit quod non possit plura producere, ergo multo fortius artifex increatus.

Contra: Philosophus dicit 10. Metaphysicae quod maximum in quolibet genere est perfectum. Perfectum autem est cui non potest fieri additio. Sed „Dei perfecta sunt opera", Deut. 32, ergo etc.

Item Deus non potest facere nisi quod iustum et rationale est. Sed non est iustum et rationale nisi quod facit, ergo non potest plura facere quam facit.

Respondeo: Dicendum quod cum divina potentia sit infinita et causa voluntaria rerum, concedendum est quod potest plura facere propter infinitatem potentiae et pauciora propter libertatem voluntatis et alia quam facit propter utrumque quia non determinatur ad certum genus operum vel ad determinatum numerum.

Ad primum dicendum quod opera Dei perfecta dicuntur quia nihil deest eis quod possit addi ab aliquo agente, non quia non possit eis addi ab ipso Deo. Ista est una solutionum quam ponit Augustinus, 2. libro Super Genesim ad litteram c. 11, ubi inquirit utrum luna fuerit creata perfecta vel imperfecta.

Ad secundum dicendum secundum Magistrum quod haec propositio „Deus non potest facere nisi quod iustum et rationale est" potest duobus modis intelligi, vel quia non potest facere nisi quod esset iustum et rationale si faceret et hoc est verum, vel quia non potest facere nisi quod iustum est modo et rationale et hoc est falsum quia multa potest Deus facere quae non sunt recta nec rationalia quia nec sunt nec umquam erunt. Sed super quid fundatur ista distinctio? Dicunt aliqui quod fundatur super hoc quod dico ‚iustum et rationale'. Possunt dicere iustitiam et rationem habitualem et sic est vera, vel iustitiam et rationem

---

10 dicit: in B, *om.* T 14 facit[2]: faciat BF 26 et[2] *om.* T 33 *tr.* consecutive . . . exceptive T 38 *tr.* tempore[1] omni T 40 rationale: rationabile T 50 hominem: bonum (?) T

---

5 Ad istam quaestionem cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 43, q. 2, a. 3.
6–9 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 43, p. 2, q. 2 (84ra).
10 Aristot., Met. 10, c. 1 (1052b18); citatio falsum supponit!
12 Dt 32,4.
15–9 Cf. Gualterus Brug., loc. cit. sol.
23 Augustinus, De Gen. ad litt. 2, c. 15, n. 30 (PL 34,276).

actualem et sic est falsa. Alii dicunt quod haec multiplicitas causatur ex hoc quod haec dictio exclusiva ‚nisi' potest teneri exceptive vel consecutive. Si teneatur exceptive, sic excipit iustum et rationale quod est actu et sub hoc sensu non potest facere Deus nisi quod est modo iustum et rationale et sic est falsa. Si autem teneatur consecutive, sic excipit habitualiter non solum quod modo est iustum et rationale, sed pro omni tempore quia termini positi in condicionali accipiuntur simpliciter et pro omni tempore, non solum pro tempore determinato. Aliter potest dici quod cum dicitur „Deus non potest facere nisi quod iustum et rationale est", haec propositio est duplex: Pro eo quod haec implicatio ‚quod est' potest cadere sub possibilitate et tunc ampliatur eius suppositio ad ea quae iusta esse possunt et sic est vera, vel potest cadere extra possibilitatem et sic supponit tantum quae actu iusta sunt et sic falsa est nec valet argumentatio: „Non potest Deus facere nisi iusta et rationalia. Sed non est iustum et rationale ut faciat nisi quod facit, ergo etc.", quia in prima propositione ampliantur termini ad supponendum pro his quae iusta sunt et rationabilia esse possunt, in secunda propositione restringuntur ad supponendum tantum pro his quae sunt actu et iusta et rationabilia. Unde fit processus ab ampliata suppositione ad restrictam et fit paralogismus figurae dictionis et est simile hoc: „Possibile est Antichristum esse hominem qui est" quia si li ‚est' cadat sub ampliatione del ‚potest' ut sit sensus: „Antichristus potest esse homo qui est", id est qui potest esse, sic est vera. Si autem cadat extra ampliationem de li ‚potest' falsa est et est sensus: „Antichristus potest esse homo qui est actu" et hoc est falsum.

Quaestio 5
Utrum possit Deus aliquid de potentia quod non possit de iustitia

Utrum possit Deus aliquid de potentia quod non possit de iustitia vel per alia verba, utrum possit aliquid de potentia absoluta quod non possit de potentia ordinata.

Videtur quod sic: Gen 19, super illud „non potero facere quicquam" etc., dicit Glossa: „Quod poterat facere de potentia non poterat facere de iustitia."

Item Augustinus, De trinitate 13, c. 14, loquens de reparatione hominis: „Postposuit quod potuit ut prius faceret quod oportuit." Ergo poterat facere quod non oportebat. Sed si fit quod non oportet, non fit iuste, ergo aliquid poterat facere de potentia quod non poterat de iustitia.

Contra: Potentia Dei non potest esse sine iustitia et ordine, ergo quicquid potest, potest ordinate et iuste, ergo idem est in Deo posse de potentia et posse de potentia ordinata.

Item si potest aliquid facere per potentiam quod non potest per iustitiam, ponatur sicut perdere Loth cum Sodomitis, tunc quaero: Aut fuit iustum aut non. Si fuit iustum, ergo illud potuit per iustitiam. Si non fuit iustum, ergo fecit contra iustitiam et inique quod est impossibile.

Respondeo: Dicendum quod est ordo simpliciter et est ordo ut nunc. Si loquamur de ordine primo modo, sic Deus nihil potest nisi de potentia ordinata, si autem secundo modo, sic multa potest circumscripto tali ordine. Similiter iustitia dicitur duobus modis: Uno modo rectitudo voluntatis simpliciter, alio modo rectitudo voluntatis pensantis merita. Si ergo accipiantur potentia ordinata et iustitia simpliciter, sic nihil potest de potentia absoluta quod non possit de potentia ordinata. Si autem accipiatur potentia ordinata ut nunc et iustitia prout

---

5 *tr.* Deus possit F, *om.* Deus T 10 13 *om.* T 12–3 poterat: potest F, *mg.* B 13 facere: quod non oportebat *add.* T 14 ordine: ordinatione BF 15 *tr.* potest[2] *p.* iuste T 21–2 Si . . . ordinata *mg.* T 21 Si: primo *add.* T 22 de[1] . . . modo *om.* T // potentia *om.* T 23 multa: multo T 30 in *s.l.* T

---

5 Ad quaestionem cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 43, q. 2, a. 2. Cf. Bonaventura, In Sent. 1, d. 43, dub. 2.
8 Gen 19,22.
8–9 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 43, p. 2, q. 3 (84rb).
9 Augustinus, Contra Gaudentium 1, c. 30, n. 35 (PL 43,727).
10 Augustinus, De trin. 13, c. 14 (PL 42,1028).
21–31 Gualterus Brug., loc. cit. resp. Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 43, q. 3, resp. (120rb) abbr.

dicit rectitudinem voluntatis pensantis merita, sic aliqua potest de potentia absoluta quae non potest de potentia ordinata vel de iustitia. Unde ordo a quo non dicitur posse aliquid, connotat congruentiam ut nunc in opposito eius quod potest simpliciter.

Et per hoc patet ad argumenta.

DISTINCTIO 44

Quaestio 1

Utrum Deus potuit facere mundum meliorem quantum ad eius partes

Utrum Deus potuit facere mundum meliorem quantum ad eius partes.

Videtur quod non: Dionysius, De divinis nominibus, 4. c.: „Est optimi optima adducere." Sed optimo nihil potest esse melius, ergo etc.

Item Plato in Timaeo, libro 1: „Porro quia optimus erat, ab optimo vero invidia longe est relegata, unicuique rei quantum capere poterat dedit." Ergo si nulla potuit plus capere, nulla potuit esse melior.

Item Augustinus, 4. Super Genesim: „Bona facere si non posset, nulla esset potentia, si posset et non vellet, magna esset invidia." Ergo a simili si posset meliora facere et non faceret esset invidia magna. Sed hoc est inconveniens in Deo, ergo etc.

Contra per rationes de scripto:

Respondeo secundum Philosophum, 1. libro Ethicorum, c. 7, dicentem: „Bonum est aequaliter enti. Dicitur enim in eo quod quid et in quali et in quanto et in ad aliquid et in tempore et in loco." Unde secundum ipsum bonitas invenitur in omni genere et propter hoc distinguitur duplex bonitas, scilicet essentialis et accidentalis. Loquendo autem de bonitate accidentali unamquamque rem numero potuit facere meliorem, bonitate vero essentiali potuit qualibet re creata facere aliam rem creatam meliorem, sed non eandem quia sicut unitas addita numero mutat speciem numeri, sic gradus bonitatis essentialis additus rei mutat essentiam eius. Unde 8. Metaphysicae dicit Philosophus quod ita est de definitione sicut de numero. Quaelibet enim unitas addita numero mutat numerum. Similiter si aliqua pars addatur definitioni mutat naturam definitionis et sicut

---

7 potuit: potest T 14 potentia *om.* FT // posset[1]: potest T 19–21 quali . . . in *om. (hom.)* T 24 creatam: creata T 26 8: 4 B, *ill.* T 41 3: libro T

---

8 Dionysius Ar., De div. nom. c. 4 (PG 3,695 C; PL 122,1127 C).
8–16 Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 44, q. 1, a. 1.
10 Plato, Timaios (29e1–3).
13 Augustinus, De Gen. ad litt. 4, c. 16, n. 27 (PL 34,307).
18 Aristot., Eth. Nic. 1, c. 4 (1096a23–7).
18–27 Petrus de Tar., loc. cit. resp. (quasi verbatim). Cf. Thomas Aq., In Sent. 1, d. 44, q. 1, a. 1, sol.
26 Aristot., Met. 8, c. 3 (1043b34–1044a2).

est de definitione, ita est de natura rei quae per definitionem iudicatur quia per quemlibet gradum bonitatis essentialis mutatur rei species.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de agente increato per comparationem ad opera aliorum agentium, quia sicut sua essentia est melior omni essentia, ita sua operatio est melior omni operatione alia. Vel dicendum quod duplex est bonitas, absoluta et in ordine universi. Loquitur ergo de bonitate creatorum non absolute, sed in ordine sicut melius est habere duos oculos et duas aures quam quattuor oculos et nullas aures quamvis oculus sit simpliciter melior et nobilior quam auris sicut dicit Augustinus, Super Genesim ad litteram.

Ad secundum dicendum quod Plato loquitur secundum opinionem suam. Ipse enim opinabatur Deum redegisse ad ordinem partes mundi prius existentes inordinatas et iactatas hac et illac sicut patet in libro suo, et contra hoc disputat Philosophus 3. De caelo et mundo. Unde Plato non posuit Deum res creasse, sed tantum ordinasse et dedisse unicuique bonitatem secundum suam capacitatem et implesse capacitatem creaturae. Sed nos non tenemus hoc sed ponimus creationem rerum a principio.

Ad ultimum dicendum quod argumentum Augustini est bonum de generatione filii et de factione rerum, sed non valet de factione meliorum, et ratio huius est quia quando debetur rei aliqua bonitas naturaliter, si non datur sibi vel subtrahatur, iam data invidia est, si autem non debetur, non est invidia. Sed omni creaturae debetur aliqua bonitas. Naturale enim est ut omnis artifex sapiens faciat opus suum bonum quia secundum Dionysium, De divinis nominibus c. 4, nullus ad malum aspiciens operatur. Sed determinatus gradus bonitatis nulli debetur, et ideo si non faceret bona, esset invidus, si autem non facit meliora, nulla esset invidia. Similiter naturale est quod generans generet aequale sibi, et ideo si pater generaret et non esset aequale sibi, invidia esset.

---

37 Augustinus, De Gen. ad litt. 3, c. 23, n. 37 (PL 34,296).

41 Aristot., De coelo et mundo 3, c. 2 (300b16–25).

Quaestio 2
Utrum potuit facere mundum meliorem quantum ad ordinationem partium

Utrum potuit facere mundum meliorem quantum ad ordinationem partium.

Videtur quod non: Augustinus, Enchiridion c. 5: „Singula in se bona sunt, sed in universo valde bona." Sed valde bono, id est optimo, nihil est melius, ergo etc.

Item sapientis est ordinare opus suum, ergo summe sapientis summe ordinare.

Contra: Bonitas universi quantum ad ordinem partium est finita. Sed omni finito potest fieri additio, ergo etc.

Item secundum Philosophum „albius est quod est nigro impermixtius", ergo illud est melius in quo nihil est de malo. Sed in universo sunt multa mala, ergo etc.

Respondeo: Si loquamur de alio mundo et ordine aliarum partium meliorum, certum est quod Deus potuit mundum meliorem facere quantum ad ordinem partium. Sed de hoc non est quaestio, sed est quaestio utrum partes istius mundi potuerunt melius ordinari et ad se invicem et ad finem, et tunc dicendum quod partium mundi ordinem possumus considerare dupliciter, vel secundum aliquod tempus determinatum vel secundum omne tempus a principio mundi usque ad finem. Primo modo bene potest mundus ordinem habere meliorem sicut in statu innocentiae et in statu gloriae meliorem habebit quam modo habeat, secundo modo non potest ordinem habere meliorem quia quicquid inordinate accidit in uno tempore, totum et plus recompensatur in alio et illud proprie est universum, scilicet collectio creaturarum sibi succedentium quantum ad partes corporales a principio mundi usque in finem, et hoc modo accipiendo, scilicet secundum omne tempus, in universo nulla est inordinatio. Unde Augustinus, De civitate libro 16, c. 8, loquens de pulchritudine universi, „Qui totum" inquit „inspicere non potest tamquam deformitate partis offenditur quoniam cui congruat et quo

---

17 *tr.* facere mundum meliorem F // *tr.* facere meliorem T 18 *tr.* mundi istius T 26 sibi *om.* T 27 secundum: quod T 30 quoniam *corr., cf.* August., quam *codd.* // congruat:

---

7 Augustinus, Ench. c. 10 (PL 40,236).
11–5 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 44, p. 1, q. 3 (84va–b).
13 Aristot., Top. 3, c. 5 (119a27s).
13 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 44, q. 1, a. 2. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 44, q. 1, a. 2.
29 Augustinus, De civ. Dei 16, c. 8, n. 2 (PL 41,486).

referatur ignorat." Hoc idem habetur De vera religione. Unde etiam si deformitas appareat in aliquo tempore vel in aliqua parte, totum recompensatur in alia sicut patet de peccato Adae et de peccatis aliis quorum deformitas recompensatur in pulchritudine reparationis humanae per verbum carnem factum in quo consummata est pulchritudo ordinis totius universi. Illorum autem deformitates quae beneficium huius redemptionis non consequuntur iustissime et pulcherrime ordinabuntur in poenis aeternis et breviter omnis deformitas per poenam ordinatur temporalem vel aeternam quia secundum Augustinum non est dedecus culpae sine decore iustitiae. Unde Augustinus, De vera religione: „Ita ordinantur omnia officiis et finibus suis ut quod inordinatum est in parte, in totalitate plurimum placeat."

Respondendum est ad argumenta utriusque partis.

Ad primum dicendum quod Augustinus loquitur de universo secundum quod dicit collectionem creaturarum omnium et secundum omne tempus. Vel dicendum quod argumentum non valet: „Erant valde bona, ergo optima ita quod non possint esse meliora." Hoc enim non sequitur quando superlativum exponitur, scilicet per suum positivum cum hoc adverbio ‚valde' sicut est in proposito. Praeterea si superlativum simpliciter positum sine additione non dicit superpositionem respectu omnium, sed est exponendum per positivum cum hoc adverbio ‚valde'. Verbi gratia: Si dicatur: „Iste homo est fortissimus" non sequitur: „Ergo nullus est fortior eo", sed exponitur ‚fortissimus', id est ‚valde fortis'. Sed si addatur ‚hominum', tunc dicit superpositionem respectu omnium et ideo bene sequitur: „Ergo nullus est fortior eo." Unde etsi dicatur quod Deus creavit omnia optima, non sequitur quod non posset esse aliquid melius, sed exponendum est illud superlativum per suum positivum cum adverbio ‚valde', id est valde bona, sicut dicit Moyses.

Ad secundum dicendum quod sapientia Dei ordinem meliorem potuit dare mundo, sed non isti, non quia esset defectus a parte sapientiae ordinantis, sed quia res non erant capaces melioris ordinis.

