

Sed Deus est hujusmodi. Ergo non potest esse subjectum.

2. Item, videtur, secundum Hugonem de sancto Victore, quod opera restorationis sint subjectum: sic enim dicit (in libro de Sacramentis, lib. 1, part. 1, cap. 11), quod *opera primae conditionis sunt materiae aliarum scientiarum, opera autem restorationis sunt materia Theologiae*. Ergo etc.

Contra, quidquid determinatur in scientia debet contineri sub subjecto ipsius. Sed in Theologia determinatur de operibus creationis, ut patet Genes. 1. Ergo videtur quod opera restorationis non sint subjectum.

3. Item, Videtur quod res et signa sint subjectum: illud enim est subjectum in scientia circa quod tota scientia intentio versatur. Sed tota intentio Theologiae versatur circa res et signa, ut dicit Magister Sententiarum (in distin. 4, in princ.) Ergo res et signa sunt subjectum.

Contra, per rationes subjecti debet scientia differre ab aliis scientiis, cum qualibet scientia habeat proprium subjectum. Sed de rebus et signis considerant etiam aliae scientiae. Ergo non sunt proprium subjectum hujus scientiae.

Solutio. Respondeo, quod subjectum habet ad scientiam ad minus tres comparationes.

Prima est, quod quaecumque sunt in scientia debent contineri sub subjecto. Unde considerantes hanc conditionem, posuerunt res et signa esse subjectum hujus scientiae; quidam autem totum Christum, idest caput et membra; eo quod quidquid in hac scientia traditur, ad hoc reduci videtur. Secunda comparatio est, quod subjecti cognitio principitaliter attenditur in scientia. Unde, quia ista scientia principitaliter est ad cognitionem Dei, posuerunt Deum esse subjectum ejus. Tertia comparatio est, quod per subjectum distinguuntur scientia ab omnibus aliis; quia secuntur scientiae quoadmodum et res, ut dicitur in 3 de Anima (text. 38, vel cap. 8); et secundum hanc considerationem, posuerunt quidam, credibile esse subjectum hujus scientiae. Haec enim scientia in hoc ab omnibus aliis differt, quia per inspirationem fidei procedit. Quidam autem opera restorationis, eo quod tota scientia ista ad consequendum restorationis effectum ordinatur. Si autem volumus inventare subjectum quod haec omnia comprehendat, possumus dicere quod eus divinum cognoscibile per inspirationem est subjectum hujus scientiae. Omnia enim quae in hac scientia considerantur, sunt aut Deus, aut ea quae ex Deo et ad Deum sunt, in quantum hujusmodi: sicut etiam medium considerat signa et causas et multa hujusmodi, in quantum sunt sana, idest ad sanitatem aliquo modo relata. Unde quanto aliquid magis accedit ad veram rationem Divinitatis, principitaliter consideratur in hac scientia.

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

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

restorationem nostram quodammodo ordinantur. Ad aliud dicendum, quod res et signa communiter accepta, non sunt subjectum hujus scientiae, sed in quantum sunt quedam divina.

#### ARTICULUS V.

*Utrum modus procedendi sit artificialis.  
(1 p. qu. 1, art. 8, 9 et 10.)*

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

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

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

4. Praeterea, Ambrosius (1) (lib. 1, de potestate saecula circa finem, ad Gratianum): *Tolle argumenta ubi fides queritur.* Sed in sacra scientia maxime queritur fides. Ergo modus ejus nullo modo debet esse argumentativus.

Contra, 1 Pet. 5, 13: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe.* Hoe autem sine argumentis fieri non valet. Ergo debet quandoque argumentis uti.

Idem habetur ex hoc quod dicitur Tit. 1, 9: *Ut potens sit exhortari in doctrina sana et eos qui contradicunt, argere.*

Solutio. Respondeo dicendum, quod modus cujusque scientiae debet inquire secundum conditiones materiae, ut dicit Boetius (1 de Trin., cap. 1), et Philosophus (in 1 Eth., text. 1). Principia autem hujus scientiae sunt per revelationem accepta; et ideo modus accipiendo ipsa principia debet esse revelatus ex parte infundens, ut in revelationibus Prophatarum, et oratibus ex parte recipientis, ut patet in Psalmis. Sed quia, praeter lumen infinitum, oportet quod habitus fidei distinguatur ad determinata credibili ex doctrina praedicantis, secundum quod dicitur Rom. 10, 14: *Quomodo credent ei quem non audierunt?* sicut etiam intellectus principiorum naturaliter insitorum determinatur per sensibilia accepta, veritas autem praedicantis per miracula confirmatur, ut dicitur Mare. ult. 20: *Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis;* oportet etiam quod modus istius scientiae sit narratus signorum, quae ad confirmationem fidei faciunt: et, quia etiam ista principia non sunt proportionatae humanae rationi secundum statum viae, quae ex sensibilibus consuevit accipere, ideo oportet ut ad eorum cognitionem per sensibilia similitudines manuducatur: unde oportet modum istius scientiae esse metaphoricum, sive symbolicum, vel parabolicum. Ex ipsis autem principiis ad tria proceditur in sacra Scriptura: scilicet ad destructionem errorum, quod sine argumentis fieri non potest; et ideo oportet modum hujus scientiae esse quandoque argumentativum, tum per auctoritates, tum etiam per rationes et similitudines naturales. Proceditur etiam ad instructionem morum: unde quantum ad hoc modum ejus debet esse praeceptivus, sicut in lege; communitarius et promissus, ut in Prophetis; et narratus exemplorum, ut in historiis. Proceditur tertio ad contemplationem veritatis in questionibus sacrae Scripturae; et ad hoc oportet modum etiam esse argumentativum, quod praecepitur servatur in originalibus Sanctorum et in isto libro, qui quasi ex ipsis confundatur. Et secundum hoc etiam potest accipi quadrupliciter: modus exponendi sacram Scripturam: quia secundum quod accipitur ipsa veritas fidei, est sensus historicus: secundum autem quod ex eis proceditur ad instructionem morum, est sensus moralis; secundum autem quod proceditur ad contemplationem veritatis eorum quae sunt viae, est sensus allegoricus; et secundum quod proceditur ad contemplationem veritatis eorum quae sunt patriae, est sensus analogicus. Ad destructionem autem errorum non proceditur nisi per sensum litteralem, eo quod alii sensus sunt per similitudines accepti

et ex similitudinariis locutionibus non potest sumi argumentatio; unde et Dionysius dicit (in epistola ad Titum, in principio) quod symbolica theologia non est argumentativa.

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

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

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

Ad quartum dicendum, quod argumenta tolluntur ad probationem artefulorum fidei; sed ad defensionem fidei et inventionem veritatis in questionibus ex principio fidei, oportet argumentum uti: sic etiam Apostolus facit, 1 Corin. 13, 16: *Si Christus resurrexit, ergo et mortui resurgent.*

## LIBER PRIMUS

### DISTINCTIO I.

*De mysterio Trinitatis.*

Veneris ac novae legis continentiam diligenter indagine etiam atque etiam considerantibus nobis, praevia Dei gratia, innotuit sacrae paginae tractatores circa res vel signa praecepit versus. Ut enim egregius doctor Augustinus ait (in libro de Doctrina christiana, cap. 2), omnis doctrina vel verum est vel signorum; sed res etiam per signa discernuntur. Proprie autem hie res appellantur quae non ad significandum aliquid adhibentur: signa vero quorum usus est in significando. Eorum autem aliqui sunt, quorum omnis usus est in significando, non in justificando; idest, quibus non ultimor nisi aliquid significandi gratia, ut aliqua sacramenta legalia: alia quae non solum significant, sed conferunt quod iustus adjuvet, sicut evangelica sacramenta. Ex qua aperte intelligitur, quae hic appellantur signa; res illae videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Omnes ergo signum etiam res aliqua est: quod enim nulla res est, omnino nihil est, ut (in eodem lib. et cap.) Augustinus ait. Non autem et converso omnis res signum est, quia non adhibetur ad aliquid significandum. Cumque his intenderit Theologorum speculatorum studiosa a modesta, divinam Scripturam formam prescriptam in doctrina tenere adiuvaret. De his ergo, nobis adiutum ad res divinas aliquatenus intelligendas, Deo ducere, aperiens, volentibus, disserendum est: et prima de rebus, postea de signis disserendum est: et prius de rebus, quae resque nos beatos faciunt, pervenire, eisque inhaerere possimus. Res vero quae fruuntur et utuntur, nos sumus, quasi inter utrasque constituti, et Angeli sancti. Fru autem est amore inhaerere aliqui rei propter seipsam; ut vero, id quod in usum veritatis, referre ad obtinendum illud quo fruuntur est, aliis abutit est, non uti: nam usus illicitus, aliisque vel abuso debet nonnulli. Res ergo quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus: eadem: tandem Trinitas quadam summa res est, communique omnibus fruuentibus eam: si tamen res dici debet et non verum omnium causa, si tamen et causa: non enim facile potest inventari numero, quod tantum conveniat excellentiae, nisi quod melius dicatur Trinitas hic uero Deus. Res autem quibus utendum est, mundus est et in eo creata. Unde Augustinus (in eodem lib. de Doct. christ. cap. 4 et super Joan. tract. 45): « Utendum est hoc mundus, non fruendum, ut invisibilis Dei cap. 4: ut per ea facta sunt, intellectus, conscipiantur; idest, ut de temporalibus aeterna capiantur. » Item (in eodem lib., cap. 21): « In omnibus rebus illae tantum sunt quibus est fruendum, quae aeternae et incommutabiles sunt; ceteris autem non utendum est, ut ad illarum perficiionem perveniantur. » Unde Augustinus (in lib. 10 de Trin., cap. 16): « Fruuntur cogitosi, in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiscit: utrum vero eis que ad aliud referimus, quo fruendum est. »

*De rebus communiter agit.*

Id ergo in rebus considerandum est, ut (in eodem lib. cap. 5, et deinceps) ait Augustinus, quod res aliae sunt quibus fruendum est, aliæ quibus utendum est, aliæ quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Iste quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvantur et quasi administrantur, ut ad illas S. Th. *Opera omnia.* V. 6.

(1) Fictitious index. Sumptum est ex lib. 4 de fide ad Gratianum, cap. 5 (ex edit. P. Nicolai).

*Item quid intersit inter fratrem et uti, aliter quam supra.*

Notandum vero, quod idem Augustinus (in lib. 10 de Trin., cap. 11) aliter quam supra accipiens uti et fru, sic dicit: « Ut est assumere aliquod in facultatem voluntatis; fru autem est uti cum gaudio, non adhuc spei, sed jam rei. Ideo omnis qui fruuntur utitur: assumit enim aliquid in facultatem voluntatis cum delectatione. Non autem omnis qui utitur fruuntur, si id quod in voluntatis facultatem assumit,

" non propter ipsum, sed propter aliud appetit." Et attende, quod Augustinus (lib. 4 de doct. christ., cap. 4) videtur dicere illos frui tantum qui in re gaudent, non jam in spe; et haec vita non videtur frui, sed tantum uti, ubi gaudemus in spe, cum supra dictum sit, frui esse amore inhaerere aliquid propter se, qualiter etiam multi hic adhaerent Deo.

#### Determinatio corum quae videtur contraria.

Haec ergo quae sibi contradicere videntur, sic determinamus, dicoentes, nos et hic in futuro frui; sed ibi propriè et perfectè et plene, ubi per speciem videbimus quae fruemur: hic autem dum in spe ambulamus, fruimur quidem, sed non adeo plene. Unde Augustinus (in lib. 10 de Trin., cap. 10): " Fruimur cogitari, in quibus voluntates propera se detectatae conquiscentur." Idem (in lib. 4 de doct. christ., cap. 10) ait: " Angeli illi fruentes, jam heati sunt, quo et nos frui desideramus, et in aeternitate in hac vita, jam fruimur, vel per speciem culmi, vel in aeternitate, tanto nostram peregrinationem et tolerabilius sustinemus, et ardenter finire cupimus."

#### Alia determinatio.

Potest etiam dici, quod qui fruuntur, etiam in hac vita, non tantum habent gaudium spei, sed etiam rei, quia jam delectatur in quo diligit, et ita etiam rem aliquatenus tenet. Constat ergo quia Deus debemus frui, non uti. Illo enim (ut Augustinus ait) frueris, quo efficeris beatum et in quo spem ponis, ut ad id pervenias. De hoc etiam idem ait (in lib. de doctrina christiana, cap. 35): " Dicimus ea re nos frui quam diligimus propera se et ea re nobis fruimur, etiam tamen que efficiunt beatitatem cetera vero utendum. Frequentatamen dicunt frui, cum delectatione uti. Cum enim adest quod diligunt, etiam delectationem secum gerit. Si tamecum per eam transieris et ad illud ubi permanentium est, eam retuleris, uteris ea et abusive, non proprie, diceris frui; si vero inhaeseris atque permaneas, finem in ea ponens laetitiae tue, tunc vere et proprie dicendus es frui; quod non est faciendum, nisi in illa Trinitate, idest in summo et incommutabili bono."