Ad primum ad aliam partem dicendum quod etsi bonitas rerum quantum ad ordinem sit finita, non propter hoc sequitur quod potuit eas facere melioris ordinis ipsis manentibus eisdem, quia manentes eaedem determinatam habent capacitatem et in se et in comparatione ad finem, et si augmentaretur capacitas, non remanerent eaedem secundum speciem.

---

congruit FB // et *om.* T 39 omnia *om.* T 47 hoc . . . valde: valde adverbio B, adverbio valde F 54 est *om.* T 55 superlativum . . . positivum: relativum T 59 erant: existit T 61 *tr.* eas potuit B // *tr.* facere eas F 70 tamen *om.* T

---

31 Augustinus, De vera rel. c. 18, n. 35 (PL 34,137).
39 Augustinus, De vera rel. c. 40, n. 76 (PL 34,156).
55 Cf. Priscianus, Inst. gramm. 3, 18 (ed. cit. 94).
56 Gen 1,31.

Ad ultimum dicendum quod si accipiatur universum pro collectione omnium secundum omne tempus, nihil est ibi inordinationis, si autem accipiatur secundum aliquod tempus determinatum et pro aliqua parte, sic est ibi multiplex inordinatio. Praeterea secundum Augustinum, 6. Musicae, „aliud est tenere ordinem, aliud teneri ordine". Boni enim et tenent ordinem et tenentur ordine, mali vero etsi teneant ordinem, tamen non tenentur ordine, scilicet divinae iustitiae. Quando ergo dicitur quod in universo sunt multae deordinationes, dicendum quod est verum quantum ad hoc quod non tenent ordinem. Sed nulla est in universo deordinatio quantum ad hoc quod est teneri ordine quia omnis deordinatio et malitia et deformitas sub ordine pulcherrimo detinetur.

68 Augustinus, De musica 6, c. 14, n. 46 (PL 32,1187).

Quaestio 3
Utrum Deus possit quicquid olim potuit

Utrum Deus possit quicquid olim potuit.

Videtur quod sic quia Deus scit quicquid olim scivit, ergo a simili potest quicquid olim potuit.

Item si non potest quicquid olim potuit, ergo potentia eius diminuta est. Sed hoc est falsum, ergo etc.

Contra: Si Deus potest quicquid olim potuit, ergo potest non fecisse quod fecit. Sed hoc est impossibile per accidens, ergo Deus potest super impossibile per accidens quod supra est improbatum.

Item cum dicitur „Deus potest aliquid" aut per li ‚potest' connotatur aliquid aut nihil. Si nihil, ergo aeque potest malum sicut bonum, si aliquid, hoc non est aliud quam potestas ad fieri, ergo quando res desinit esse possibilis fieri, Deus desinit illam posse facere. Sed res facta de praeterito desinit esse possibilis fieri, ergo desinit illam posse facere. Sed olim potuit illam facere, ergo non potest quicquid olim potuit.

Respondeo: Quando quaeritur utrum Deus possit quicquid olim potuit, li ‚quicquid' potest distribuere pro generibus singulorum vel pro singulis generum. Si primo modo fiat distributio, dicendum quod Deus potest quicquid olim potuit, si vero secundo modo, scilicet pro singulis generum, dicunt quidam quod sic, quidam autem quod non. Unde Magister et nominales dicunt quod est vera etiam pro singulis generum. Et si obiciatur eis: „Christus potuit mori, ergo nunc potest mori" vel „Deus potuit Christum resuscitare, ergo potest eum resuscitare", dicunt quod non bene infers, immo debes sic inferre: „Ergo Christus potuit fuisse mortuus" vel „Deus potest Christum resuscitasse", unde dicunt quod non est posse idem „Christus potuit mori" et „Christus potest mori" vel „Deus potuit resuscitare Christum" et „potest resuscitare Christum", sed posse idem est: „Christus potuit mori" et „Christus potest fuisse mortuus" vel „Deus potuit Christum resuscitare" et „Deus potest resuscitasse Christum". Unde secundum ipsos res eadem sub diversis temporibus potest enuntiari et idem est enuntiabile. Sed si hoc esset verum, tunc sequeretur quod caecus potest quicquid potuit, ergo potest videre quia sicut potuit videre, ita potest vidisse. Propterea dicendum secundum Philosophum in fine 1. Caeli et mundi, quod potentia

13 dicitur: quod *add.* T // potest[2]: aliquid *add.* F, *add. et exp.* BT 15 Deus *om.* BF 20 generum: generibus F, *om.* T 21 Si: autem *add.* T 24 etiam *om.* B, et T 25–6 resuscitare: resusci T 30 potest: potuit BF 33 verum: quia *add.* T 35 quod: quia T

35 Aristot., De coelo et mundo 1, c. 12 (283b13s).

est respectu futuri. Et ibidem dicit Commentator quod „potentia et possibile non sunt nisi respectu futuri" quia actio quae praeteriit non est in potentia ad fieri. Unde multa possibilia fieri prius, fiunt impossibilia per accidens. Quando enim facta sunt, iam non sunt possibilia fieri. Facere enim quod factum est, est nihil facere, unde magis dicit impotentiam quam potentiam. Unde Hugo, De sacramentis libro 1, p. 5, c. 4, dicit quod hoc quod dico ‚potest' „et si de praesenti potest, respectu tamen futuri potest." Ideo concedendum est simpliciter quod Deus non potest quicquid aliquando potuit, et hoc tantum propter mutationem a parte possibilium et non a parte rei.

Ad primum dicendum quod non est simile de scientia, voluntate et potentia quia scientia et voluntas non concernunt aliquod tempus determinatum circa obiectum suum sicut potentia quae est respectu futuri. Unde sicut Deus desiit multa praescire quae aliquando praescit quia praescientia dicit respectum ad futurum sicut dicit Magister supra, similiter dicendum est de potentia.

Ad aliud dicendum quod hoc non est propter diminutionem divinae potentiae, sed quia hoc posse est nihil posse, quia Deus dicitur omnipotens non quia possit omnia, sed quia potest quicquid possibile est. Facere autem quod factum est est nihil facere quia omnis factio est ab opposito in oppositum. Praeterea si Deus faceret quod factum est, aut faceret aliquid aut nihil. Si faceret aliquid, iam haberet aliquid plus quam prius et sic illa factio tantum esset respectu eius quod esset ibi plus, si nihil, illud est impossibile. Non enim potest esse factio ubi nihil fit.

---

38 fiunt: fuerunt BF, vel fiunt *mg.* F 40 magis: Magister BF 41 p: particula (?) T

---

36 Averroes, In De coelo et mundo 1, t. 139 (ed. cit. 94vb KL).
41 Hugo a St.o Victore, De sacr. 1, p. 5, c. 22 (PL 176,256).

Quaestio 4
Utrum potuit vel modo possit facere alium mundum

Utrum potuit vel modo possit facere alium mundum.

Videtur quod non quia aut in eodem loco cum isto et tunc duo corpora essent simul, aut in alio et hoc non quia extra istum mundum non est locus, ergo etc.

Item si posset fieri alius mundus, aut esset ex rebus eiusdem generis aut alterius. Si eiusdem generis et naturae, ergo terra istius mundi moveretur ad centrum alterius mundi quia quae sunt eiusdem naturae habent eundem motum et per consequens moveretur ad circumferentiam istius mundi quod est contra naturam gravis. Si diversi generis et naturae, ergo iste mundus esset imperfectus quia sibi deficerent genera aliquarum rerum quod non est verum.

Contra: Potentia Dei est infinita, ergo non artatur ad aliquem effectum. Ideo sicut potuit facere istum mundum, ita potest et alium.

Item non est Deo difficilius facere mundum quam angelum. Sed Deus potuit creare multos angelos, ergo et multos mundos.

Respondeo: Dicendum quod opinio Philosophi fuit secundum quod probat in principio Caeli et mundi pluribus rationibus quod Deus non potuit facere alium mundum. Haec tamen opinio videtur theologis nimis dura quia limitare videtur divinam potentiam et ideo dicunt quod potest et alium et alios mundos facere, sive ex partibus univocis cum partibus istius mundi sive ex partibus alterius generis.

Ad primum ergo dicendum quod haec determinatio ‚in alio loco' potest cadere sub ampliatione huius verbi ‚potest' et sic Deus posset creare alium mundum in alio loco quia tunc est sensus quod posset facere mundum in aliquo loco qui posset esse, vel potest cadere extra et sic non posset facere in aliquo loco quia tunc est sensus quod posset in aliquo loco qui est extra mundum et hoc est impossibile quia extra mundum non est locus.

Ad aliud dicendum quod posset pro voluntate sua ex partibus eiusdem generis vel alterius alium mundum facere. Et ad illud quod obicis dicendum quod licet partes eiusdem naturae sint eiusdem motus, non tamen oportet quod moveantur ad eundem terminum numero, sed ad consimilem in specie sibi propinquiorem sicut patet in motu ignis sursum. Non enim omnes partes ignis moven-

---

19 principio: primo T 27–8 et . . . extra *om. (hom.)* F 28 aliquo loco: alio mundo B, vel loco *mg.* F4 37 iste: ille BF 38 Iste: ille BF

---

5 Ad totam quaestionem cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 44, q. 1, a. 5.
19 Aristot., De coelo et mundo 1, c. 9 (277b27–9).

tur ad eundem punctum circumferentiae, sed ad puncta diversa secundum lineam 35
breviorem. Si autem fieret ex partibus diversi generis, non propter hoc sequitur quod iste mundus esset imperfectus quia illud non dicitur imperfectum, extra quod nihil est de his quae debet habere. Iste autem mundus habet in se omnes partes quas debet habere et ideo propter hoc non est imperfectus.

DISTINCTIO 45

Quaestio 1
Utrum in Deo sit ponere voluntatem

Utrum in Deo sit ponere voluntatem.

Videtur quod non: Augustinus, De duabus animabus: „Voluntas est animi motus nullo cogente ad aliquid non amittendum vel adipiscendum." Sed Deus nihil acquirit vel amittit cum sit perfectissimus, ergo etc.

Contra: Voluntas est supremum in anima. Unde dicit Anselmus, De conceptione virginis, quod voluntas est domina in regno animae. Sed per illud quod est supremum in nobis assimilamur Deo, ergo voluntas est in Deo.

Respondeo: Dicendum quod voluntas est in Deo sicut docet Anselmus, Cur Deus homo libro 2, c. 1, ubi dicit quod frustra facta esset creatura rationalis nisi posset discernere inter bonum et malum, utile et nocivum, et frustra discerneret nisi posset appetere. Ergo sicut duplex est cognitiva, scilicet sensualis et intellectualis, ita est duplex appetitiva, scilicet sensibilis quae proprie dicitur appetitus, et intelligentia quae proprie dicitur voluntas. Vel secundum doctrinam Anselmi, ubicumque est cognitio intellectualis, ibi necessario est voluntas, alioquin esset frustra, et quia in Deo est cognitio, ideo necessario oportet ponere in Deo voluntatem.

Ad argumentum dicendum quod Augustinus non definit communiter voluntatem, sed tantum prout est in creaturis in quibus finis differt ab his quae sunt ad finem, et ideo in voluntate creaturae est motus ad aliud extra se, in Deo autem sunt idem voluntas et finis et ideo non est ibi talis motus.

---

9 non *om.* BT // amittendum *corr.* (*cf.* August.), admittendum *codd.* 10 amittit *corr.*, admittit BT, armittit (?) F (*cf. lin.* 9) 19 Vel: unde T

---

8 Augustinus, De duab. animabus c. 10, n. 14 (PL 42,104).
12 Anselmus, De conc. virg. c. 4 (ed. cit. 145).
15 Anselmus, Cur Deus homo 2, c. 1 (ed. cit. 97).
19 Cf. 12.

Quaestio 2
Utrum Deus velit aliquid extra se

Utrum Deus velit aliquid extra se.

Videtur quod non: Philosophus, 3. Ethicorum c. 5: „Voluntas est ipsius finis, electio autem eorum quae sunt ad finem." Sed Deus est finis omnium, ergo non est in eo voluntas nisi sui.

Item velle aliquid extra se importat indigentiam. Sed in Deo nulla est indigentia, ergo etc.

Item habito fine cessat voluntas eorum quae sunt ad finem sicut patet de illo qui vult attenuari propter sanitatem habendam, habita vero sanitate cessat voluntas attenuationis. Sed Deus est finis omnium et omnia sunt ad eum sicut ad finem, et habet se ipsum, ergo non vult aliquid eorum quae sunt ad finem et sic nihil vult extra se.

Contra: Voluntas Dei est causa universalis omnium, ergo omne creatum est volitum ab eo, ergo multa vult extra se.

Respondeo: Dicendum quod ita est de voluntate sicut de cognitione de qua dictum est supra. Si enim aliquid est in Deo quod est cognitum et ratio cognoscendi sicut divina essentia, et est aliquid quod est cognitum et non est ratio cognoscendi sicut sunt ista creata, sic in Deo est aliquid quod est volitum et ratio volendi, scilicet divina bonitas, et aliquid volitum sed non ratio volendi sicut sunt ista creata. Unde patet quod Deus vult alia a se et extra se.

Ad primum dicendum quod Philosophus non loquitur ibi praecise. Non enim vult dicere quod voluntas non sit nisi finis, sed vult assignare differentiam inter voluntatem et electionem quia electio est tantum eorum quae sunt ad finem, voluntas autem non tantum eorum quae sunt ad finem, sed etiam finis.

Ad secundum dicendum quod velle aliquid est dupliciter, vel voluntate concupiscentiae et hoc ponit indigentiam in voluntate et hoc modo non vult Deus aliquid aliud extra se, vel voluntate complacentiae et hoc non ponit indigentiam in volente et sic vult Deus aliquid extra se. Vel aliter potest dici quod sicut est duplex intentio, scilicet prima et secunda, sic est duplex voluntas correspondens illi duplici intentioni. Unde quidam philosophi posuerunt quod corpora superio-

---

14 aliquid: aliquod BT 27 voluntas . . . finem *om.* F, *mg.* T // autem: vero T 31 volente: volentem T // potest: vel aliter potest *add. (ditt.)* T 37–8 alia . . . intentioni *mg.* T

---

6 Aristot., Eth. Nic. 3, c. 7 (1113b3s).
6–10 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 45, q. 1, a. 2.
16 Ibidem.

ra prima intentione sunt propter se et hoc propter eorum nobilitatem et secunda intentione sunt propter ista inferiora et hoc non est ignobilitatis in eis nec indigentiae sed nobilitatis et sufficientiae. Similiter dicendum est quod vult se prima intentione et voluntate correspondente illi intentioni, alia extra se secunda intentione et voluntate respondente illi intentioni et hoc non est in eo ignobilitatis et indigentiae sed nobilitatis et superfluae suae bonitatis.

Ad tertium dicendum quod ad rationes truncatas non est respondendum nisi primo compleantur. Quando ergo obicitur quod habito fine cessat voluntas eorum quae sunt ad finem, ista ratio imperfecta est perficienda sic: Habito fine cessat voluntas eorum quae sunt ad finem, id est eorum quibus acquirebatur finis habenti ipsum finem, non tamen propter hoc cessat voluntas eorum quibus acquiritur finis alii non habenti ipsum finem. Verbi gratia: Medicus vult potionari et attenuari propter sanitatem sibi acquirendam. Habita enim sanitate cessat voluntas attenuationis prout per illam acquirebatur sibi sanitas. Si tamen habet aliquem aegrotum in cura indigentem attenuatione propter sanitatem acquirendam, non tamen cessat in medico voluntas attenuationis quatenus per illam suo aegroto sanitas acquiritur. Quamvis ergo Deus habeat se qui est finis omnium, potest tamen velle ea quae sunt ad finem inquantum per illa acquiritur ipse finis alii non habenti, scilicet creaturae. Vel aliter: Commentator enim, Super 11. Metaphysicae, distinguit secundum Alexandrum duplicem finem sive perfectionem. Uno modo dicitur finis qualitas qua perficitur illud quod movetur ut sanitas in corpore et bonitas in anima, alio modo dicitur finis aliqua substantia extrinseca a re quae movetur ad eam ut ei assimiletur sicut sunt actiones servorum. Servi enim sunt propter dominum suum et similiter omnia entia propter primum principium. Quando ergo dicitur quod habito fine cessat voluntas eorum quae sunt ad finem, verum est de fine primo modo. Habita enim sanitate corporis cessat voluntas eorum quibus sanitas acquiritur. Sed non est verum de fine secundo modo. Licet enim dominus habeat se ipsum, non propter hoc cessat in eo voluntas habendi servum. Similiter licet Deus habeat se ipsum, non tamen cessat in eo voluntas habendi entia creata sibi subiecta et ad ipsum tamquam ad finem ultimum ordinata.

44–5 non . . . finem *mg.* T 44 tamen *om.* FT 47 habet: habeat T 48 indigentem: indigens BF 53 Metaphysicae *om.* BT 60 eorum *om.* T 61 enim *om.* T

---

53 Averroes, In Met. 12, t. 37 (ed. cit. 320rb F – va G).

Quaestio 3
Utrum Deus possit dici omnivolens

Utrum Deus possit dici omnivolens.

Videtur quod sic: Sicut se habet cognitiva ad scibile, ita voluntas ad volibile. Sed eius cognitiva complectitur omne scibile ratione cuius dicitur omnisciens, ergo voluntas eius complectitur omne volibile ratione cuius dicitur omnivolens.

Item voluntas bona est quae vult bona, ergo melior quae vult plura bona, ergo optima quae vult infinita. Sed voluntas Dei est optima, ergo se extendit ad infinita bona. Sed voluntas non se extendit nisi ad ea ad quae se extendit sua potentia, ergo qua ratione dicitur omnipotens quia potest omnia bona, eadem ratione dicetur omnivolens quia vult omnia bona.

Contra: Si posse malum esset posse, Deus non esset omnipotens quia non potest malum. Sed velle malum vere est velle, ergo qui non vult malum non est omnivolens.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod non est simile de scibili et volibili quia scire malum non est malum, sed velle malum est malum. Ratio autem huius potest esse quia cognitiva non est domina sui actus, ideo ei non imputatur si malum cognoscat, sed voluntas est domina sui actus, ideo si velit malum, ei imputatur.

Ad aliud quod voluntas Dei vult omne bonum et quod se extendat ad tot ad quot potentia, dicendum secundum Hugonem in suis sententiis quod concedi debet quod Deus vult omne bonum, sed differt dicere Deum velle omne bonum et Deum velle esse omne bonum. Unde concedit quod Deus vult omne bonum, sed non concedit quod Deus velit esse omne bonum. Argumentum tamen non videtur valere quia mala sunt volibilia et velle mala est simpliciter velle, sed posse mala non est posse. Similiter secundum Magistrum non debet concedi quod Deus velit omnia bona quia habet pro eodem velle bonum et velle bonum esse. Unde dicit de reprobatione loquens quod Deus non vult nisi illa quorum est actor, id est quae vult esse, et credo quod Magister dicat verum licet Hugo dicat quod non est idem velle bonum et velle bonum esse. Tamen breviter respondeo ad argumentum quod quando dicitur quod voluntas melior est quae vult plura bona et

---

11 ad[1] ea *om.* T 17 Respondeo . . . scripto *mg. (ill.)* T 18 dicendum: est *add.* T // volibili: voluntabili T 20 ei: enim T 27 volibilia: voluntabilia T 35 nihil: non BF 37 bona *om.* T 44 tamen: cum FT 45 quam: quia T

---

23 Hugo a St.o Victore, Sent. t. 1, c. 13 (PL 176,66 B).
28 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 45, c. 2, 3. (ed. cit. 307).

optima quae vult omnia, hoc habet veritatem de voluntate quae recipit bonitatem a volito et non de illa quae nihil recipit. Et quia voluntas Dei non recipit bonitatem a volito, ideo non est melior si plura bona velit quam si velit pauciora. Vel potest dici quod illud habet veritatem quando illa plura bona non sunt ordinata ad invicem, si autem sint ad invicem ordinata, non est melior voluntas volendo plura quam volendo pauciora. Unde Philosophus, 3. Topicorum, ubi ponit pro regula quod plura bona paucioribus sunt eligenda inter alias instantias quas ponit ponit istam quod quando sunt duo bona quorum unum ordinatur ad aliud non sunt plura bona illa duo quam alterum illorum. Verbi gratia: Iste aegrotus vult potionari ut sanetur. Haec sunt duo bona, scilicet potio et sanitas, quia tamen potio ordinatur ad sanitatem non sunt plura bona potio et sanitas quam sanitas per se. Quia igitur omnia bona sunt ad invicem ordinata vel ordinabilia, ideo non est melior divina voluntas volendo plura bona quam pauciora.

39 Aristot., Top. 3, c. 2 (117a16–23).

Quaestio 4
Utrum voluntas Dei sit causa omnium rerum

Utrum voluntas Dei sit causa omnium rerum.

Videtur quod sic: Super illud 6. Metaphysicae, „principium artis" etc., dicit Commentator quod voluntas est principium artificialium. Sed omnia procedunt a Deo per modum artis, ergo etc.

Contra: Si voluntas Dei est causa rerum, aut hoc est ratione principalis significati aut ratione connotati. Non ratione principalis significati quod est divina essentia quia in illa conveniunt sapientia et potentia, nec ratione connotati quia connotatum est effectus in creatura. Sed effectus sequitur rationem causae, non praecedit, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod effectus determinatus non est nisi a causa determinata, determinatio autem causae ad effectum non est per scientiam quia eadem est scientia contrariorum, nec per potentiam quia potentia rationalis se habet ad opposita, ergo oportet quod ista determinatio sit per voluntatem. Unde 9. Metaphysicae dicit Philosophus quod in actionibus nostris dominus est voluntas, et sicut est in nobis, ita est in Deo.

Ad argumentum in oppositum dicendum est sicut in scripto. Vel dicendum quod voluntas est causa rei ratione connotati. Sed duplex est ibi connotatum, scilicet effectus et habitudo causae ad effectum, et ratione huius, scilicet habitudinis causae ad effectum appropriatur voluntati causalitas, non ratione primi.

---

6 Aristot., Met. 6, c. 1 (1025b22).
7 Averroes, In Met. 6, t. 1 (ed. cit. 144vb M – 145ra A).
14 Cf. Thomas de Aquino, In Sent. 1, d. 45, q. 1, a. 3, sol. John Peckham, In Sent. 1, d. 45, q. 3, resp. (122ra) abbr.
18 Aristot., Met. 9, c. 5 (1048a10s).

Quaestio 5
Utrum voluntas Dei sit causa proxima et immediata rerum

Utrum voluntas Dei sit causa proxima et immediata rerum.

Videtur quod sic quia certa cognitio rei est per causam proximam et immediatam. Sed Deus certissime res cognoscit et non nisi per se ipsum, ergo ipse est causa proxima et immediata rerum. Sed est causa per suam voluntatem, ergo sua voluntas est causa immediata rerum.

Item super illud Caeli et mundi: „Prima causa regit res praeter quam commisceatur eis" dicit Commentator quod „inter agens quod agit per esse suum" et res nihil est medium. Sed Deus est agens tale, ergo etc.

Contra: Posita causa proxima et immediata ponitur effectus. Sed posita divina voluntate non ponitur effectus quia voluntas est aeterna et effectus temporalis, ergo etc. Maior patet quia posita interpositione terrae inter solem et lunam ponitur eclipsis lunae.

Item unius effectus non sunt plures causae proximae et immediatae. Sed multae creaturae habent causam proximam et immediatam aliam a Deo, ergo etc.

Item Philosophus in fine libri 2. Physicorum dicit quod quando ad quaestionem factam de causa respondetur causa proxima et immediata, terminatur quaestio et est satisfactum quaerenti quia illa est ultima in responsione secundum Commentatorem, ergo sufficit ad quaestionem de causa cuiuslibet rei respondere: Quia Deus vult. Sed hoc est falsum, ergo etc.

Respondeo: Dicit Commentator super 11. Metaphysicae quod scientia primi non est universalis vel particularis sive remota sive propinqua, et sicut dicitur de scientia, ita dici potest de voluntate quia voluntas Dei non est causa universalis vel particularis sive remota vel propinqua proprie loquendo, sed habet illud quod est nobilitatis in utraque. Causa universalis potest in multos effectus et varios, sed non sufficit ad productionem effectus particularis et determinati, sed sua influentia terminatur per agens particulare, sicut influentia solis terminatur ad

10–1 commisceatur: commiscetur FT 12 tale *om.* T 13–4 Sed . . . effectus[1] *mg.* T
24 Dicit Commentator: dicendum secundum Commentatorem T 32–3 Similiter . . . sed

10 Liber de causis, pr. 19 (ed. cit. 181).
11 Ibid. (181s).
13–4 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 45, q. 2, a. 2, qca. 2.
19 Aristot., Phys. 2, c. 8 (198b12–5); c. 7 (198a14–7).
22 Averroes, In Phys. Arist. 2, t. 68 (ed. cit. 73rb F).
24 Averroes, In Met. 12, t. 51 (337ra B).
24–46 John Peckham, In Sent. 1, d. 45, q. 4, resp. (122ra–b).

hunc particularem effectum per rationem seminalem in materia. Primum est perfectionis, secundum imperfectionis. Similiter causa particularis potest in particularem et determinatum effectum et hoc est perfectionis, sed non potest in multos et hoc est imperfectionis. Voluntas autem divina per modum causae universalis potest in multos effectus, ad modum particularis potest in aliquem determinatum. Est ergo causa proxima et immediata ratione eius quod habet commune cum causa particulari. Notandum tamen quod in aliquibus effectibus agit cum operatione causarum secundarum, non tamen propter indigentiam sed potius propter suae bonitatis communicationem, in aliquibus autem agit sicut tota causa, sicut in effectibus supernaturalibus.

Ad primum argumentum ad veram partem quia sophisticum est, dicendum quod cognitio rerum est duobus modis, quaedam aeterna, quaedam acquisita. Cognitio rerum quae est acquisita non est certa nisi cognoscantur omnes causae mediatae et immediatae, propinquae et remotae, sicut dicit Philosophus libro 1. Physicorum in principio. Cognitio vero aeterna est certa sine istis causis quia non cognoscit res per suas causas, sed cum suis causis.

Ad primum argumentum ad partem falsam dicendum sicut in scripto. Vel aliter dicendum quod illud est verum de causa naturali quae quia non est domina sui actus in praesentia sui obiecti non potest cohibere se quin agat, sed non est verum de causa agente quae est a proposito. Non enim posita tali causa ponitur effectus quia cum sit domina sui actus in praesentia sui obiecti potest se cohibere, non enim agit nisi quando vult.

Ad secundum quod obicitur quod unius effectus non sunt plures causae proximae et immediatae, dicendum quod verum est de causis eiusdem generis et non aliter. Vel dicendum quod si illud habet veritatem in causis creatis, non tamen in Deo qui est causa increata. Unde si in causis inferioribus quando plures concurrunt ad unum effectum, virtus causae remotae posset attingere usque ad intimitatem effectus sicut virtus causae propinquae, omnes aliae causae dicerentur propinquae et immediatae, et quia causa prima quae est divina voluntas attingit simpliciter usque ad intimitatem et radicem effectus sicut causa propinqua, ideo compatitur secum aliam causam propinquam et immediatam, et tamen illa causa dicitur propinqua et immediata.

Ad ultimum dicendum quod illud est verum de illa causa immediata quae est causa particularis, non autem de illa quae quamvis sit immediata, tamen est universalis. Praeterea dictum Commentatoris intelligitur praesupposita cognitione

---

mg. B 32–5 Similiter . . . universalis *mg.* T 43 Cognitio . . . acquisita: acquisita *mg.* T 47 ad^2: illam *add.* B, aliam *add.* F // falsam *om.* B, quae falsa est F 56 qui: quae T 62 causa *om.* T 64 causa *om.* T

---

45 Aristot., Phys. 1, c. 1 (184a10–6).

aliarum causarum, sicut ad scire sanitatem Sortis non sufficit respondere de adaequatione humorum, sed oportet scire unde causetur humorum adaequatio. Ergo oportet ad determinationem quaestionis quod respondeatur de omnibus causis mediatis et immediatis, licet immediata sit ultima in responsione.

Quaestio 6

Utrum voluntas divina convenienter dividatur in voluntatem beneplaciti et voluntatem signi

Utrum voluntas divina convenienter dividatur in voluntatem beneplaciti et voluntatem signi.

Videtur quod non quia si praecepta et prohibitiones sunt signa divinae voluntatis, aut naturalia aut voluntaria. Non naturalia quia praecepta et prohibitiones non sunt a natura, nec voluntaria quia signa voluntaria sunt ab institutione. Sed Deus non instituit quod praecepta sua et prohibitiones sint signa, ergo etc.

Contra: Nos videmus quod praeceptum hominis in testamento suo est signum voluntatis suae, ergo a simili videtur de praeceptis et prohibitionibus.

Respondeo: Dicendum quod voluntas divina convenienter dividitur in voluntatem beneplaciti et in voluntatem signi. De primo membro certum est, de secundo vero membro, scilicet quod signa divinae voluntatis possint dici divina voluntas, dicit Augustinus, De civitate libro 18, c. 48, „Omnia" inquit „significantia videntur quodam modo earum rerum quas significant sustinere personas sicut dictum est ab apostolo ‚Petra autem erat Christus' quoniam petra de qua dictum est hoc significat utique Christum." Unde etiam ex communi usu loquendi imago Petri dicitur Petrus, et iste tropus loquendi dicitur metonymia et in rhetorica iste color dicitur denominatio, quando aliquid scilicet denominatur a re sibi propinqua et finitiva sicut inventum denominatur ab inventore et effectus ab efficiente.

Ad argumentum in oppositum dicendum quod sunt signa naturalia. Et quod tu obicis quod praeceptum, consilium et prohibitio et huiusmodi non sunt a natura, dicendum quod haec possunt considerari dupliciter, vel secundum id quod sunt et sic sunt voluntaria, vel inquantum signa sunt et sic sunt naturalia quia naturalia signa. Unde dicit Augustinus, 1. Confessionum, quod omnis motus et nutus sunt signa naturalia omnium hominum. Exemplum est de nutrice quae

---

10 naturalia[2]: voluntaria T 12 sint: sunt BF 13–4 Contra . . . prohibitionibus *mg.* BT 16 est: quod in deo est voluntas quae deus est *add.* BF, *add. et exp.* T 23 denominatio: denominatus T 32 frustum: frustrum T

9–12 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 45, q. 5 (122rb).
18 Augustinus, De civ. Dei 18, c. 48 (PL 41,611).
20 1 Cor 10,4.
30 Augustinus, Conf. 1, c. 8, n. 13 (PL 32,667).

ostendit puero frustum panis et dicit ei „Panis, panis." Puer, quando advertit, statim naturaliter percipit per ingeniationem ipsius vocis et nutum corporalem quem ostendit quod talis vox est significativa talis rei. Similiter praecepta sunt quaedam signa naturalia in mente praecipientis et in aure audientis.

Quaestio 7
Utrum signa divinae voluntatis sint plura vel pauciora quam quinque

Utrum signa divinae voluntatis quae sunt quinque secundum Magistrum quae hoc versu continentur: Praecipit et prohibet, permittit, consulit, implet. Impletio hic accipitur pro operatione. Utrum, inquam, debeant poni plura vel pauciora.

Videtur quod plura: Philosophus, 2. Ethicorum c. 5: „Malum est infiniti, bonum vero finiti", ergo malum divisionis pluris est quam bonum. Sed assignantur tria signa divinae voluntatis respectu boni, ergo plura debent assignari respectu mali, ergo sunt plura quam quinque.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Hugo in Sententiis suis non ponit nisi quattuor signa. Non ponit consilium, sed illud comprehendit sub praecepto et sumit sufficientiam illorum quattuor signorum sic quia signum divinae voluntatis aut attenditur generaliter quantum ad omnes res et tunc respectu boni et sic est impletio, aut respectu mali et sic est permissio, aut attenditur respectu creaturae rationalis specialiter et sic aut respectu boni et sic est praeceptum, aut respectu mali et sic est prohibitio. Aliter sumitur a magistris horum quinque signorum sufficientia quia voluntas signi dicitur illud quo voluntas Dei nobis manifestatur, voluntas autem Dei dupliciter habet manifestari sicut et voluntas hominis, scilicet verbo et facto. Facto dupliciter, directe ut facto proprio, indirecte ut facto alieno. Primum est impletio. In hoc enim quod Deus implet seu facit nobis aliquod opus ostendit nobis se velle illud. Secundum dicitur permissio. In hoc enim quod videt aliquid fieri ab aliquo et illud non prohibet cum possit ostendit quodammodo se velle illud et utrumque istorum est prout res est in fieri. Verbo autem manifestat se dupliciter, vel verbo approbante et hoc ut necessarium et sic est praeceptum, vel ut utile et sic consilium, vel verbo reprobante et sic est prohibitio et ista tria signa sumuntur respectu rei fiendae.