#### Utrum hominibus sit fruendum, vel utendum.

Cum autem homines, qui fruuntur et utuntur aliis rebus, res aliquae sint, queritur, utrum se frui debeant, an uti, an utrumque? Ad quod sic respondet Augustinus (in libro 4 de doctrina christiana, cap. 1): " Si proper se homo diligendus (et) est, fruimur eo; si proper aliud, utinam eo." Videtur autem nihil proper aliud diligendum. Quod enim proper se diligendum est, in eo constituita vita beatia; cuius etiam spes hoc tempore consolatur. In homine autem spes ponenda non est, quia malitiae est qui hoc fecit. Ergo, si liquide adverbias, nec seipso quisquam frui debet, quia non debet se diligere proper se, sed proper aliud, quod fruendum est. Huic autem contrarium videtur quod Apostolus ad Philippienses loquens ait: " Ita frater, ego te frui in Domino; et quod ita determinat Augustinus (lib. cit., cap. 35): " Si discesset tantum, te fruari, et non addidisset, in Domino, videtur finem dilectionis ac spem constituisse in eo. Sed quia illud addidisset, in Domino se finem posuisse, eodemque frui significavit." Cum enim, ut idem Augustinus (ibidem) ait, homine in Deo frueris, Deo potius quam homine frueris.

#### Queritur utrum Deus fruatur, an utatur nobis.

Sed enim Deus diligit nos, ut frequenter Scriptura dicit, quea ejus dilectionem erga nos nullum commendat, querit Augustinus (in lib. 10, cap. 51), quando diligit, an ut utens, at ut fruens; et procedit ita. Si fruuntur nobis, eget bonum nostrum; quod nemo sanus dixerit. Ait enim Propheta (Psalm. 132): " Bonorum meorum non indiges." Omne enim bonum nostrum vel ipse est, vel ab ipsis est; non ergo fruuntur nobis, sed utitur. Si enim nee fruuntur nobis, nec utitur, non invenio quomodo diligat nos. Neque tamen sic utitur nobis ut nos rebus aliis. Nos enim res quibus utimur ad id referimus ut Dei bonitatem perfrauimus; Deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert. Ille enim misericordia nostri proper suam bonitatem; nos autem nobis invenimus proper illius bonitatem. Ille nostri misericordia ut se perfrauimus; nos vero invenimus nostri misericordiam ut illa fruimur. Cum enim nos alleius misericordem et alicui consulimus, ad ejus quidem facimus utilitatem, eamque intuemur; sed et nostra sit con-

(1) Ali. intelligendus est.

sequens, cum misericordiam, quam alii impendimus, non relinquit Deus sine mercede. Hac autem merces summa est, ut ipso fruimur. Item, quia bonus est, sumus; et inquantum sumus, boni sumus. Porro autem, quia etiam justus est, non impune malum sumus; et inquantum malum sumus, inquantum etiam minus sumus. Ille ergo usus quo nobis utitur Deus, non ad ejus, sed ad nostram utilitatem referatur, ad ejus vero tantummodo bonitatem.

#### Utrum utendum, aut fruendum sit virtutibus.

Hic considerandum est, utrum virtutibus sit utendum, an fruendum. Quibusdam videtur quod eis sit utendum et non fruendum; at hoc confirmant auctoritate Augustini (in lib. 1 de doct. christ., cap. 55), qui ut praetaxatum est, dicit, non esse fruendum nisi Trinitate, id est summo et incommutabili bono. Item dicunt, ideo fruendum non esse eis, quia propter se amandae non sunt, sed proper aeternam beatitudinem. Illud autem quo fruendum est, proper se amandum est. Sed quod virtutes proper se amandae non sunt, immo proper solam beatitudinem, probant auctoritate Augustini, qui (in lib. 15 de Trinit., cap. 8), contra quosdam ait: " Forte virtutes, quas proper solam beatitudinem amamus, sic persuaderemus audent, ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si facient, etiam ipsas utique amare desistimus, non amamus. Quando illam proper quam solam istas amavimus, non amamus." Ecco his verbis videtur Augustinus ostendere, quod virtutes non proper se, sed proper solam beatitudinem amandae sunt. Quod si ita est, ergo eis fruendum non est. Aliis vero et contra videtur, scilicet quod eis fruendum sit, quia proper se petendae et amandae sunt; et hoc confirmant auctoritate Ambrosii (4), qui ait super illum locum Epistole ad Galat., cap. 3, 22: " Fructus autem spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia etc." Hic non nominat opera, sed fructus, quia proper se petenda sunt. Si vero proper se petenda sunt, ergo proper se amanda sunt. Non autem tam harum, quae videtur, auctoritatem repugnantem de modo eximero explicant, dicimus, quod virtutes proper se petendae et amandae sunt, et tamen proper solam beatitudinem. Proper se quidem amandae sunt, quia defectum sui possessorum sincera et sancta delectatione, et in eis parvum gaudium spirituale. Verumtamen non hic est consistendum, sed ultra graduum, non hic haeret (2) dilectiones gressus, neque hic sit dilectionis terminus; sed referatur hoc ad illud summum bonum cui soli omnino inhaerendum est; quod illud proper se tantum amandum est et ultra illud querendum nihil est: illud enim est supremus finis. Ideo Augustinus (ubi sup., cap. 8), ait quod eas diligamus proper solam beatitudinem; non quia eas proper se diligamus, sed quia idipsum quod eas diligamus, referimus ad illud summum bonum, cui soli inhaerendum est et in eo permanendum, finisque laetitiae ponendum: quare virtutibus non est fruendum.

Sed dicit aliquis, frui est amore inhaerere alicui proper se seipsum, ut praevidit est. Si ergo virtutes proper se amandae sunt, et ei fruendum sit. Ad quod dicimus, quod in illa descriptione, ubi dicitur " proper seipsum" intelligendum est tantummodo, ut scilicet ametur proper seipsum tantum, ut non referatur ad aliud, sed ibi patitur finis, ut supra ostendit Augustinus (in lib. de doct. christ., cap. 35) dicens: " Si inhaeseris, atque permaneras finem ponens laetitiae, tunc vere et proprie frui dicendus es; quod non est factum nisi in illa Trinitate, idest in summo et incommutabili bono." Utendum est ergo virtutibus et per eas fruendum summo bono. Ita et de voluntate bona diemus. Unde Augustinus (in lib. 10, de Trin., cap. 10) ait: " Voluntas est per quam fruimur." Ita et per virtutes fruimur, non eis, nisi forte aliqua virtus sit Deus, ut caritas, de qua postea tractabitur.