Ad argumentum dicendum quod bonum et malum dupliciter possunt considerari, vel in se et sic malum pluris divisionis, vel per comparationem ad voluntatem et sic est e converso et hoc quia bonum est ibi per positionem, malum autem per privationem.

---

19 et[1] . . . mali *mg. (ill.)* T

---

5 Petrus Lomb., Sent. 1, d. 45, c. 6, 1. (ed. cit. 310).
9 Aristot., Eth. Nic. 2, c. 5 (1106b29s).
14 Hugo a St.o Victore, Sent. 1, p. 4, c. 3 et 4 (PL 176,235) et c. 9 (PL 176,237).

DISTINCTIO 46

Quaestio 1
Utrum Deus velit omnes homines salvos fieri voluntate beneplaciti

Utrum Deus velit omnes homines salvos fieri voluntate beneplaciti.

Videtur quod sic: Nullus potest salvari nisi quem Deus vult. Ergo si Deus non vult omnes salvos fieri, non possunt omnes salvi fieri. Sed ei qui non potest non debet imputari si non salvatur, quod est inconveniens et falsum, ergo illud ex quo sequitur.

Contra: Illi quos Deus vult salvari voluntate beneplaciti sunt omnes electi. Sed „multi sunt vocati, pauci vero electi" Mat 22, ergo etc. Si tu dicas quod vult omnes salvari voluntate condicionata, non absoluta, contra: Talis voluntas est imperfecta. Sed nullum tale cadit in eo, ergo etc.

Respondeo sicut in Enchiridion distinguit Augustinus vel sicut distinguit Damascenus, c. 43, quae omnia habentur in scripto.

Ad argumentum ad primam partem dicendum quod hoc verbum ‚vult' potest copulare voluntatem antecedentem et sic sumitur in maiori, vel voluntatem consequentem et sic sumitur in minori et ideo non sequitur conclusio propter variationem medii.

Ad argumentum ad secundam partem dicendum quod vult omnes homines salvos fieri voluntate condicionata. Ad illud quod obicis dicendum quod illa imperfectio non cadit a parte Dei sed a parte voliti eo quod illud volitum non est dignum ut sit volitum nisi sub condicione.

---

12 Illi: illos BT 13 multi *corr.*, multo *codd.*

---

8 Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 46, q. 1, a. 1.
13 Mt 22,14.
16 Augustinus, Ench. c. 97 (PL 40,277).
17 Johannes Dam., De fide Orth. c. 43, n. 11 (ed. cit. 160).

Quaestio 2
Utrum Deus velit mala fieri

Utrum Deus velit mala fieri.

Videtur quod sic: Damascenus libro 3, c. 23: „Illud solum est impossibile quod Deus non vult" et Anselmus, libro 2. Cur Deus homo c. 17: „Nihil est necessarium aut impossibile nisi quia ipse ita vult." Sed multa mala possibile est fieri, ergo Deus vult illa fieri.

Item 11. Moralium, super illud Iob: „Abundant tabernacula perdonum" etc., „Omnipotens Deus quod iuste fieri prohibet iustum est ut fieri sinat." Sed si iuste sinit, vult, ergo etc.

Respondeo: Dicendum secundum opinionem Hugonis, De sacramentis, et etiam in Sententiis suis, quod licet Deus non vult malum, tamen vult mala fieri quia mala fieri est bonum. Istam autem opinionem reprobat Magister in littera et pauci tenent eam. Unde modo tenetur communiter quod Deus non vult mala nec mala fieri.

Ad auctoritatem Damasceni dicendum quod truncate adducitur quia Damascenus dicit quod impossibile est quod Deus non vult nec permittit et hoc est verum, et ad illud quod obicitur de Anselmo dicendum quod non velle sumitur dupliciter, vel negative vel privative. Si privative idem est non velle quod velle non secundum quamdam Glossam Rom 7, et sic verum est dictum Anselmi. Unde sensus est: Nihil est impossibile nisi quod ipse vult sive impossibile est quod ipse vult, id est impossibile est illud quod ipse vult non esse vel non fieri. Unde est ibi voluntas negationis, non negatio voluntatis. Si autem non velle sumatur negative, tunc est negatio voluntatis, non voluntas negationis et sic non intelligit Anselmus quia multa possibilia sunt fieri ad quorum esse vel fieri non est eius voluntas.

Ad illud Gregorii dicendum quod iustum dicitur duobus modis, vel secundum se vel in ordine. Iustum secundum se est volitum a Deo simpliciter et hoc non est

---

6 23: 33,23 T 8 impossibile . . . mala *mg.* T // nisi . . . possibile *mg.* B 32 quid: aliquid (?) T

---

6 Johannes Dam., De fide Orth. c. 68, n. 2 (ed. cit. 269).
7 Anselmus, Cur Deus homo 2, c. 17 (ed. cit. 122).
10 Iob 12,6.
Gregorius Mag., Mor. 11, c. 2, n. 3 (PL 75,955 B).
13 Hugo a St.o Victore, De sacr. 1, p. 4, c. 13 (PL 176,239). Sent. t. 1, c. 12 (PL 176,64 C).
22 Glossa ord. in Rom 7, v. 18 (PL 114,493).

nisi bonum, iustum autem in ordine potest esse malum et hoc non est volitum a Deo simpliciter, sed secundum quid sive per accidens, unde malum ordinatum non inquantum malum, sed inquantum ordinatum est volitum a Deo.

Quaestio 3
Utrum mala fieri sit bonum

Utrum mala fieri sit bonum.

Videtur quod sic: Boethius, 4. De consolatione: „Sola divina vis est cui mala quaeque bona sunt." Sed tale est unumquodque quale est bene se habenti, ergo etc.

Item unum oppositum non est causa sui oppositi. Sed mala fieri sicut Christum occidi est causa boni, scilicet nostrae redemptionis, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Opinio Hugonis fuit quod malum fieri et malum esse est bonum, non tamen malum est bonum quia secundum ipsum Deus vult mala fieri et mala esse, non tamen vult mala. Alii dicunt quod sicut malum non est bonum ita nec malum fieri vel malum esse est bonum, et quod dicit Hugo quod mala fieri est causa boni dicendum quod non est causa per se, sed tantum per accidens. Ad cuius evidentiam notandum quod quaedam dicitur causa per accidens eo quod nihil operatur ad effectum ut albedo vel musica aedificatoris quae nihil operatur ad aedificationem, quaedam vero dicitur causa per accidens eo quod non attingit effectum secundum intentionem, licet attingat eum secundum operationem ut casus et fortuna sicut patet de fodiente sepulcrum qui casu invenit thesaurum. Fossio enim illa sepulcri quae est causa inventionis thesauri effectum illum attingit secundum operationem, non secundum intentionem operationis, non enim intendit hoc in fodiendo. Quaedam est causa per accidens eo quod effectum non attingit secundum operationem nec secundum intentionem, sed attingit aliquid annexum effectui sicut patet in tyrannis qui trucidaverunt martyres. Per mortem suam transierunt ad coronam gloriae. Trucidatio enim illa nec secundum operationem nec secundum intentionem trucidantium attingebat martyrum glorificationem, sed tantum aliquid annexum illi gloriosae coronationi, scilicet interfectionem corporalem, et talis causa per accidens dicitur proprie occasio et talis causa per accidens potest esse malum respectu boni, nec sequitur quod talis

---

13–4 quia . . . bonum *mg.* BT 21 fodiente sepulcrum: foditate sepulturae T 23–5 secundum[1] . . . attingit[1] *mg.* T 23–5 operationis . . . intentionem *mg.* B 37 aliquis: aliquid T 38 Quando: quoniam T

---

6 Boethius, De cons. 4, pr. 6 (PL 63,820 A).
9 Cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 46, q. 2, a. 1.
12 Hugo a St.o Victore, De sacr. 1, p. 4, c. 13 (PL 176,239).
12–34 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 46, p. 2, q. 2, resp. (87ra).

causa boni sit bona, immo unum oppositum potest esse causa alterius isto modo sicut patet de frigore quod quidem per se corrumpit calorem, tamen per accidens est causa caloris restringendo poros.

Ad primum dicendum quod tale est unumquodque quale est quantum ad iudicium bene se habentis, sed non quale est quantum ad potentiam bene se habentis. Unde si aliquis bene videt et iudicat hoc corpus esse album, bene sequitur: ergo est album. Quando dicit Boethius quod sola vis divina est cui mala quaeque sunt bona, non intelligitur quantum ad iudicium quod Deus non iudicat mala esse bona, sed quantum ad eius potentiam per quam de malis omnibus potest bona elicere et ideo sequitur ex hoc quod mala fieri sit bonum.

Ad ultimum dicendum quod licet oppositum non sit causa sui oppositi per se, potest tamen per accidens esse causa eius.

Quaestio 4
Utrum malum sit ordinabile

Utrum malum sit ordinabile.

Videtur quod sic: Super ultimum versum istius Psalmi: „Domine Deus in te speravi" dicit Glossa: „Deus non facit sed ordinat universa mala." Sed Deus non ordinat nisi quod est ordinabile, ergo etc.

Contra: Augustinus, De natura boni: „Malum est privatio modi, speciei et ordinis." Sed quod ordinem privat non est ordinabile, ergo etc.

Item ordo praesupponit esse. Sed malum nihil est secundum Augustinum, Homilia 1. Super Iohannem, „et nihil fiunt homines cum peccant", ergo etc.

Item si est ordinabile, aut ordine partium aut ordine ad finem. Non ordine partium quia nullius est pars, nec ordine ad finem quia omne tale est bonum.

Respondeo: Dicendum quod malum potest accipi dupliciter, vel abstractive et sic malum dicitur privatio sola quae est ipsa deformitas, vel concretive et sic malum dicitur ipsa mala voluntas vel malus homo vel mala anima et huiusmodi. Praeterea sicut sanum potest dici tripliciter, subiective sicut animal, dispositive sicut medicina et ostensive sive significative sicut urina, eodem modo potest ordinabile dici tripliciter, subiective, ostensive et dispositive. Si ergo accipiamus malum concretive et ordinabile subiective, sic malum est ordinabile sicut anima mala et voluntas mala et huiusmodi, si autem accipiamus malum abstractive et ordinabile dispositive, sic adhuc est malum ordinabile. Sed tamen nota secundum Augustinum, 6. Musicae, quod aliud est tenere ordinem, id est facere quod debet, et aliud teneri ordine, id est pati quod debet. Licet ergo malum abstractive acceptum non disponat ad ordinem secundum quod est tenere ordinem, disponit tamen ad ordinem secundum quod est teneri ordine. Si autem accipiamus malum utroque modo, id est sive abstractive sive concretive et ordinabile ostensive, sic est adhuc ordinabile quia secundum Augustinum, Enchiridion c. 6, malum suo loco positum et bene ordinatum evidentius commendat bonum.

---

19 potest *om.* T 20 dici: dicitur T 32 qui: quem BT 38 et: hoc *add.* T 39 *tr.* dicit Commentator T 40 non[1] *corr., om. codd.* (*cf.* Averroes)

---

6 Ps 7,2.
7 Petrus Lomb., Comm. in Ps. 7, v. 18 (PL 191,119 D).
9 Augustinus, De natura boni c. 4 (PL 42,553).
12 Augustinus, In Ioannis Ev. tr. 1, c. 1, n. 13 (PL 35,1385).
13–4 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 46, p. 3, q. 1 (87vb).
24 Augustinus, De musica 6, c. 14 (PL 32,1187).
29 Augustinus, Ench. c. 11 (PL 40,236).

Ad primum dicendum quod illud Augustini intelligitur de malo abstractive quod quidem etsi privat ordinem qui debet teneri, disponit tamen ad ordinem quo teneatur.

Ad secundum dicendum secundum Commentatorem, Super 5. Physicorum et super 11. Metaphysicae, quod non ens potest dici tribus modis, uno modo quod nullo modo est nec in re nec in imaginatione, et quod est non ens hoc modo non potest ordinari, alio modo dicitur non ens privatio formae in materia et quod hoc modo est non ens potest aliquo modo ordinari, quia licet non sit ens in recto, est tamen in obliquo quia est entis. Unde Commentator dicit, Super 4. Metaphysicae, quod privationes entis dicuntur (non) ens et tale non ens est malum et ideo ordinari potest. Tertio modo dicitur non ens ens tantum in potentia, sed de hoc nihil ad praesens.

Ad ultimum dicendum quod malum acceptum concretive, scilicet pro re mala, est ordinabile subiective et ordine partium et ordine ad finem, ordine, inquam, quo teneatur; abstractive similiter sumptum est ordinabile utroque ordine, sed dispositive et non subiective.

---

34 Averroes, In Phys. Arist. 5, t. 8 (ed. cit. 212va HI).
35 Averroes, In Met. 12, t. 11 (ed. cit. 297rb DE).
40 Averroes, In Met. 4, t. 6 (ed. cit. 71va G).

DISTINCTIO 47

Quaestio 1
Utrum voluntas beneplaciti possit impediri

Utrum voluntas beneplaciti possit impediri.

Videtur quod non quia Philosophus, 5. Metaphysicae et Commentator ibidem dicunt quod illud quod voluntatem impedit contristat. Sed Deum nihil contristat, ergo etc.

Contra: Causa cuius effectus evenit contingenter potest impediri quia talia possunt non evenire. Sed voluntas Dei est eorum quae contingenter eveniunt, ergo etc.

Item ponatur quod Deus velit voluntate beneplaciti me velle aliquid. Aut possum contrarie velle aut non. Si sic habeo propositum, si non, ergo voluntas mea est artata.

Respondeo: Dicendum secundum Damascenum c. 42 quod voluntas beneplaciti dicitur antecedens qua vult aliquid quantum in se est esse et consequens qua vult aliquid absolute. Neutra potest impediri, sed non quaelibet semper impletur, sed tantum consequens. Antecedens enim non est respectu effectus absolute sicut consequens. Unde voluntas semper et de necessitate impletur, necessitate, dico, consequentiae et non consequentis, antecedens vero voluntas non semper impletur quia Deus vult voluntate antecedente Antichristum salvare, non tamen salvabitur, nec tamen dicitur propter hoc voluntas eius cassari quia quod vult voluntate antecedente vult sub condicione, si velit salvari, et ideo si non impletur deficiente condicione non dicitur cassari, sed tunc cassaretur si stante condicione non eveniret volitum. Exemplum est ad hoc: Ego volo aliquid utpote visitare parentes meos si guardianus meus voluerit. Stante autem ista condicione, si guardianus meus velit, si non visito parentes meos, cassatur voluntas mea. Sed si talis condicio non stat et volitum meum non eveniat, non est cassata voluntas mea quia hoc nolebam nisi sub tali condicione. Sic autem est in proposito.

Ad primum dicunt quidam quod hoc verum est quando effectus evenit contingenter et secundum se et in comparatione ad suam causam, comparatus tamen

---

18 esse *om.* F, *tr. p.* aliquid *mg.* B 19 qua: quia T 27 est *om.* T 46 modo . . . aeterno²: potest modo *mg.* T 51 eius²: magis *add.* T

---

8 Aristot., Met. 5, c. 5 (1015a28).
Averroes, In Met. 5, t. 6 (ed. cit. 109va G).
17 Johannes Dam., De fide Orth. c. 43, 10 (ed. cit. 160).

ad voluntatem divinam habet effectus necessitatem condicionatam, non absolutam licet in se contingens, et ideo impediri non potest eius causa. Istud autem videtur sapere opinionem Boethii de praescientia qui videtur dicere quod res futurae sunt in se contingentes, in comparatione tamen ad divinam praescientiam sunt necessariae. Alii dicunt aliter et melius quod prima propositio est falsa quia contingentia effectus potest esse aliunde quam ex impedimento causae, scilicet ex contingentia causae. Sed nota quod contingentia causae potest esse ab extrinseco vel ab intrinseco. Si autem sit ab extrinseco, tunc potest impediri, sed hoc modo voluntas divina non est causa contingens, sed est contingens contingentia quae est ab intrinseco, et ideo non sequitur quod possit impediri. Intelligenda tamen sane est haec contingentia intrinseca quia non dicitur contingens ideo quod prius velit unum et postea oppositum, sed quia quod voluit ab aeterno modo potest ab aeterno non voluisse. Si autem obiciatur ulterius: Ponatur quod Deus velit hoc et illud non eveniat, dicendum quod si non evenit, quod Deus ab aeterno non voluit.

Ad ultimum dicunt quidam quod si Deus vult me velle aliquid quod ego non possum velle oppositum, nec propter hoc aufertur libertas voluntatis quia hoc non est propter eius artationem, sed magis propter eius mutationem. Si enim non cogitur quando ab exteriori volito, id est a re desiderabili immutatur, sic nec quando ab intrinseco vel a superiori. Alii dicunt quod possum aliud velle, nec tamen divina voluntas potest impediri propter hoc quod si contingit me aliud velle, numquam Deus voluit me velle illud.

Quaestio 2
Utrum possit fieri contra voluntatem signi

Utrum possit fieri contra voluntatem signi.

Quod non videtur quia inter omnia alia signa voluntatis divinae illud quod minus participat rationem signi est permissio. Sed non potest fieri contra permissionem sicut dicit Magister in littera, ergo multo minus potest fieri contra aliquod aliorum. Minor etiam probatur per Augustinum, De civitate libro 2, c. 1: „Sicut nullus hominum agit recte nisi divino adiuvetur auxilio, sic nullus daemonum aut hominum agit inique nisi divino eodemque iustissimo iudicio permittatur."

Contra: Super illud Psalmi: „Eduxit eum cum argento et auro" Glossa: „Idem fuit praeceptum et permissum, scilicet asportatio vasorum", sed contra praeceptum potest fieri, ergo et contra permissionem.

Respondeo sicut in scripto, scilicet quod contra prohibitionem, praeceptum et consilium potest fieri quia sunt respectu futuri faciendi vel non faciendi, sed contra impletionem et permissionem non potest quia sunt respectu praesentis, et quod praesens est dum praesens est necesse est esse.

Ad primum ad primam partem dicendum quod maior vel minor significatio sive expressio voluntatis divinae non est causa quare possit vel non possit fieri contra voluntatem signi, sed praesentialitas vel futuritio.

Ad argumentum ad alteram partem quod scilicet possit contra permissionem, dicendum quod licet praeceptum et permissio fuerunt circa idem in asportatione vasorum, non tamen respectu eiusdem quia in asportatione illa duo fuerunt, scilicet ipse actus et hoc fuit in praecepto, sed qualitas actus in permissione, et ideo quia non fuerunt respectu eiusdem, non sequitur quod si potuit fieri contra unum, quod potuit fieri contra reliquum.

---

9 Augustinus, De civ. Dei 20, c. 1, n. 2 (PL 41,659).

13 Ps 104,37.

Petrus Lomb., Comm. in Ps. 104, v. 36 (PL 191,955 C).

13–5 Cf. John Peckham, In Sent. 1, d. 47, q. 2 (124va–b).

Quaestio 3
Utrum malum quod fit contra voluntatem Dei obsequatur eiusdem voluntati

Utrum malum quod fit contra voluntatem Dei obsequatur eiusdem voluntati.

Videtur quod non quia in Deo non possunt esse contrariae voluntates, ergo quod fit contra voluntatem non obsequitur voluntati eiusdem, alioquin sequeretur quod in eo essent contrariae voluntates.

Item quod deservit voluntati alicuius placet, quod autem fit contra displicet. Sed nihil idem Deo placet et displicet, ergo etc.

Item meritorium et laudabile est obsequi divinae voluntati. Sed nihil quod fit contra voluntatem Dei est meritorium et laudabile, ergo etc.

Contra: Moralium 6, super illud Iob: „Comprehendit sapientes in astucia sua“: „Dei voluntatem peragunt dum hanc vitare contendunt atque omnipotentis consilio dum resistere nituntur obsequuntur.“

Item ad perfectionem voluntatis pertinet ut nihil contra eam fiat quod ei non deserviat. Sed voluntas Dei est perfectissima, ergo etc.

Respondeo: Dicendum quod obsequi voluntati divinae est dupliciter, vel ex intentione facientis contra eam vel ex sapientia et potentia et ordinatione praesidentis. Primo modo non obsequuntur voluntati divinae facientes contra eam, sed secundo modo. Exemplum Gregorii est de venditione Ioseph quem Deus exaltare voluit super omnes fratres suos et hoc ostendit ei per somnium, Gen. 37. Fratres vero eius volentes impedire exaltationem eius vendiderunt eum et haec venditio fuit causa suae exaltationis. Fratres ergo vendentes ex intentione faciebant contra voluntatem Dei de exaltatione Ioseph, sed ex sapientia et potentia Dei per illam venditionem ei deserviebant quia per hoc sublimatus fuit.

Ad primum dicendum quod si in Deo non sunt contrariae voluntates, sunt tamen diversae, non in se, sed respectu volitorum, et quod est contra unam deservit alteri. Verbi gratia: Voluit Deus quod nihil maliciose fieret contra Ioseph et voluit exaltare eum et quod factum est contra primam voluntatem deservit secundae et quod fuit contra secundam ex intentione facientis fuit pro ea ex sapientia et potentia praesidentis.

---

15 vitare: immutare F, imitare T 20–1 vel . . . eam *mg.* T 21 Primo . . . eam *mg.* B
23 ei: dei T // somnium: somnum T 27 *tr.* fuit sublimatus *(corr.)* T 30 alteri: alterae T

---

14 Iob 5,13.
Gregorius Mag., Mor. 6, c. 18, n. 28 (PL 75,745 B).
24 Gen 37,6–10.28.

Ad secundum dicendum quod impossibile est quod unum et idem et secundum idem placeat et displiceat Deo. Sed quod displicet una ratione potest placere alia ratione. Unde venditio actio ipsius Ioseph displicuit, venditio autem passio placuit. Similiter crucifixio actio Christi displicuit, crucifixio vero passio placuit, et tamen venditio actio et venditio passio sunt idem secundum subiectum, differentes autem ratione et similiter crucifixio actio et crucifixio passio.

Ad ultimum dicendum quod obsequi divinae voluntati ex intentione facientis est meritorium et laudabile, aliter non.

Quaestio 4
Utrum Deus debeat mala permittere

Utrum Deus debeat mala permittere.

Sume rationes ad utramque partem de scripto.

Respondeo: Dicendum quod sic, et ratio huius est quia dicit Augustinus in Enchiridion c. 18 quod gloriosius et laudabilius est ex malis permissis bona elicere quam non permittere mala fieri, et quia gloriosius est, est Deo tribuendum. Ideo Deus debet permittere mala fieri.

---

8 Augustinus, Ench. c. 27 (PL 40,245).

Quaestio 5
Utrum Deus possit mala praecipere

Utrum Deus possit mala praecipere.

Videtur quod sic: Osea 1: „Accipe tibi uxorem fornicariam." Si tu dicas quod non praecipit ei ut eam cognosceret actu fornicario sed quod accipiat eam in uxorem quae prius fuerat fornicaria et cognosceret eam ut sponsam, contra: Bernardus, De praecepto et dispensatione, dicit contrarium. Praeterea statim subiungitur: „Et fac filios fornicationis." Sed si facta esset uxor, non fuissent filii fornicationis, ergo etc.

Item Deus est super omnem legem, ergo contra omne praeceptum legis potest dispensare et contrarium praecipere.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Dicendum quod cum sint septem circumstantiae quae possunt esse in peccato, scilicet quid, quis, ubi, quibus auxiliis, quomodo, quando, quotiens, inter istas sunt duae principales, scilicet finis et obiectum secundum Philosophum, 3. Ethicorum et Commentatorem ibidem. Unde illa quae sunt deordinata penes obiectum et finem sunt mala secundum se, illa vero quae sunt deordinata penes alias circumstantias sunt mala in se. Mala primo modo dicta non potest Deus praecipere, sed mala secundo modo dicta bene potest. Aliter dicunt alii secundum communiorem modum et secundum Commentatorem, Super 11. Metaphysicae, quod est duplex bonitas in rebus, una ex ordinatione partium ad finem, alia ex ordine partium inter se, sicut ponit exemplum in exercitu et duce quia in exercitu est duplex ordo, scilicet exercitus ad ducem et eorum quae sunt in exercitu ad se invicem, et sic est duplex ordo in universo et similiter duplex bonitas. Bonitas autem quae est in rebus ex ordine ad suum finem est essentialis, illa vero quae est in rebus ex ordine ad se invicem est secundaria et dependet a prima. Est autem similiter per oppositum duplex malitia, una ex deordinatione a fine ultimo et haec nullam secum patitur bonitatem et ideo quod habet hanc malitiam non potest Deus praecipere. Sicut enim ipse non potest facere quin sit

---

9 dispensatione: dispositione B, *ill.* T 23–4 in . . . partium *mg.* BT 23 ordinatione: ordine F, *ill.* (*forte* ordinatione) T 53 potuit: potuisset T

---

6 Os 1,2.
9 Bernardus Clar., De praecepto et dispensatione, c. 3 (PL 182,864 C).
18 Aristot., Eth. Nic. 3, c. 7 (1113b3–6).
Averroes, In Eth. Nic. 3, c. 5 (ed. cit. 37ra).
23 Averroes, In Met. 12, t. 52 (ed. cit. 337vb KL).

finis omnium, ita non potest praecipere quod creatura ab ipso deordinetur. Secunda autem malitia est ex deordinatione rerum inter se et quod habet talem malitiam potest Deus praecipere quia destructo tali ordine adhuc potest remanere ordo rerum ad suum finem ultimum, sed non e converso. Si autem sit malum aliquod includens utramque deordinationem sicut furari rem alterius ex cupidine vel cognoscere non suam ex libidine, potest Deus praecipere ratione unius, sed non potest ratione alterius. Mala ergo quae deordinant a fine sunt mala secundum se, sed mala quae deordinant rem a re sunt mala in se et possunt benefieri ex aliqua circumstantia.

Ad illud Oseae dicendum quod Augustinus, Contra Faustum, et Hieronymus in Glossa dicunt expresse quod Deus non praecepit fornicationem, sed accipere eam quae erat fornicaria in legitimam uxorem. Et quod to obicis de hoc quod dicitur prophetae: „Fac filios fornicationis" dicendum quod pro tanto dicuntur filii fornicationis quia consuetudo est quod opprobrium matris redundat in filios. Si autem quis velit tenere opinionem Bernardi dicendum quod hoc Deus potuit praecipere quia non erat malum secundum se, sed in se tantum, et ideo ex aliqua circumstantia potuit benefieri. Sed videtur quod ex hoc discordant inter se isti sancti, et ideo nota quod sancti frequenter dicunt non quid fuerit, sed quid potuit esse, et ideo non discordant ut a quibusdam minus intelligentibus videntur discordare. Beatus ergo Augustinus et beatus Hieronymus non intendunt dicere quod ita fuerit sicut ipse dicit, sed quod ita potuit esse et hoc verum est, potuit enim sic esse vel sic.

Ad aliud dicendum quod etsi Deus possit facere et praecipere contra omnem legem temporalem et humanam, non tamen potest contra leges aeternas sicut nec contra se nec etiam potest facere contra leges temporales vel praecipere quae ita concordant legibus aeternis quod contrarium necessario discordat a legibus aeternis.

---

41 Augustinus, Contra Faustum 22, c. 80 (PL 42,453).
42 Hieronymus, Comm. in Os 1, c. 1, v. 2 (PL 25,823 A).

DISTINCTIO 48

Quaestio 1
Utrum conformitas nostrae voluntatis ad voluntatem divinam sit causa iustitiae in nobis

Utrum conformitas nostrae voluntatis ad voluntatem divinam sit causa iustitiae in nobis.

Videtur quod sic: Super illud Psalmorum „Rectos decet collaudatio." „Recti sunt qui dirigunt voluntatem suam secundum voluntatem Dei quae recta est", ergo etc.

Item intellectus creatus non potest conformari divino quin sit rectus, ergo nec voluntas creata voluntati divinae quin sit recta. Sed iustitia est rectitudo voluntatis, ergo etc.

Contra: Conformitas consistit in volendo idem. Sed non omnis voluntas quae vult idem quod Deus secundum Augustinum est iusta, in Enchiridion c. 1, ergo etc.

Item divina voluntas iusta est et beata. Sed voluntas humana non est beata propter conformitatem ad divinam voluntatem, ergo similiter nec iusta.

Respondeo: Conformari divinae voluntati potest esse duobus modis, vel in volito vel in modo volendi. In volito conformatur voluntas humana voluntati divinae quando vult quod Deus vult, et potest esse dupliciter, vel per se vel per accidens. Per se quando vult idem quod Deus vult quia scit illud Deum velle, per accidens quando vult illud quod Deus vult non quia scit Deum velle illud, sed aliqua alia ratione. In modo volendi conformatur voluntas creata voluntati divinae quando vult sicut Deus vult eam velle, et hoc potest esse dupliciter, per se vel per accidens. Per se ut velit sicut Deus vult eam velle quia scit quod Deus vult eam sic velle sicut ipse vult eam velle, per accidens ut velit sicut Deus vult eam velle non quia scit quod Deus vult eam sic velle sicut vult eam velle, sed aliqua alia ratione. Conformitas ergo nostrae voluntatis ad voluntatem divinam tam in volito quam in modo volendi, si sit per se, facit ad iustitiam nostrae voluntatis, si autem sit per accidens, talis conformitas non est causa iustitiae in nobis, et

---

23–4 et . . . vult[2] *mg.* BT 33–5 et . . . iustitiae *mg.* BT 34 est[1] *om.* T 40 opinionis *corr.*, oppositionis *codd.* 44 et *om.* T 45 vult *om.* T

---

10 Ps 32,1.
Augustinus, Enarr. in Ps. In Ps. 32,2, n. 2 (PL 36,277).
17 Augustinus, Ench. c. 101 (PL 40,279).

quia sicut dictum est conformari voluntati divinae aliquando est in nobis causa iustitiae, aliquando non, ideo respondendum est ad rationes utriusque partis.

Ad illud de Glossa super Psalmos dicendum quod illa glossa loquitur de conformitate per se, non per accidens.

Ad secundum dicendum quod non est simile de intellectu et voluntate quia rectitudo intellectus consistit in comprehensione rei secundum quod est, unde dicit Philosophus, 6. Ethicorum, quod „rectitudo opinionis est veritas" et quia intellectus divinus comprehendit rem semper secundum quod est, ideo omnis intellectus conformis intellectui divino semper est rectus. Sed rectitudo voluntatis non consistit in volito tantum, sed requiritur ordinatio talis velle in debitum finem et ideo non est voluntas recta quia idem vult quod Deus tantum, sed quia vult eo fine quo volendum est quia tunc est talis conformitas per se, non per accidens.

Ad primum alterius partis dicendum quod quando voluntas mala vult idem quod Deus, est ibi tantum conformitas per accidens.

Ad secundum dicendum quod non est simile de iustitia et beatitudine quia secundum Anselmum, libro De veritate c. 12, iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata et rectitudo voluntatis consistit in conformitate sui ad divinam penes velle secundum quod debet velle, et ideo quando sic ei conformatur semper est iusta. Sed beatitudo secundum Augustinum, 13. De trinitate c. 5, non consistit tantum in volendo bonum, sed in habendo volitum, et ideo voluntas nostra propter sui conformitatem ad divinam non dicitur beata, quamvis dicatur iusta quia non habet volitum suum.

---

40 Aristot., Eth. Nic. 6, c. 10 (1142b11).
50 Anselmus, De veritate c. 12 (ed. cit. 196).
53 Augustinus, De trin. 13, c. 5, n. 8 (PL 42,1020).

Quaestio 2
Utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae in ratione volendi

Utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae in ratione volendi, ut scilicet velimus quaecumque volumus ex caritate.

Videtur quod sic: Deut 16: „Iuste quod iustum est exsequeris", ergo in executione iustitiae requiritur modus. Sed modus exsequendi iuste non est nisi per caritatem, ergo etc.

Item tenemur Deo veraciter oboedire. Sed hoc non potest esse nisi ex voluntate quam Deus acceptat et nullam Deus acceptat nisi quae vult ex caritate, ergo etc.

Item 1 Tim: „Finis praecepti est caritas", ergo omnia praecipiuntur per caritatem, ergo qui non facit illud quod facit ex caritate non implet praeceptum, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Dicendum quod duplici de causa tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinae, vel ad evasionem poenae vel ad praemium coronae. Primo modo non tenemur omnia facere seu velle ex caritate, sed sufficit ex timore, secundo tenemur omnia velle et facere ex caritate quia nulla voluntas vel actio est meritoria coronae gloriae nisi movente et formante caritate.

Ad primum dicendum quod in Deuteronomio praecipitur modus iustitiae quae est in opere exteriori, ne scilicet quod iustum est fiat praeter ordinem iuris, non autem modus iustitiae qui est in actu interiori voluntatis.