#### Epilogus.

Omnium ergo quae dicta sunt, ex quo de rebus specialiter tractavimus, haec summa est, quod alias sunt quibus fruendum est, alias quibus utendum, alias quae fruuntur et utuntur. Et inter eas quibus utendum est, etiam quaedam sunt per quas fruimur, ut virtutes et potentiae animi, quae sunt naturalia bona: de quibus omnibus, antequam de signis tractemus, agendum est, ac primum de rebus quibus fruendum est, scilicet de sancta atque individua Trinitate.

(1) Non Ambrosius, ut notat Nicolai, sed cuiusdam alterius hic liber est, qui Ambrosiaster vulgo dicitur et ab Augustino in lib. 4 contra duas epist. Pelog. sub nomine S. Hilarius citatur, sed Hilarius diaconus Romanus intelligentius forte videtur, qui postmodum in hac esim incidit.

(2) Ali. habeat.

#### Divisio textus.

Finito prooemio, hoc est initium praesentis operis in quo Magister divinorum nobis doctrinam tradere intendit quantum ad inquisitionem veritatis et destructionem erroris: unde et argumentativo modo procedit in toto opere: et praecepit argumentum ex auctoritatibus sumptis. Dividitur autem in duas partes: in quarum prima inquirit ea de quibus agendum est, et ordinem agendi; in secunda prosequitur suam intentionem: et in duas partes dividitur. Secunda ibi: *Hic considerandum est utrum virtutibus sit utendum, an fruendum.*

Cum autem homines, qui fruuntur et utuntur aliis rebus, res aliquae sint, queritur, utrum se fruiri debeant, an uti, an utrumque. Hie movet dubitationes de habitudine eorum quae pertinent ad invicem: et primo querit de utibus et fruilibus, secundo de fruilibus, scilicet de Deo, utrum sit utens nobis vel fruens, ibi: *Sed cum Deus diligit nos . . . querit Augustinus quonodo diligat, an utens, an ut fruens;* tertio de quibusdam utilibus, utrum sint fruilibus, ibi: *Hic considerandum est, utrum virtutibus sit utendum, an fruendum.* Quelibel harum partium dividitur in quaestionem et solutionem.

#### QUAESTIO I.

Hie queruntur tria: Primo, de uti et frui. Secundo, de utilibus et fruilibus. Tertio, de utentibus et fruientibus. Circa primum queruntur duo: 1.º quid sit frui secundum rem; 2.º quid sit uti secundum rem.

#### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum frui sit actus intellectus.*  
(1-2, qu. 41, art. 1, et 2.)

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

2. Praeterea, sicut dicit Augustinus (cone. 2, super psalm. 90, vers. 16), visio est tota meritis. Sed meritis totius meriti consistit in fruitione Divinitatis. Ergo fruictus est essentialiter visio. Sed visio est actus intellectus: Ergo et fruictus.

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

4. Praeterea, Augustinus (lib. 10 de Trinit., cap. 10), definit fruitionem per voluntatem diuinam: *Fruimur cognitis, in quibus ipsis proper se voluntas detectata conquiscet.* Ergo magis videtur esse actus voluntatis quam intellectus.

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

6. Praeterea, Augustinus dicit (1), quod homo

(1) Sive potius aliis Author inter ejus Opera lib. de Spiritu et Anima cap. 9 (ex edit. P. Nicolai).

inveniet paseua interius in Divinitate Salvatoris, et exterius in humanitate. Ergo videtur quod tam vires extiores quam interiores fruerentur.

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

8. Unde ulterius queritur, cuius habitus actus sit: et videtur quod tantum caritatis (1). Sic enim dicitur 1 Corinth. 15, caritas virtus perfecta est. Sed secundum Philosophum (10 Eth., cap. 8), felicitas est operatio virtutis perfectae. Ergo fructus, in qua est tota nostra felicitas, est actus caritatis.

9. Hoc idem videtur ex definitione Augustini inducta in littera: *Fru est amore inhuere alieui rei propter seipsum.*

10. Sed videtur quod non tantum caritatis. Ad frutionem enim tria concurrunt; perfecta visio, plena comprehensionis, et inhaesio amoris consummati. Ergo videtur quod sit actus etiam succendentium fidei, et spei.

11. Praeterea, secundum frutionem conjungimur Deo. Sed omnis virtus conjungit nos Deo, cum virtus sit dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 7 Physic. (text. 17, cap. 5). Ergo fructus est actus secundum omnem virtutem.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod fructus consistit in optima operatione hominis, cum fructu sit ultima felicitas hominis. Felicitas autem non est in habitu, sed in operatione, secundum Philosophum (10 Eth. cap. 4). Optima autem operatio hominis est operatio altissimae potentiae, scilicet intellectus, ad nobilissimum objectum, quod est Deus: unde ipsa visio Divinitatis ponitur tota substantia nostra beatitudinis. Joan. 17, 5: *Hac est vita eterna, ut cognoscant te solum Deum verum.* Ex visione autem ipsum visum, cum non videatur per similitudinem, sed per essentiam, efficitur quoddammodo intra videnter, et ista est comprehensio quae succedit spei, consequens visionem quae succedit fidei, sicut spes quoddammodo generatur ex fide. Ex hoc autem quod ipsum visum receptum est intra videnter, unit sibi ipsum videnter, ut fiat quasi quedam mutua penetratio per amorem. Sic dicitur 1 Joan. 4, 16: *Qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo.* Ad unionem autem maxime convenientis sequitur delectatio summa; et in hoc perficitur nostra felicitas, quam fructus nominat ex parte sui complementi, magis quam ex parte principii, cum in se includat quandam delectationem. Et ideo dicimus quod est actus voluntatis, et secundum habitum caritatis, quanvis secundum ordinem ad potentias et habitus praecedentes.

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

Et similiter etiam patet solutio ad secundum: quia visio non habet perfectam rationem felicitatis, nisi secundum quod est operatio perfecta per ea

(1) *AL. caritas.*

qua sequuntur. Perficit enim delectatio operationem, sicut pulchritudo juventutem, ut dicitur 10 Ethic. (cap. 4.)

Alia duo concedimus.

Ad aliud dicendum, quod inferiorum potentiarum non potest esse fructu propriæ dicta: non enim habent operationem circa finem ultimum, quem non apprehendunt, cum sint virtutes materiales; sed sicut nunc intellectus perficitur accipiendo ab inferioribus potentias, ita erit in patria e converso, quod perfectio et gaudium superioris partis redundabit in inferiores potentias. Unde Augustinus (1) (de Spiritu et anima, cap. 4): *Sensus vertetur in rationem, inquantum scilicet sua remuneratio et gaudium a ratione emanabat.*

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

Ad aliud dicendum, quod quando aliquis actus est absolute aliecius potentiae, denominatur ab illa, sicut intelligere ab intellectu; sed quando est actus unius potentiae secundum ordinem ad alteram, a nulla denominatur; sicut scire est actus rationis secundum ordinem ad intellectum inquantum (2) principiis deductus in conclusiones; similiter frui est actus voluntatis consequens actum intellectus, scilicet apertam Dei visionem.