Ad secundum dicendum quod tenemur veraciter oboedire ut fictio non sit respectu actus, sed non exigitur caritas in volendo nisi propter praemium vitae aeternae. Quod obicis: Non est oboedientia vera nisi ex voluntate quam Deus acceptat, dicendum quod acceptatio divina potest esse dupliciter, vel ad non perimendum sicut in illo qui honorat parentes ex naturali affectu et sic etiam acceptat Deus voluntatem operantem sine caritate, vel ad praemiandum et sic non acceptat nisi operantem ex caritate. Veritas autem oboedientiae salvatur in utraque acceptatione, licet perfectius et minus perfecte.

Ad ultimum dicendum secundum unum modum respondendi quod verbum

---

8 exsequeris: exequens (vel exequeris *mg.*) BT 28 Quod obicis *om.* B, et quod obicis quod F, quod obicit T 31 *tr.* Deus acceptat T

---

8 Deut 16,20.
14 1 Tim. 1,5.

apostoli non sic est intelligendum, scilicet quod omnia praecepta ordinentur ad caritatem sicut ad finem, sed ille qui habet caritatem implet praecepta legis sicut dicit Apostolus: „Plenitudo legis est dilectio." Si autem vellem sustinere quod omnia praecepta ordinentur ad caritatem sicut videtur velle Augustinus, 17. De civitate, dicendum tunc quod de caritate possumus loqui dupliciter, vel quantum ad habitum vel quantum ad usum sive actum. Primo modo ordinantur omnia ad caritatem quia omnia praecepta sunt ut caritas habeatur, secundo modo non oportet quod plus tenetur homo habere habitum caritatis quam actum. Loquendo etiam primo modo de caritate tenemur omnia facere et velle ex caritate, id est in caritate, hoc est habentes habitum caritatis, sed loquendo secundo, scilicet quantum ad actum seu usum non tenemur omnia velle et facere ex caritate quia habens habitum caritatis potest implere praeceptum absque motu ipsius caritatis. Si autem contendatur caritatem quantum ad usum esse finem praecepti, tunc dicendum quod non oportet coexistere motum caritatis cum actu praecepti. Non enim oportet quod finis et ea quae sunt ad finem sint simul sicut videmus de eo qui vult acquirere sanitatem per extenuationem, non oportet quod extenuationis actus qui ordinatur ad sanitatem sicut ad finem sit simul cum sanitate, et sic est in proposito. Non enim oportet quod usus caritatis simul sit cum actu impletionis praeceptorum quae ordinantur ad ipsam.

---

37 Rm 13,10.

39 Augustinus, De civ. Dei 17 (PL 41,523–560) ad sensum.

Quaestio 3
Utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae in volito

Utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae in volito.

Videtur quod non: Viri sancti quandoque volunt opposita et merentur in hoc sicut patet Acta 22 de Paulo qui volebat ascendere in Ierusalem et de discipulis qui nolebant ut ascenderent. Sed constat quod si voluntas Pauli erat conformis voluntati divinae in volito, quod voluntas discipulorum erat difformis et tamen tam Paulus quam discipuli merebantur, ergo etc.

Item si teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae, cum in indifferentibus non innotescat voluntas divina, volendo aliquod indifferentium determinate committeremus nos discrimen et peccaremus mortaliter, sed hoc est absurdum dicere, ergo etc.

Item Ieremias sciebat voluntatem divinam de destructione Ierusalem et tamen flevit super eam, Thren. 1. Similiter Christus sciebat voluntatem divinam super destructionem eiusdem per Titum et Vespasianum et tamen flevit super eam Luc. 19. Similiter beata virgo scivit voluntatem divinam de morte Christi et tamen flevit et doluit de ea, ergo tam Ieremias quam Christus quam beata virgo nolebant quod sciebant Deum velle. Sed constat quod eorum voluntates Deo placebant, ergo etc. Si dicas quod volebant voluntate absoluta quod Deus volebat, sed aliud volebant condicionali voluntate, contra: Motus condicionalis non est motus in actu, unde de homine qui non est potest dici: „Si currit movetur." Ergo eadem ratione potest dici: Voluntas condicionalis non est voluntas, et si sic, non merebantur. Praeterea constat quod potentia flendi non potest exire in actum nisi per aliquid actuale. Sed voluntas condicionalis non est actu voluntas, ergo cum ipsi fleverunt, videtur quod vellent voluntate absoluta aliud quam vellet Deus.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum de Paulo et discipulis dicendum quod tantum in volitis quae

---

8 Acta: auctorum T 14 discrimen: discrimini BF 40 et *om.* T // dicendum *om.* BF 42–3 dicendum . . . actualis *om.* B, *mg.* T

---

8 Act 21,12.
17 Lam 1.
17–21 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 47, q. 3 (89rb).
19 Lc 19,41–4.

sciuntur esse volita a Deo tenemur conformari voluntati divinae, et quia discipuli ignorabant quid esset volitum a Deo de ascensu Pauli in Ierusalem quomodocumque esset de Paulo, ideo poterant velle quod non ascenderet vel si sciebant super hoc voluntatem divinam, volebant oppositum voluntate condicionali, non absoluta.

Ad secundum similiter patet quod voluntas divina in indifferentibus non est nobis nota.

Ad illud de Christo, virgine et Ieremia dicendum quod volebant quod Deus volebat voluntate absoluta et flebant voluntate condicionali. Et ad illud quod obicitur quod voluntas condicionalis non est voluntas actu, dicendum quod voluntas condicionalis est voluntas actualis aliquo modo. Unde licet aliqui dixerunt quod non exibant in actum flendi per voluntatem condicionalem, sed per actualem considerationem malorum ipsius civitatis, tamen certum est quod sola consideratio non sufficit ad flendum sine aliqua voluntate, et ideo tenendum quod voluntas condicionalis est aliquis actus, non pura potentia sicut cursus condicionatus. Unde voluntas condicionata bene elicit aliquem actum, licet non ultimum, et ideo respectu actus ultimi dicitur condicionata. Verbi gratia: Volo visitare parentes si placet praelato meo. Haec voluntas non elicit ultimum actum, scilicet visitare parentes, sed bene elicit aliquem actum, scilicet petere licentiam, et ideo est aliquid actuale.

Quaestio 4
Utrum sancti vellent passionem Christi

Utrum sancti vellent passionem Christi.

Videtur quod non: Augustinus, De civitate libro 14: „Dolor est dissensus ab his rebus quae nobis nolentibus accidunt." Sed sancti plurimum dolebant dolore compassionis de passione Christi, ergo etc.

Item quilibet tenetur velle liberare innocentem a morte. Sed Christus erat innocentissimus, ergo etc.

Item consentire volentibus malum est malum. Sed qui volebant Christum pati consentiebant Iudaeis malum volentibus, ergo etc.

Contra: Sancti debent velle quod sciunt Deum velle. Sed sancti sciebant Deum velle Christum pati, ergo etc.

Item Petrus nolendo eum pati est appellatus ‚Satanas' Mat 16.

Respondeo: Passionem Christi est dupliciter considerare, absolute inquantum passio est et naturae destructiva et sic habet rationem mali. Sic voluerunt eam diabolus, Iudas et Iudaei, sed discipuli eam nolebant. Vel in comparatione ad finem, scilicet ad redemptionem generis humani et sic habet rationem boni. Sic autem voluerunt eam sancti, non Iudas, diabolus et Iudaei.

Ad primum dicendum quod sancti nolebant Christum pati voluntate naturali et condicionali et hoc faciebat in eis dolorem, sed rationali et absoluta voluntate Christum pati voluerunt eo quod sciebant genus humanum per suam passionem redimendum.

Ad secundum dicendum quod licet tenerentur velle liberare innocentem qui patitur involuntarie, sed non tenentur si patitur voluntarie, Christus autem voluntarie passus est.

Ad ultimum dicendum quod licet sancti et Iudaei vellent Christi passionem, tamen differenti ex causa quia Iudaei volebant eam inquantum nociva patienti

---

6 dissensus: distensus T 32 non *tr. p.* volitum[1] BT

---

5 Ad quaestionem cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 48, q. 3, a. 1.
6 Augustinus, De civ. Dei 14, c. 6 (PL 41,409).
6–8 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 48, p. 2, q. 2 (91ra).
15 Ibidem.
Mt 16,23.

30 et naturae destructiva, sancti vero in comparatione ad finem et ideo non consentiebant Iudaeis quia secundum Anselmum, Cur Deus homo, et Augustinum in Soliloquiis, illud quod est volitum propter aliud, non est volitum.

31 Anselmus, Cur Deus homo 1, c. 10 (ed. cit. 65).
32 Augustinus, Solil. 1, c. 13, n. 22 (PL 32,881).

Quaestio 5
Utrum diabolus voluerit passionem Christi

Utrum diabolus voluerit passionem Christi.

Videtur quod non per quamdam glossam super Mat 27, quae dicit quod diabolus voluit liberare Christum per mulierem ne per eius mortem amitteretur imperium.

Item Mat 16, Petrus comparatus est Satanae quia nolebat Christum pati, ergo videtur quod diabolus nollet Christum pati.

Contra: Magister dicit in littera quod Iudas, Iudaei et diabolus voluerunt eam, ergo etc.

Item diabolus procuravit passionem Christi quia immisit in cor Iudae ut traderet eum, Io 13, ergo voluit.

Respondeo: Dicendum quod diabolus a principio passionem Christi voluit et eam pro posse procuravit. Sed in fine eam noluit quia sentiebat iam per aliquam coniecturam quod per eius mortem suum amitteret imperium, unde forte videbat sanctos patres exultantes in limbo vel divinum percipiebat in Christo. Ideo nisus est liberare eum per mulierem licet non potuerit.

Et per hoc patet responsio ad primum de illa glossa.

Ad secundum dicendum quod Petrus dictus est Satanas non propter hoc quod ei displicuit Christi passio, sed quia voluntate absoluta sine aliquo intuitu nostrae redemptionis nolebat eum pati. Diabolus autem etsi nollet eum pati intuitu nostrae redemptionis, volebat tamen eius passionem inquantum erat destructiva talis personae.

Explicit primus fratris Guilgelmi de Mara super Sententias.

22–3 *tr.* redemptionis nostrae *(mg.)* T 26 fratris . . . Sententias *om.* BF

---

5 Ad quaestionem cf. Petrus de Tar., In Sent. 1, d. 48, q. 3, a. 1, qca. 2.
6 Mt 27,19.
Glossa ord. in Mt. 27, v. 19 (PL 114,173).
6–8 Cf. Gualterus Brug., In Sent. 1, d. 48, p. 2, q. 2 (91ra).
9 Mt 16,23.
14 Io 13,27.
15–9 Gualterus Brug., loc. cit. resp.
21–5 Ibid. ad 2 (91rb).

Index I: Quaestiones

Prologus. Prooemium 3

Quaestio 1 Utrum theologia sit scientia 12
2 Utrum theologia sit speculativa an practica 15
3 De subiecto theologiae 17
Articulus 1 De subiecto scripturarum divinarum 17
2 De subiecto libri Sententiarum 27
4 De causa formali totius sacrae scripturae 29
5 Utrum modus procedendi in hoc libro debeat esse inquisitivus et ratiocinativus 32
6 De causa finali sacrae scripturae 33
Articulus 1 De fine sui esse 33
2 De fine sui fieri 35
7 Utrum liceat addere dicta philosophorum 37
8 Quae philosophia plus valet ad expositionem sacrae scripturae 43
9 An veritas possit odiri 46

Distinctio 1.
Quaestio 1 Utrum uti sit actus voluntatis vel alterius potentiae . 51
2 Utrum omni creato sit utendum 53
3 Utrum frui sit actus voluntatis 54
4 Utrum unica fruitione fruamur trinitate in patria . . 57
5 In quo statu fruatur iustus Deo 58
6 Utrum in patria sit usus 59

Distinctio 2.
Quaestio 1 Utrum sint plures Dei 61
2 Utrum in Deo sit ponere pluralitatem attributorum essentialium 63
3 Utrum in Deo sit pluralitas personarum 66
4 Utrum pluralitas personarum sit realis vel secundum rationem 68
5 Utrum pluralitas personarum consistat in ternario . . 70

Distinctio 3.
Quaestio 1 Utrum Deus possit cognosci a creatura 71
2 Utrum Deum esse sit per se notum 73
3 Utrum Deus possit cognosci per creaturas 75
4 Utrum trinitas sit cognoscibilis de Deo per creaturas . 77
5 Utrum partes vestigii inveniantur in omni creatura . . 78
6 Utrum imago consistat in memoria, intelligentia et voluntate 80
7 Utrum potentiae sint idem cum substantia animae . . 83
8 Utrum secunda assignatio imaginis quae est per mentem, notitiam et amorem sit per potentias vel alio modo . 86

Distinctio 4.
Quaestio 1 Utrum Deus genuit Deum 87
2 Utrum haec sit concedenda: „Deus genuit se ipsum Deum aut alium Deum." 89
3 Utrum „Deus" dicatur univoce de vero Deo et idolo . 91
4 Utrum hoc nomen „Deus" grammatice loquendo possit habere plurale 93
5 Utrum haec propositio „Deus est pater" habeat veritatem 94
6 Utrum ista sit vera: „Deus est trinitas." 96

Distinctio 5.
Quaestio 1 Utrum essentia generet 97
2 Utrum possit concedi quod filius sit ex nihilo . . . 100

Distinctio 6.
Quaestio 1 Utrum generatio filii sit secundum condicionem necessitatis 101
2 Utrum generatio filii sit secundum condicionem voluntatis 103
3 Utrum voluntas et natura sint idem principium aut diversum 105
4 Utrum voluntas sit causa principalior 106
5 Utrum filius procedat a patre per modum exemplaritatis 108

Distinctio 7.
Quaestio 1 Utrum potentia generandi in divinis dicat quid vel ad aliquid 109
2 Utrum potentia generandi active sit in filio 111
Quaestiuncula 1 Utrum in filio sit potentia generandi passive . . 112
3 Utrum potentia generandi et creandi sint eadem potentia vel diversae 113
4 Utrum potentia generandi praecedat potentiam creandi vel e converso 114

Distinctio 8.
Pars 1.
Quaestio 1 Utrum esse vel entitas sit proprium Deo 115
2 Utrum veritas sit proprietas Dei 117
3 Utrum Deus sit immutabilis 119
4 Utrum aliqua creatura sit immutabilis 122
Pars 2.
Quaestio 1 Utrum Deus sit simplex 124
2 Utrum aliqua creatura sit simplex 126
3 Utrum anima rationalis sit composita ex materia et forma 128
4 Utrum anima sensitiva sit composita ex materia et forma 132
5 Utrum anima sive rationalis sive sensitiva sit in qualibet parte corporis tota 137
6 Utrum Deus sit in aliquo praedicamento 141

Distinctio 9.
Quaestio 1 Utrum generatio sit in divinis 143
2 Utrum generatio sit personarum distinctiva 145
3 Utrum divina generatio sit aeterna 148
4 Utrum possit dici quod pater et filius sunt duo aeterni 150
5 Utrum melius dicatur: „Filius nascitur“ vel „Filius natus est“ vel „semper natus est“ vel „semper nascitur“ . 152

Distinctio 10.
Quaestio 1 Utrum aliqua persona procedat per modum voluntatis 155
2 Utrum in divinis sit processio per modum amoris . . 156
3 Utrum caritas sit proprium spiritus sancti 157
4 Utrum spiritus sanctus sit nexus patris et filii . . . 158

Distinctio 11.
Quaestio 1 Utrum spiritus sanctus procedat a filio 161
2 Utrum spiritus sanctus procedat a patre et filio inquantum unum vel inquantum plures 163
3 Utrum pater et filius sint unus spirator spiritus sancti vel duo 165

Distinctio 12.
Quaestio 1 Utrum spiritus sanctus per prius procedat a patre quam a filio 167
2 Utrum plenius procedat spiritus sanctus a patre quam a filio 169
3 Utrum spiritus sanctus procedat a patre mediante filio 170
Dubia circa litteram 170

Distinctio 13.
Quaestio 1 Utrum processio approprietur spiritui sancto . . . 173
2 Utrum univoce conveniat procedere filio et spiritui sancto 175
3 Utrum generatio et processio differant realiter vel tantum secundum modum intelligendi 176
4 Utrum spiritus sanctus possit dici ingenitus 178
5 Utrum ‚ingenitum' dicat aliquam notionem in spiritu sancto 181

Distinctio 14.
Quaestio 1 Utrum sit ponere temporalem processionem spiritus sancti 183
2 Utrum processio temporalis et aeterna ponant in numerum 185
3 Utrum spiritus sanctus detur in sua persona vel solum dona eius 188
4 Utrum prius detur spiritus sanctus quam sua dona vel e converso 190
5 Utrum spiritus sanctus possit dari a viro sancto vel eius dona 191

Distinctio 15.
Quaestio 1 Utrum sit missio in divinis 193
2 Utrum aliqua missio sit aeterna 194
3 Cuius sit mitti 195
4 Cuius sit mittere 196
5 Utrum missio passiva significet essentiam vel notionem 197

Distinctio 16.
Quaestio 1 Ad quid missio visibilis sit utilis 199
2 Utrum illa signa in quibus fiebant istae apparitiones sensibiles essent signa data vel naturalia 201

Distinctio 17.
Quaestio 1 Utrum sit ponere caritatem creatam 203
2 Utrum caritas sit diligenda ex caritate 207
3 Utrum caritas sit cognoscibilis certitudinaliter ab habente 210
4 Utrum caritas possit cognosci a non habente 212
5 Utrum caritas possit augeri secundum substantiam . . 214
6 Utrum caritas augmentetur ab extrinseco sive per additionem 217
7 Utrum sit ponere terminum in augmento caritatis . . 220
8 Utrum caritas augmentetur per quemlibet actum sive motum 223
9 Utrum caritas possit minui 225

Distinctio 18.
Quaestio 1 Utrum spiritus sanctus sit donum in quo omnia alia dona donantur 227
2 Utrum spiritus sanctus sit donum ab aeterno 229
3 Utrum magis conveniat spiritui sancto dici donum quam datum 231

Distinctio 19.
Pars 1.
Quaestio 1 Utrum in divinis sit aequalitas 233
2 Utrum in divinis sit summa aequalitas 235
3 Utrum in divinis sit aequalitas cum conversione . . . 236
4 Utrum in divinis sit aequalitas cum circumincessione . 237

Pars 2.