Alia duo concedimus.

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

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

## ARTICULUS II.

*Urum uti sit actus rationis.  
(1-2, qu. 10, art. 4.)*

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

2. Praeterea, ut dicit Philosophus (6 Ethic., cap. 6), ordinatio eorum quae sunt ad finem et inventio finis pertinent ad prudentiam. Prudentia autem est habitus rationis. Ergo et uti, quod dicit talem ordinacionem, est actus rationis.

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

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

(1) Augustini non est hic liber, ut evidenter constat, cum Boetius citet longe posteriorerem Augustino. Sunt qui Hugo Victoriano, inter eum Opera non occurrit. Citat sine nomine aliecius Autoris in 1 Parte, S. Thomas, tum quest. 79, art. 10, ubi ad 4 de illis auctoritate dubitanter loquitur, tum quest. 85, art. 5, ubi necessarium non esse dicit verbis illius libri fidem adhibere in resp. ad 2: *Et hoc pro eister hujusmodi indicibus satis dicatum* (ex edit. P. Nicolai).

(2) *AL. quia in quantum.*

quod beatitudo est status omnium bonorum aggre-gatione perfectus.

5. Praeterea, Tullius dicit (1 Officior.): *Homestum est quod sua vi nos trahit, et sua dignitate nos allicit.* Sed quod per se allicit, propter se amatur. Ergo omni honesto fruendum est, et ita omnibus virtutibus. Ergo non tantum Deo.

4. Praeterea, Apostolus ad Philemonem 20, dicit: *Iague, frater, ego te fruor in Domino.* Ergo etiam homine justo frui possumus, et per consequens quilibet homine, qui est ad imaginem Dei, et qualibet creatura, in qua est vestigium Dei.

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

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

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod frui aliquo dicitur tripliciter. Aut sicut objecto; et hoc modo solo Deo fruendum est: quia ad honestatem ipsius Dei ordinatur tota bonitas universi; sicut bonum totius exercitus ad bonum ducis, ut dicitur 12 Metaph. (text. 32). Alio modo sicut habitu elicente actu fruptionis; et hoc modo beatitudine creatuæ et caritate fruendum est. Tertio modo fruimur aliquo sicut instrumento fruptionis; et hoc modo fruimur potentia, cuius fructus est actus.

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

Ad secundum dicendum, quod objectum operationis terminat et perficit ipsum, et est finis ejus. Unde impossibile est operationem habere rationem finis ultimi. Sed, quia objectum non consequitur nisi per operationem, ideo est idem appetitus operationis et objecti. Unde, si aliquo modo ipsa fruptione fruimur, hoc erit in quantum fruimur non Deo conjungit: et eadem fruptione fruimur fine et operatione, cuius objectum est finis ultimus; sicut eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere.

Ad tertium dicendum, quod propter se dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod opponitur ad propter aliud; et hoc modo virtutes et honestum non propter se diligunt, cum etiam ad aliud referantur. Alio modo dicitur propter se, secundum quod opponitur ad per accidens; et sic dicitur propter se diligere quod habet in natura sua aliquid movens ad diligendum: et hoc modo virtutes propter se diligunt, quia habent in se aliquid unde quae-rantur, et si nihil aliud ab eis contingere: non tamen est inconveniens ut aliquid propter se ametur et tamen ad alterum ordinetur, sicut dicitur in 1 Ethic. (cap. 6). Est autem aliquid quod desideratur, non propter aliquid quod in se habet, sed tantum secundum quod ordinatur ad alterum, ut effectivum illius; sicut potio amara amat, non propter aliquid quod in ipso est, sed quia sanitatem efficit: et hujusmodi nullo modo propter se diligunt; sive propter se dicat causam formalem, sicut virtus dicitur propter se diligere; sive finalis, sicut Deus.

Ad quartum dicendum, quod homine justo non est simpliciter fruendum, sed in Deo; ita quod

(1) Quis Victorinus iste, non occurrit; nec putandus est Hugo de S. Victore, inter cuius Opera nihil tale habetur.

(2) Id est in ipso texto Magistri Sententiarum, distinct. 1, §. 2, ex lib. I de Doctr. christ., cap. 7, ut videre est supra.

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

## ARTICULUS II.

*Utrum fruamur Deo una fruione.*

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non una fruione Deo fruamur. Actus enim distinguunt secundum objecta. Sed objecta fruitionis sunt tres res distinctae proprietatibus personalibus, scilicet Pater, Filius, et Spiritus sanctus. Ergo fruitions sunt tres.

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

5. Praeterea, quidquid habet Filius solet referre ad Patrem a quo habet, sicut Joan. 7, 16, dicitur: *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me.* Sed bonitatem accepit Filius a Patre nascendo, sicut essentiam. Ergo et fruitionem bonitatis Filii debemus referre in fruitionem Patris. Ergo non est aequaliter fruendum tribus personis: multo minus ergo nec eadem fruione.

Contra, sicut Deus Trinitas est unum principium omnium, ita est unus finis omnium. Sed eadem operatio communis est totius Trinitatis, in quantum est unum principium. Ergo eadem est fruio trium, in quantum est unus finis.

Praeterea, operatio felicitatis est ad nobilissimum objectum, ut dicit Philosophus (10 Ethic., cap. 10, vel 7). Nobilissimum autem est unum tantum, quia quod per superabundantem dicitur, uni soli convenit. Ergo, cum fruio sit operatio ultimae felicitatis, referatur ad unum tantum objectum; ergo fruimur tribus personis, in quantum sunt unum: ergo in quantum est unum objectum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod una fruione fruimur tribus personis: et huius ratio est duplex. Una ex parte essentialis. Objectum enim fruitionis est summa bonitas quae fruio respicit unamquamque personam, in quantum est summum bonum; unde eum eadem numero sit bonitas trium, eadem erit et fruio. Alia ratio sumitur ex parte proprietatum. Sicut enim dicit Philosophus (in Praedie. cap. de relat.) qui novit unum relativorum, cognoscit et reliquum; et sic cum tota fruio originetur ex visione, ut prius dictum est (qu. 1, art. 2, ad 2), qui fruio uno relativorum in quantum hujusmodi, fruio et reliquo. Personae autem tres distinguuntur tantum secundum relationes; et ideo in fruione unius includitur fruio alterius; et ita est fruio eadem trium. Sed prima ratio melior est, que tangit rationem objecti, a qua actus habet unitatem.