Quaestio 1 Utrum in divinis sit totum integrale 238
2 Utrum sit ponere totum universale in divinis 240
3 Utrum in divinis sit ponere principium materiale . . 242
4 Utrum in divinis sit numerus 243
5 Utrum creator et creatura faciant numerum 246

Distinctio 20.

Quaestio 1 Utrum filius sit aequalis potentiae cum patre quantum ad numerum possibilium 249
2 Utrum in divinis sit ponere ordinem 251
3 Utrum in divinis sit ordo naturae 253

Distinctio 21.

Quaestio 1 Utrum haec sit vera: „Solus pater est Deus“ vel „tantus quantus tres personae“ 255
2 Utrum haec sit vera: „Solus pater est pater“ 258
3 Utrum istae sint concedendae: „Pater est solus Deus“, „trinitas est solus Deus“ 259

Distinctio 22.

Quaestio 1 Utrum Deus sit nominabilis 261
2 Utrum Deus sit nominabilis uno nomine vel pluribus . 265
3 Quid sit nomen Dei principale 267
4 Utrum omnia nomina dicantur de Deo translative vel aliqua proprie 268
5 Utrum omnia nomina divina dicantur secundum substantiam 269

Distinctio 23.

Quaestio 1 Utrum nomen substantiae recipiatur in divinis . . . 273
2 Utrum hypostasis recipiatur in divinis 274
3 Utrum nomen essentiae recipiatur in divinis 275
4 Utrum in divinis nomen essentiae possit dici pluraliter 277
5 Utrum catholice possint dici plures vel tres Dei . . . 279

Distinctio 24.

Quaestio 1 Utrum ‚unus‘ in creaturis dicatur positive vel privative 281
2 Utrum ‚unus‘ in divinis dicatur privative vel positive . 284
3 Utrum ‚unus‘ in divinis dicatur secundum substantiam vel secundum relationem 286

4 Utrum nomina numeralia dicantur positive vel privative in divinis 288
5 Utrum nomina numeralia dicantur secundum substantiam vel secundum relationem 290
6 Utrum ‚trinitas' et ‚trinus' dicant unitatem vel pluritatem 292
7 Utrum unitas importata per haec nomina ‚trinus', ‚trinitas' sit essentialis vel personalis 293

Distinctio 25.
Quaestio 1 Utrum in divinis nomen personae dicatur substantialiter vel relative 295
2 Utrum definitio personae data a Boethio conveniat personis divinis 297
3 Utrum hoc quod dico ‚persona' sit commune personis divinis 300
4 Utrum hoc nomen ‚persona' sit commune univocum personis divinis et creatis 302

Distinctio 26.
Quaestio 1 Utrum sit ponere in divinis proprietates realiter differentes 303
2 Utrum proprietates sint relationes 305
3 Utrum proprietates distinguant hypostases vel distinctas ostendant 307
4 Utrum notiones sint quinque vel plures 309

Distinctio 27.
Quaestio 1 Utrum proprietates distinguantur ab invicem . . . 311
2 Utrum esse patrem et generare sit eadem proprietas . 313
3 Utrum proprietates possint abstrahi a personis per intellectum 316
4 Utrum sit peccatum de notionibus contrarie opinari . 318
5 Utrum verbum dicatur in divinis essentialiter vel notionaliter 319
6 Utrum verbum dicat respectum ad creaturas 321
7 Unde verbum habet quod dicit vel connotat respectum ad creaturam 323
8 Utrum filius dicatur per prius verbum patris vel sapientia 324
9 Utrum verbum transferri debeat ad divina 325

Distinctio 28.
Quaestio 1 Utrum hoc nomen ‚ingenitus' dicatur secundum relationem 327
2 Utrum innascibilitas sit personalis relatio patris . . . 330
3 Utrum improcessibilitas sit eadem notio quae innascibilitas 332

Distinctio 29.
Quaestio 1 Utrum in divinis poni debeat ratio principii 333
2 Utrum principium respectu personae divinae et creaturae dicatur univoce 336
3 De quo dicatur principium per prius 338
4 Utrum pater et filius possint dici unum principium spiritus sancti 339

Distinctio 30.
Quaestio 1 Utrum aliquid dicatur de Deo ex tempore 341
2 Utrum illa quae dicuntur de Deo ex tempore dicantur de eo per se vel per accidens 344
3 Utrum ista quae dicuntur de Deo ex tempore per comparationem ad creaturas dicant relationem quae vere sit in Deo 347
4 Utrum creatura se ipsa referatur ad Deum sive sit sua relatio 351

Distinctio 31.
Quaestio 1 Utrum aequale dicatur in divinis privative vel positive 355
2 Utrum pater et filius possint dici unus aequalis et unus similis 357
3 Utrum imago proprie conveniat filio 358
4 Utrum aeternitas debeat appropriari patri 360
5 Utrum species debeat appropriari filio 361
6 Utrum usus debeat appropriari spiritui sancto . . . 364
7 De appropriatione unitatis, aequalitatis et concordiae . 365

Distinctio 32.
Quaestio 1 Utrum pater et filius se diligant spiritu sancto . . . 371
2 Utrum pater diligat se spiritu sancto 374
3 Utrum spiritus sanctus diligat se spiritu sancto . . . 377
4 Utrum pater sit sapiens sapientia genita 378
5 Utrum filius sit sapiens sapientia genita vel ingenita . 380
6 Utrum pater sit potens potentia genita 381

Distinctio 33.
Quaestio 1 Utrum proprietas sit persona 383
2 Utrum proprietates sint in personis 386
3 Utrum proprietates sint in essentia et personis . . . 387
4 Utrum proprietates sint divina essentia 389
5 Utrum una notio possit praedicari de alia in abstractione 393
6 Utrum una notio possit praedicari de se denominative 394

Distinctio 34.
Quaestio 1 Utrum in divinis persona sit id ipsum quod natura vel addat aliquid 395
2 Utrum possit dici quod tres personae sunt unius Dei . 398
3 Utrum in divinis possit esse praedicatio 399
4 Utrum in divinis sit ponere appropriationem 402
5 Utrum in divinis sit ponere translationem 404
6 A quibus debeat fieri translatio 406

Distinctio 35.
Quaestio 1 Utrum sit ponere ideas in Deo 409
2 Utrum sit ponere in divinis idearum pluralitatem secundum rem 412
3 Utrum in Deo sit pluralitas idearum secundum rationem 415
4 Utrum ideae sint in Deo infinitae 417
5 Utrum ideae sint secundum numerum ordinatum . . 418
6 Utrum singularia habeant in Deo proprias ideas . . . 419
7 Utrum accidentia habeant ideam in Deo aliam ab idea substantiae 422
8 Utrum eorum quae nec sunt nec fuerunt nec erunt sint ideae in Deo 424

Distinctio 36.
Quaestio 1 Utrum omnia fuerunt in Deo ab aeterno 425
2 Utrum res fuerunt in Deo ab aeterno ratione personae vel essentiae 427
3 Utrum omnia sint in Deo vita 428
4 Utrum res verius habeant esse in Deo quam in genere proprio 430
5 Utrum mala sint in Deo 431

Distinctio 37.
Quaestio 1 Utrum Deus sit in omnibus rebus 433
2 Utrum Deus sit ubique 435
3 Utrum esse ubique sit proprium Deo 436
4 Utrum esse ubique conveniat Deo ab aeterno . . . 438
5 Utrum sit uniformiter in rebus omnibus 440
6 De modis quibus Deus dicitur esse in rebus 441
7 Utrum Deus sit localis 443
8 Utrum Deus sit mutabilis secundum locum 444
9 Utrum angelus moveatur secundum locum sine corpore assumpto 446
10 Utrum angelus pertranseat medium quando movetur . 452
11 Utrum angelus pertranseat spatium successive vel in instanti 453

Distinctio 38.
Quaestio 1 Utrum scientia divina sit de non entibus 457
2 Utrum scientia Dei sit causa rerum 459
3 Utrum divina praescientia sit causata a rebus 461
4 Utrum divina praescientia imponat necessitatem praescitis 463
5 Utrum praescientia divina habeat in se necessitatem . 466

Distinctio 39.
Quaestio 1 Utrum Deus cognoscat alia a se 471
2 Utrum Deus cognoscat omnia alia a se 474
3 Utrum Deus possit scire plura quam sciat vel praescire quam praesciat 476
4 Utrum Deus sciat infinita 479
5 Utrum Deus cognoscat se et alia uniformiter 481
6 Utrum Deus cognoscat omnia praesentialiter 483

Distinctio 40.
Quaestio 1 Utrum providentia sit scientia vel voluntas 485
2 Utrum providentia sit malorum an bonorum tantum . 486
3 Utrum praedestinatio sit aeterna 487
4 Utrum praedestinatio inferat necessitatem salutis . . 489
5 Utrum praedestinatio ponat certitudinem in eventu quantum ad numerum et quantum ad personas . . . 493

Distinctio 41.
Quaestio 1 Utrum praedestinatio et reprobatio habeant in nobis causam meritoriam 495
2 Utrum praedestinatio et reprobatio habeant causam motivam in Deo 497
3 Utrum obduratio sit culpa vel poena 499
4 Utrum obduratio sit a Deo 500
5 Utrum Deus sciat veritates complexas per modum complexionis 501
6 Utrum Deus sciat quicquid scivit 503

Distinctio 42.
Quaestio 1 Utrum sit ponere in Deo potentiam 505
2 Utrum Deus possit omne possibile alii agenti 507
3 Utrum Deus possit impossibile per se 509
4 Utrum Deus possit super impossibile per accidens . . 512
5 Utrum possibile dicatur secundum causas superiores vel inferiores 515

Distinctio 43.
Quaestio 1 Utrum potentia Dei sit infinita 519
2 Utrum essentia Dei sit infinita 521
3 Utrum Deus possit super infinitum actu 523
4 Utrum Deus possit plura facere quam faciat 525
5 Utrum possit Deus aliquid de potentia quod non possit de iustitia 527

Distinctio 44.
Quaestio 1 Utrum Deus potuit facere mundum meliorem quantum ad eius partes 529
2 Utrum potuit facere mundum meliorem quantum ad ordinationem partium 531
3 Utrum Deus possit quicquid olim potuit 534
4 Utrum potuit vel modo possit facere alium mundum . 536

Distinctio 45.
Quaestio 1 Utrum in Deo sit ponere voluntatem 539
2 Utrum Deus velit aliquid extra se 540
3 Utrum Deus possit dici omnivolens 542
4 Utrum voluntas Dei sit causa omnium rerum 544

5 Utrum voluntas Dei sit causa proxima et immediata rerum 545
6 Utrum voluntas divina convenienter dividatur in voluntatem beneplaciti et voluntatem signi 548
7 Utrum signa divinae voluntatis sint plura vel pauciora quam quinque 550

Distinctio 46.
Quaestio 1 Utrum Deus velit omnes homines salvos fieri voluntate beneplaciti 551
2 Utrum Deus velit mala fieri 552
3 Utrum mala fieri sit bonum 554
4 Utrum malum sit ordinabile 556

Distinctio 47.
Quaestio 1 Utrum voluntas beneplaciti possit impediri 559
2 Utrum possit fieri contra voluntatem signi 561
3 Utrum malum quod fit contra voluntatem Dei obsequatur eiusdem voluntati 562
4 Utrum Deus debeat mala permittere 564
5 Utrum Deus possit mala praecipere 565

Distinctio 48.
Quaestio 1 Utrum conformitas nostrae voluntatis ad voluntatem divinam sit causa iustitiae in nobis 567
2 Utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae in ratione volendi 569
3 Utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae in volito 571
4 Utrum sancti vellent passionem Christi 573
5 Utrum diabolus voluerit passionem Christi 575

Index II: Auctores et Scripta

Alanus ab Insulis
Regulae theologicae: 94, 261, 262, 271, 374, 388, 399
Albertus Magnus
Commentarium in Sententias: 8, 19
Alexander Aphrodisiensis
In Metaphysicam Aristotelis: 35
Alexander de Hales
Summa theologica: 8, 14
Alfarabi
Locus non inventus: 451
Algazel
Logica: 23, 25, 73, 260, 458, 476
Philosophica: 116, 316, 520
Alhazen
Perspectiva (Opticae thesaurus): 285, 361, 454
Ambrosius
Super Colossenses (PL 17): 38
In Hexaemeron (PL 14): 38, 78
Super Lucam (PL 15): 37, 41
Super Romanos (PL 17): 497
De spiritu sancto (PL 16): 367, 431, 436, 438
Anselmus Cantuariensis
De libero arbitrio: 71, 196
De casu diaboli: 500
De conceptu virginali: 80, 539
De concordia: 103, 459
Cur Deus homo: 9, 106, 464, 490, 494, 539, 552, 574
Gaunilo: 74
De incarnatione verbi: 124, 433
Contra insipientem: 521
Monologion: 100, 179, 319, 321, 325, 374, 429, 430, 435, 438, 443, 472
De processione spiritus sancti: 96, 161, 309, 311, 333, 336, 412
Proslogion: 63, 73, 115, 126
De veritate: 117, 568
Aratus
Phaenomena: 37
Aristoteles
Analytica Posteriora: 12, 17, 18, 73, 169, 209, 328, 333, 436, 479
Analytica Priora: 463, 516, 522
De Anima: 4, 33, 66, 81, 84, 91, 99, 128, 132, 133, 134, 135, 139, 143, 145, 207, 211, 219, 285, 325, 367, 391, 428, 447, 450, 475
Categoriae: 214, 299, 353, 461, 503
De coelo et mundo: 71, 231, 530, 534, 536
De coloribus: 6, 8
Ethica Nicomachea: 6, 10, 12, 16, 30, 32, 51, 54, 61, 62, 202, 203, 205, 207, 208, 211, 216, 220, 222, 362, 510, 512, 529, 540, 550, 565, 568
De generatione animalium: 132
De generatione et corruptione: 132, 234, 242, 394
De interpretatione: 474
De memoria et reminiscentia: 80, 81
Metaphysica: 10, 15, 17, 20, 21, 23, 25, 42, 89, 94, 96, 101, 128, 130, 131, 162, 179, 188, 210, 215, 217, 220, 227, 231, 238, 243, 246, 252, 261, 281, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 297, 314, 333, 342, 345, 347, 348, 365, 402, 403, 410, 425, 437, 449, 452, 457, 471, 474, 479, 493, 505, 507, 525, 529, 544, 559
Physica: 21, 83, 109, 124, 141, 146, 165, 183, 196, 207, 213, 215, 234, 237, 238, 240, 242, 246, 248, 297, 311, 316, 325, 340, 344, 351, 352, 387, 446, 447, 451, 452, 453, 469, 479, 500, 519, 521, 523, 545, 546
De sensu et sensato: 454
De somno et vigilia: 109
Sophistici Elenchi: 255
Topica: 61, 130, 148, 229, 231, 251, 257, 258, 292, 313, 315, 333, 336, 337, 345, 351, 358, 367, 400, 406, 444, 485, 531, 543