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

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

Ad tertium dicendum, quod illa reducio non ponit gradum bonitatis in Patre et Filio, sed tantum ordinem naturae; et ideo non tollitur aequalitas et unitas fruitionis.

## QUAESTIO III.

*Utrum utendum sit omnibus alias a Deo.*

Deinde queritur de utilibus, utrum omnibus alias praeter Deum sit utendum.

1. Et videtur quod non. Ut enim est assumere aliquid in facultatem voluntatis. Illud autem tantum est hoc modo assumptum quod nostrae operationi subjacet. Non autem omnia creata sunt talia, sicut caelum et Angeloi, quae non operabilia a nobis. Ergo non possumus omnibus utili.

2. Praeterea, illo utimur quo tendentes ad beatitudinem juvamus. Sed creaturis impeditur frequenter, sicut dicitur Sap. 14, 2: *Creaturae factae sunt in odium et in tentationem animalibus hominum, et in muscipulan pedibus insipient.* Ergo non omnibus possumus utili.

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

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

Contra, 1 Corinth. 10, 51: *Sive manducatis, sive bibitis . . . omnia in gloriam Dei facite.* Ergo videtur quod omnibus sit utendum.

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

Solutio. Respondeo dicendum, quod quaeunque sunt bona, non habent bonitatem nisi in quantum accedunt ad similitudinem bonitatis divinae. Unde oportet, cum bonitas sit ratio dilectionis et desiderii, ut omnia amentur in ordine ad bonitatem primam. Omne autem quod bonum est, a Deo est: unde quae ab ipso non sunt, nec quaerenda sunt, nec eis utendum est: et ideo nullo peccato utendum est, quia peccatum non est a Deo. Poena autem a Deo est; et ideo poena utendum est, et ordinanda ad finem, secundum quod promovet meritum ho-

minis, dicens eum in considerationem sue infirmitatis, et secundum quod purgat peccata. Similiter etiam res mundi ab ipso sunt, et eis utendum est, vel in quantum conferunt ad Dei cognitionem, ostendentes ipsius magnitudinem, vel secundum quod praebent subsidium vitae nostrarum ordinatae in Deum. Similiter opera nostra quae mala non sunt, ab ipso sunt, et propter ipsum facienda: non quod quamlibet operationem oportet semper actualiter referre in Deum; sed sufficiat ut habitualiter in Deo constituent finem suae voluntatis.

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

Ad secundum dicendum, quod creaturae, quantum est in se, non impediunt nos a consequenda beatitudine; sed ex parte nostra, in quantum eis abutimur, in eis sistendo, sicut in fine.

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

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

## QUAESTIO IV.

Deinde queritur de fruentibus et utentibus. Et 1.º de fruentibus; 2.º de utentibus.

## ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum frui convenient omnibus rebus.*

Ad primum sic proceditur. 1. Fruito dicit desiderium quietatum in fine. Sed omnis creatura, item insensibili, desiderat naturaliter suum finem. Ergo, cum contingat ipsum consequi suum finem et quiescere in eo, videatur quod fruio sit creaturem insensibili.

2. Praeterea, fruio est ejus quod per se queritur, non relatum ad alterum. Sed bruta queruntur aliquid in quibus delectantur et non referunt ad aliud, quia carent ratione ordinante. Ergo brutorum est fruio.

3. Praeterea, naturali dilectione contingit aliquem diligere Deum super omnia, cum naturaliter cognoscatur esse summum bonum, et ita propter se amandum. Sed fruimur eo quod propter se amamus. Ergo contingit hominem existentem in naturalibus tantum, frui Deo.

4. Praeterea, contingit quod aliquis existens in peccato mortali, alicuius sua actionis Deum finem ultimum constitut, non referens ad aliud. Hoc autem est fruio. Ergo peccator etiam potest frui Deo.

5. Sed et contrario videtur quod nec etiam justus fruatur in via. Frui enim est quiescere voluntatem delectatam in cogniti propter se. Sed quandiu aliquis est in via, non quiescit. Ergo quandiu est in via, aliquis Deo non fruatur.

6. Praeterea, videtur quod nec etiam beati fruuntur. Sicut enim habetur in littera, omne quod fruatur aliquo eget illo. Sed quidquid eget aliquo caret illo. Cum igitur beati non careant Deo, videtur quod non fruuntur illo.

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

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 1, art. 1, fruio ponit quandam delectationem in fine. Delectatio autem non potest esse nisi in cognoscente: propter quod Plato (1) (de legibus, lib. 2) dixit, quod delectatio est generatio sensibilis in naturam; id est, quas sentit naturae conveniens; et ideo cum creaturae insensibiles non cognoscant, non delectantur nec fruuntur.

Item, fruio proprio loquendo, est tantum ultimi finis. Bruta autem ultimum finem non apprehendunt, nee finem proximum possunt ordinare ad finem ultimum, cum careant ratione, cuius est ordinare. Unde non propriè fruuntur.

Similiter peccator ponit finem ultimum in quo non est: unde, cum verum finem non habeat, non vere fruatur. Utterius autem fruio dicit delectationem in fine; unde perfecta fruio non est, nisi sit perfecta delectatio, quae esse non potest ante consecutionem finis: et ideo justus homo non perfecte fruatur; sed beati, qui consecuti sunt finem, vere et perfecte et propriè fruuntur.

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

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

Ad tertium dicendum, quod delectatio sequitur operationem perfectam. Perfecta autem est operatio quae procedit ab habitu. Habitum autem acquisiti vel naturales non perficiunt ad ultimam beatitudinem patrie, ut supra habitum est, sufficienter, et proxime: quia, ut dicit Augustinus in lib. de Poenitentia (immo 10 de Tri. cap. 3 elicit), *quodam familiariter contactu ad experientiam ejus suavitatem adjacet amanti amata creatura.* Sed voluntas Creatoris longe alterius generis est; et ideo sine habitu gratuio non est delectatio talis quae ad fruitionem sufficiat. Vel dicendum, quod delectatio naturalis non ponit aliquam operationem in actu, sed tantum quandam naturalem inclinationem, quae in actu reducitur per habitum caritatis.

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

(1) Inno Aristoteles lib. 7 Eth., cap. 12, Graeco-lat. vel in antiquis edit. cap. 11 et apud S. Thomam lect. 11, nec in Platone tale quidquam occurrit; et si aliquid huc pertinet colligi potest ex dialogo qui dicitur Philebus, et lib. 1, 2, 9, 11 de Legibus; non ex 12, ut ad marginem prius notabatur.