Athanasius
In Symbolum: 150
Augustinus
De duabus animabus (PL 42): 285, 539
De civitate Dei (PL 41): 15, 18, 25, 29, 71, 77, 204, 251, 417, 429, 441, 448, 463, 464, 479, 497, 507, 521, 531, 548, 561, 570, 573
Confessiones (PL 32): 47, 48, 49, 58, 224, 242, 483, 548
Contra epistolam Fundamenti (PL 42): 137
Contra Faustum (PL 42): 18, 497, 510, 512, 513, 566
Contra Gaudentium (PL 43): 527
Contra Maximinum (PL 42): 98, 167, 249
De correptione et gratia (PL 44): 493
Dialogus quaestionum 65 (PL 40): 178, 444, 446, 448
De divinatione daemonum (PL 40): 448
De doctrina christiana (PL 34): 18, 19, 29, 36, 37, 43, 44, 51, 53, 54, 58, 68, 92, 150, 157, 269, 365, 370
De dono perseverantiae (PL 45): 487
Enarrationes in Psalmos (PL 36): 152, 567
Enchiridion (PL 40): 14, 38, 47, 474, 531, 551, 556, 564, 567
Epistola 205 ad Consentium (PL 33): 200
Epistola 187 ad Dardanum (PL 33): 440, 441
Epistola 102 ad Deogratias (PL 33): 177
Epistola 118 ad Dioscorum (PL 33): 37
Epistola 167 ad Hieronymum (PL 33): 216, 219
Epistola 15 ad Nebridium (PL 33): 415, 420
Epistola ad Orosium (PL 42): 107
Epistola 238 ad Pascentium (PL 33): 178
Epistola 186 ad Paulinum (PL 33): 219
Epistola 137 ad Volusianum (PL 33): 37, 137, 138
De Genesi ad litteram (PL 34): 119, 199, 211, 212, 430, 431, 434, 441, 444, 446, 447, 453, 454, 509, 525, 529, 530
De gratia et libero arbitrio (PL 44); 495
In Johannis Evangelium tractatus 124 (PL 35): 7, 22, 84, 247, 288, 428, 429, 556
De libero arbitrio (PL 32): 61, 74, 431, 450, 463, 499, 510
De magistro (PL 32): 75, 409
De moribus ecclesiae (PL 32): 54
De musica (PL 32): 261, 533, 556
De natura boni (PL 42): 78, 251, 556
De ordine (PL 32): 9, 38, 40, 43
De praedestinatione sanctorum (PL 44): 487, 493
Quaestiones Evangelii (PL 35): 200
Quaestiones in Heptateuchum (PL 34): 10
Quaestiones 83 (PL 40): 12, 32, 51, 54, 55, 117, 152, 224, 235, 323, 324, 358, 366, 371, 378, 409, 415, 416, 422, 424, 427, 447, 476, 500
De quantitate animae (PL 32): 46, 355
Retractationes (PL 32): 44, 202, 204, 211, 371, 378, 495
Soliloquia (PL 32): 46, 73, 211, 407, 430, 472, 574
De trinitate (PL 42): 12, 13, 54, 59, 78, 80, 83, 86, 96, 106, 107, 145, 158, 173, 178, 181, 183, 185, 194, 197, 199, 200, 206, 207, 209, 212, 213, 229, 233, 256, 260, 269, 273, 275, 277, 290, 295, 300, 307, 308, 314, 319, 321, 324, 325, 326, 327, 330, 333, 339, 344, 345, 346, 351, 357, 358, 359, 362, 367, 369, 371, 373, 374, 378, 383, 391, 395, 412, 428, 479, 503, 527, 568
De vera religione (PL 34): 32, 46, 275, 532
De videndo Deo (PL 33): 71
Ps.-Augustinus = Fulgentius Ruspensis
De fide ad Petrum (PL 40): 243, 311
Locus non inventus: 441
Averroes
In de anima Aristotelis: 71, 117, 134, 139, 156, 412, 413, 431, 444, 476, 501
In de coelo et mundo Ar.: 214, 234, 356, 464, 516, 535
In Ethicam Nicomacheam Ar.: 513, 565
In de generatione et corruptione Ar.: 234, 413, 464, 524

In de memoria et reminiscentia Ar.: 81
In metaphysicam Ar.: 17, 20, 61, 65, 71, 84, 91, 94, 124, 150, 188, 240, 243, 252, 262, 278, 281, 282, 284, 290, 334, 347, 352, 387, 393, 399, 400, 409, 422, 437, 444, 455, 457, 459, 474, 479, 507, 541, 544, 545, 557, 558, 565
In physicam Ar.: 33, 34, 35, 65, 69, 85, 123, 141, 146, 176, 196, 242, 243, 247, 248, 288, 314, 351, 434, 451, 455, 456, 457, 519, 521, 545, 557
In de somno et vigilia Ar.: 118
In de substantia orbis Ar.: 123, 433
Avicenna
De anima (6. Naturalium): 84, 363, 454, 471
Logica: 260, 458
Metaphysica (Philosophia prima): 15, 25, 73, 88, 122, 127, 152, 169, 183, 236, 240, 245, 281, 282, 305, 306, 312, 317, 348, 352, 384, 390, 434, 450, 520
Sufficientia: 85
Basilius
Homiliae in Hexaemeron (PG 29): 61, 509
Beda Venerabilis
Homeliarum evangelii libri duo (PL 94): 197
De ratione temporum (PL 90): 38
In Samuelem allegorica expositio (PL 91): 38
Bernardus Claraevallensis
395
De diligendo Deo (PL 182): 78
Sermones super Canticum (PL 183): 446
Boethius
De arithmetica (PL 63): 357
De consolatione (PL 63): 297, 419, 463, 464, 465, 483, 485, 489, 554
De differentiis topicis (PL 64): 51, 251
De divisione (PL 64): 84
De persona et duabus naturis (PL 64): 128, 274, 275, 295, 297, 299, 395
In de interpretatione Aristotelis commentaria maiora (PL 64): 261, 515
In de interpretatione commentaria minora (PL 64): 474, 475
In Porphyrium (PL 64): 349
De trinitate (PL 64): 15, 17, 68, 96, 126, 128, 218, 242, 243, 247, 273, 274, 277, 288, 290, 303, 307, 353, 386, 399, 404, 435
Locus non inventus: 94
Epistola ad Ioannem Diaconum (PL 64): 351
Cassiodorus
Expositio psalterii (PL 70): 45
Concilium Remense
395
Decretales Gregorii IX.
314
Dionysius Areopagita
De caelesti hierarchia (PL 122, PG 3): 6, 193, 404, 406, 446
De divinis nominibus (PL 122, PG 3): 3, 75, 158, 188, 197, 236, 265, 267, 270, 360, 361, 409, 410, 416, 432, 447, 481, 529
De mystica theologia (PL 122, PG 3): 268
Euclides
Elementa: 355, 390
Gaunilo: v. Anselmus Cantuariensis.
Gilbertus Porretanus
In Boethii de trinitate (PL 64): 383, 395
Ps.-Gilbertus, Liber sex principiorum (PL 188): 126
Glossa interlinearis
429
Glossa ordinaria (PL 113–4): 3, 4, 5, 6, 7, 18, 36, 157, 325, 429, 441, 552, 575
Gratianus
Decretum (PL 187): 39
Gregorius Magnus
Dialogi (PL 77): 495
Homiliae XL in Evangelia (PL 76): 31, 194
Moralia (PL 75–6): 7, 18, 19, 39, 200, 469, 552, 562
Gualterus Brugensis
Super Sententias: 87, 89, 94, 96, 100, 101, 103s, 109, 111, 147, 150s, 152s, 165, 173, 179, 209, 216s, 227s, 231, 255, 261, 265, 319, 320, 324, 327, 332, 339, 341s, 355, 383, 390s, 418, 425, 433, 435, 436, 447,

463, 525, 527, 531, 554s, 556, 571, 573, 575
Guillelmus Altissiodorensis (Auxerre)
Summa aurea: 372
Guillelmus de Alvernia (Auvergne)
De fide et legibus: 8
Hieronymus
Contra Vigilantium (PL 23): 42
Epistola 21 ad Damasum (PL 22): 39
Epistola 22 ad Eustochium (PL 22): 39, 512
Epistola 64 (PL 22): 5
In Ezechielem (PL 25): 9
In Isaiam (PL 24): 9
In Matthaeum (PL 30): 334
In Osee (PL 25): 566
In epistolam ad Titum (PL 26): 38, 43
Ps.-Hieronymus: Breviarium in Psalmos (PL 26): 372
Hilarius
De Synodis (PL 10): 106
De trinitate (PL 10): 115, 236, 240, 265, 333, 361, 387, 403, 509
Hugo a St.o Victore
Didascalicon (PL 176): 16, 27
Expositio in caelestem hierarchiam S. Dionysii (PL 175): 404
Institutiones in Decalogum (PL 176): 58
De sacramentis (PL 176): 17, 22, 24, 36, 190, 366, 535, 552, 554
Sententiae (PL 176): 542, 550
Johannes Chrysostomus
Homiliae in epistolam ad Hebraeos (PL 63): 335
Johannes Damascenus
Dialectica: 21, 141, 274, 399
De fide Orthodoxa: 63, 68, 73, 103, 109, 122, 145, 178, 195, 244, 246, 247, 267, 279, 303, 304, 325, 334, 358, 429, 435, 440, 452, 485, 495, 521, 551, 552, 559
Johannes Peckham
Super Sententias: 8, 68, 87, 91, 97, 104, 113, 114, 143, 145, 150, 151, 152, 156, 161, 165, 176, 179, 190, 191, 251, 253, 261, 262–4, 267, 268, 275, 277, 307, 309s, 321, 322, 324, 330s, 341s, 343, 344, 347–9, 355, 365, 366–70, 381, 386, 398, 404s, 412s, 415s, 417, 419, 424, 428, 430, 440, 441s, 446s, 449s, 450s, 453, 454, 455, 471s, 474, 493s, 495, 497s, 501, 503, 519, 527s, 544, 545s, 548, 561
Josephus Flavius
Antiquitates Judaicae: 38
Isaac Israeli
De definitionibus: 46, 117, 298
Isidorus Hispalensis
Etymologiae (PL 82): 9, 292
Sententiae (De summo bono) (PL 83): 129, 444
Legenda beati Andreae
(PG 2): 161
Liber de causis
119, 163, 183, 188, 339, 409, 410, 419, 429, 434, 545
Marius Victorinus
Liber de definitione (PL 64): 270
Menander
Thais: 38
Moses Maimonides
Dux perplexorum: 318
Falso citatur: 532
Odo Rigaldi
8
Origenes
Super epistolam ad Romanos (PG 14): 461
Paschasius Radbertus
De fide, spe et caritate (PL 120): 8, 19
Petrus Heliae
Summa super Priscianum: 262
Petrus Lombardus
Glossa (PL 191): 556, 561
Sententiae: 4, 5, 8, 10, 18, 20, 27, 28, 35, 46, 97, 105, 112, 120, 213, 259, 284, 351, 360, 383, 442, 485, 499, 542, 550
Petrus de Tarantasia
Super Sententias: 15, 16, 51, 78, 150, 181, 185, 196, 214, 222, 227, 229, 238s, 259, 311s, 318, 336, 338, 341s, 348, 361, 364, 371–3, 374, 377, 380, 381, 386, 389, 395, 406, 419, 431, 435, 436, 443, 446, 447, 452, 459, 463, 466, 485, 486, 507, 515, 523, 525s, 527, 529, 531, 536s, 540, 545, 551, 554, 573, 575

Plato
Timaeus: 529
Porphyrius
Isagoge: 298
Praepositinus
Summa: 170, 384
Priscianus
Institutiones: 334
Prosper Aquitanus
Sententiae ex Augustino delibatae (PL 45): 509
Remigius Altissiodorensis (Auxerre)
Locus non inventus: 3
Richardus a St.o Victore
De trinitate (PL 196): 66, 119, 124, 173, 175, 179, 269, 296, 300, 307, 309, 319, 324, 330, 358, 367, 396
Robertus Grosseteste
De libero arbitrio: 468
Locus non inventus: 390
Robertus de Meleduno (Melun)
Sententiae: 8
Roger Bacon
Opus Maius: 38, 390
Simon Tornacensis (Tournai)
Summa: 372
Symbolum
150
Symbolum Athanasii
(PG 28): 360
Themistius
In analytica posteriora Aristotelis: 344
Thomas de Aquino
Super Sententias: 8, 15, 21, 54, 57, 64, 68, 78, 126, 146, 150s, 165, 178, 183, 185, 191, 193, 194, 197s, 200, 206, 209s, 213, 219s, 222, 227, 238s, 240, 256, 284, 309, 311s, 318, 333s, 338, 355, 360, 361s, 364, 371–3, 374, 380, 383, 384, 387, 404, 409, 415, 419, 431, 432, 433, 436, 438, 446, 459, 485, 486, 500, 503, 505, 509, 515, 519, 529, 531, 544
Varro
Georg.: 40

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt

Band 1: Joh. B. Schneyer, *Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters.* XXV, 587 S. Geh. DM 91.20 ISBN 3 7696 9001 X

Band 2: Thomas von Sutton, *Quodlibeta,* herausgegeben von Michael Schmaus und Maria Gonzáles-Haba. L, 681 S. Geh. DM 110.40 ISBN 3 7696 9002 8

Band 3: Thomas von Sutton, *Quaestiones ordinariae,* herausgegeben von Johannes Schneider. 279*, 1009 S. Geh. DM 240.– ISBN 3 7696 9003 6

Band 4: *Walter Burley's Treatise De formis,* herausgegeben von Frederic J. Down Scott. 71 S. Geh. DM 13.– ISBN 3 7696 9004 4

Band 5: Maria Gonzáles-Haba, *La obra De consolatione rationis de Petrus Compostellanus.* 108 S., 47 Tafeln. Geh. DM 36.– ISBN 3 7696 9005 2

Band 6: Thomas de Sutona, *De generatione et corruptione,* herausgegeben von Francis E. Kelley. 211 S. Geh. DM 45.– ISBN 3 7696 9006 0

Band 7: Thomas von Sutton, *Contra Quodlibet Iohannis Duns Scoti,* herausgegeben von Johannes Schneider. XIII, 112 S. Geh. DM 25.– ISBN 3 7696 9007 9

Band 8: Heinrich Totting von Oyta, *Quaestiones in Isagogen Porphyrii,* herausgegeben von Johannes Schneider. X, 153 S. Geh. DM 30.– ISBN 3 7696 9008 7

Band 9: Martijn Schrama O.S.A., *Gabriel Biel en zijn Leer over de Allerheiligste Drievuldigheid volgens het eerste Boek van zijn Collectorium.* XXX, 285 S. Geh. DM 58.– ISBN 3 7696 9009 5

Band 10: Robert Kilwardby, *Quaestiones in lib. III Sententiarum, Teil 1: Christologie,* herausgegeben von Elisabeth Gössmann. 64*, 260 S. Geh. DM 65.– ISBN 3 7696 9010 9

Band 11: Johannes Buridanus, *Quaestiones in Praedicamenta,* herausgegeben von Johannes Schneider. 46*, 177 S. Geh. DM 45.– ISBN 3 7696 9011 7

Band 12: Robert Kilwardby, *Quaestiones in lib. III Sententiarum, Teil 2: Tugendlehre,* herausgegeben von Gerhard Leibold. 38*, 279 S. Geh. DM 60.– ISBN 3 7696 9012 5

Band 13: Robert Kilwardby, *Quaestiones in lib. I Sententiarum,* herausgegeben von Johannes Schneider, 56*, 308 S. Geh. DM 65.– ISBN 3 7696 9013 3

Band 14: Vladimir Richter, *Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus.* 98 S. Geh. DM 30.– ISBN 3 7696 9014 1

Band 15: Guillelmus de la Mare, *Scriptum in I lib. Sententiarum,* herausgegeben von Hans Kraml, 85*, 593 S. Geh. DM 125.– ISBN 3 7696 9015 X

In Vorbereitung:

Robert Kilwardby, *Quaestiones in lib. II Sententiarum,* herausgegeben von Gerhard Leibold, ca. 400 S.

Robert Kilwardby, *Quaestiones in lib. IV Sententiarum,* herausgegeben von Richard Schenk, ca. 250 S.

Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISBN 3 7696 9015 X