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

Ad sextum dicendum, quod aliquid eget altero dupliciter. Aut siue eo a quo dependet secundum esse; et hoc modo omnia egen Deo; quia, secundum Gregorium (lib. 46 Moral. cap. 18), omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus conditoris tenerent: non enim est tantum causa fieri, sed esse rerum; et hoc modo beati agent Deo. Alio modo dicitur quis egerit illo quod nondum habet; et sic non egerit.

Ad ultimum dicendum, quod hoc intelligendum est, quando fruens et id quo fruuntur sunt diversa in essentia: quod non est in divina fruitione: et ideo perfecte ipse fruatur seipso: unde Gregorius (lib. 52 Moral. cap. 3 super Job 40, 5): *Est gloriosus, et speciosis inducere vestibus; dicit: Ipse gloriosus est qui, dum seipso fruatur, accidentis laudis indigens non est.*

## ARTICULUS II.

### *Utrum usus convenient existentibus in patria.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in patria nullus erit utens. Via enim non est necessaria habito fine; unde Bernardus (1) (ser. 70, super Cantic.) *Quid necesse est scala tenenti iam solium?* Sed usus est eorum quae sunt ad finem, quae se habent per modum viae. Igitur in beatis consecutis non erit usus.

2. Praeterea, uti est referre aliquid in alterum. Sed hoc non potest fieri nisi unum cogitetur post aliud; quod non videtur esse in patria, secundum Augustinum (lib. 43 de Trin. cap. 16), quia non sunt ibi cogitationes volubiles. Ergo videtur quod non sit ibi usus.

Contra, constat quod in patria manet dilectio Dei et proximi, quia *caritas nunquam exedit*, 1 Corinth. 15, 8. Sed proximus nunquam diliger propter se, sed propter Deum. Semper ergo erit ibi dilectio usus.

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

Ad primum ergo dicendum, quod siue inventimus in processu cognitionis, quod in cognitionem principiorum venit quis per principia, quibus tamen habitis, magis ipsa cognoscit quam principia;

(1) Ut ex serm. 70 in Cantic. prius hic ad marginem indicabatur; sed ibi nihil tale, nec alibi occurrit (ex edit. P. Nicolai).

nece indiget principiis ad cognitionem principiorum quae jam per se cognoscit; neque tamen (1) principiis cognitionem amittit; immo illa cognitio per principia perficitur: ita est in processu hominis in Deum, qui per creaturas in Deum venit: quo habito, creaturus non eget ad ipsum habendum, sed per ipsum venit in perfectum usum omnium aliorum. Sic etiam est in processu naturae, quod per dispositiones acquiritur forma, quae habita, est principium omnium accidentium; et ita est in omnibus aliis inventore.

Ad secundum dicendum, quod cogitatio volubilis propriis dicitur quae est per discursum rationis, cui non offertur statim quod quaerit: unde oportet quod inveniat procedendo ab uno in aliud. Ibi autem statim sine difficultate occurret in illo divino lumine (2) quidquid quaeretur: unde etiam homines intelligent intellectu deiformi, sicut et Angeli. Non autem excluditur successio cognitionum in patria, et multo minus ordo unius ad alterum, qui etiam sine successione esse potest.

Aliud concedimus.

### *Expositio textus.*

Circa litteram quaeritur de hoc quod dicitur: *Innotuit, saepe paginae tractatores circa res vel signa praecepit versari.* Videtur enim divisio esse incompetens: eo quod contingit idem signum esse et rem; sicut corpus Christi verum et character in baptismo.

2. Praeterea, ipsomet dicit quod omne signum res est; et ita videtur quod divisio non sit per opposita.

3. Item, creature omnes sunt signum divinae bonitatis; et ita videtur quod fere omnia quae in haec doctrina traducunt sunt signa.

Ad quod dicendum, quod ista divisio non est data per oppositas res, sed per oppositas rationes secundum absolutum et relatum. Signum enim est quod est institutum ad aliquid significandum: res autem est quae habet absolutam significacionem non ad aliud relatum. Unde non est inconveniens quod idem sit signum et res respectu diversorum; sicut etiam idem homo est pater et filius. Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod res duplicitate sumitur in processu hujus locutionis: sumitur enim communiter pro omni ente; et sic omne signum est res: sumitur etiam magis stricte pro eo quod est res tantum, et non signum, et sic contra signum dividitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis creature sint signum alieujus, nihilominus tamen ad hoc primitus non sunt instituta: et ideo non continentur sub signis, nisi secundum quid.

Deinde quaeritur de hoc quod dicitur: *Et primo de rebus, postea de signis disseremus.* Videtur enim quod prius agendum est de signis. Res enim per signa discuntur, ut in littera dicitur. Ergo per cognitionem signorum devinemus in cognitionem rerum.

Ad quod dicendum, quod hoc sequitur, quando signa et res sunt ejusdem ordinis, scilicet quod prius determinandum est de signis quam de rebus quae per illa signa significantur. Sic autem non se

(1) *Al. necessario tamen.*

(2) *Al. nomine.*

habent signa sacramentalia ad ea de quibus in primis tribus libris agitur. Vel dicendum, quod aliis est ordo servandus in accipiendo cognitionem, et tradendo. Accipiens enim cognitionem procedit de signis ad signata, quasi modo resolutio, quia signa magis sunt nota quo ad ipsum; sed tradens cognitionem signorum, oportet quod res ante signa manifestet, eo quod signa sumuntur per similitudinem ad res: unde oportet praeconoscere res ad cognitionem signorum, ad quarum similitudinem sumuntur.

Deinde quaeritur de hoc quod dicit: *Nos sumus quasi inter utrasque constituti.* Videtur enim ex hoc quod homo sit medium inter utilia et fruabilia: cuius contrarium videtur ex hoc quo virtus continetur inter utilia. Virtus autem est de maxime bonis, secundum Augustinum (de liber. arbitr., lib. 2, cap. 19), quibus nullus male utitur. Naturales autem potentiae sunt media bona, quibus aliquis male potest uti, et bene: et ita videtur quod virtutes sunt supra hominem.

Ad quod dicendum, quod ordo bonorum duplicitate potest considerari. Aut per comparationem, ad rectitudinem vitae; et hoc modo virtus, quae est sicut causa per se talis rectitudinis, est maximum bonum; potentia autem naturalis, quae est sicut materia ad talē rectitudinem, est medium; et res aliae quae sunt exterius administrantes, sunt minima bona. Potest etiam considerari ordo bonorum secundum progressum in beatitudinem, et hoc modo ipsum beatitatem erit maximum bonum, et participans beatitudinem erit medium, et disponens ad ipsum erit minimum.

Item quaeritur de hoc: *Res aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur.* Omne enim quod est, vel est finis, vel est ad finem. Sed fruibile habet rationem finis, utilis autem rationem eorum quae sunt ad finem. Ergo utilis et fruibile sufficienter dividunt res (1), et ita tertium membrum superfluit, praecipue cum ipse post dicat, quod hominibus, qui utentes et fruentes sunt, utendum est.

Ad quod dicendum, quod aliquid est ad finem ordinatum duplicitate: vel sicut progrediens in finem; et hoc modo fruens et utens est ad finem: vel sicut via in finem; et hoc modo utilis est ad finem: unde utilis non comprehendit omnia quae sunt ad finem, nisi valde large acceptum. Nec est inconveniens, si idem continuare sub duobus membris, cum divisio sit data per oppositas rationes, et non per oppositas res.

Item quaeritur de hoc: *Uti vero est id (2) quod in usum venerit referre ad obtainendum illud quo utendum est.* Videtur quod male notificet: quia usum non est magis notum quam uti; et ita videtur quod definitio non sit per magis nota.

Ad quod dicendum, quod totum hoc quod dicitur: *Id quod in usum venerit, ponitur loco unius dictio, et est circumlocutio hujus quod dico utili, quod est objectum hujus actus uti.* Actus autem convenienter per suum objectum definitur.

Item quaeritur de hoc: *Non enim facile potest inveniri nomen quod tantum excellentiae convenient, quae sit causa hujus dicti.*

Ad quod dicendum, quod nos imponimus nomina rebus secundum quod veniunt in cognitionem no-

stram; et quia nos cognitionem accipimus a rebus creatis, imponimus nomina secundum modum rerum creatarum. Ea autem quae sunt in creaturis, non sunt per cumdem modum in Deo, sed excellentiori modo: ideo nomina quae nos imponimus, non sunt sufficientia ad significandum Deum, sicut patet quod nomina significantia in abstracto, significant quid imperfectum non per se subsistent, ut humanitas, vel albedo; concreta autem significant quid compnitum, quorum neutrum divinae convenit nobilitati.

Item quaeritur de hoc: *Tanto nostram peregrinationem et tolerabilis sustinemus, et ardentes finis cupimus.* Videtur enim contrarium, per id quod dicitur Prover. 15, 12: *Spes que differtur, affigit animam.* Et ita per hoc quod in speculo cognoscimus, et praesentiam desideramus, intolerabilium absentiam sustinemus.

Ad quod dicendum, quod inquantum spes est desiderari absentis, sic est causa afflictionis; inquantum autem res desiderare per spem et imperfectam cognitionem aliquo modo efficitur praesens, sic affert quamdam delectationem.

Deinde quaeritur de hoc quod dicit: *Notandum quod idem Augustinus . . . . alter quam supra, accipiens uti et frui, sic dicit.* Unius enim unica est definitio, sicut et esse. Ergo de uti et frui non debent dare multas definitiones.

Ad quod dicendum, quod si inveniretur aliqua definitio quae dicaret esse rei secundum comparationem ad omnes causas ipsius proprias, esset perfectissima, et una tantum; sed inveniuntur definitiones notificantes esse rei plures secundum diversas causas. Unde aliqua datur per causam finaliem, quaedam per formalem, et sic de aliis. Inveniuntur etiam aliae notificationes sumptae ex proprietatibus consequentibus esse rei, et tales etiam possunt esse plures.

Dicendum ergo, quantum ad praesens pertinet, quod prima definitio de frui, scilicet, *frui est amore dulicis rei inhaerere propter seipsum*, datur per comparationem ad objectum, et habitat eliciendum actum; secunda autem, scilicet, *fruuntur cognitis in quibus ipsi propter se voluntas delectata conquescent*, datur per comparationem ad potentiam cuius est actus secundum ordinem ad potentiam praecedentem, scilicet cognitionem; tercia, scilicet, *frui est uti cum gaudio, non adhuc spei, sed jam rei*, datur per proprietatem consequentem actum, inquantum perfectus est, scilicet gaudium de re habita. Similiter dicendum quod prima definitio de uti, scilicet, *uti est referre quod in usus venerit, ad obtainendum id quo fruendum est*, datur per comparationem ad objectum et ad finem de uti proprio dicto alia autem, scilicet, *uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis*, datum de uti communiter sumpto per comparationem ad potentiam operantem et universaliter moventem.

Deinde circa hoc quod dicit: *neque tamen sic utitur nobis ut nos alii rebus*, notandum quod ostendit differentiam usus nostri ad usum divinum in duabus: scilicet in hoc quod nos referimus usum nostrum, quo operamur circa res, ad utilitatem nostram; ille vero non ad utilitatem suam, sed nostrum. Item ipse refert usum suum, quo rebus uititur, ad bonitatem suam; nos vero non ad bonitatem nostram, sed ipsius. Et hoc ostendit in operibus misericordiae primo, et planum est: et secundo in operibus creationis: ipse enim propter bonitatem suam fecit nos; et ideo dicit: *Quia bonus est, su-*

*mus; et ex eo quod sumus, habemus bonitatem: et hoc prodest nobis. Et sic patet quod hoc opus est ad nostram utilitatem. Tertio ostendit in opere justitiae; ipse enim puniri non propter bonitatem suam; et ideo dicit: *Quia justus est, non impune malum sumus: quia justitia eius bonitas ejus est.* Hoc etiam ad utilitatem nostram cedit; quia ad hoc punimur pro malo, ut a malo recessamus, et ita a non esse: propter quod dicit: *Inquantum malum sumus, minus sumus;* quia quanto magis mali sumus, minus sumus: malum enim est privatio; unde quanto multiplicatur in nobis, tanto elongat nos ab esse perfecto.*

Deinde queritur de hoc quod dicit: *Item quia bonus est, sumus.* Videatur enim esse falsum: sicut enim dicit Boetius (lib. de hebdomadibus cap. 2), si removetur per intellectum bonitas a Deo, adhuc remanebunt alia entia et alia, sed non bona. Ergo non quia bonus est, sumus.

Respondeo dicendum, quod opera divina possunt

## DISTINCTIO II.

### De mysterio Trinitatis et unitatis.

Hoc itaque vera ac pia fide tenendum est, quod Trinitas sit unus solus et verus Deus, ut ait Augustinus in lib. I de Trinitate (cap. 2), scilicet: a Pater et Filii et spiritu sancto, et haec Trinitas unius ejusdemque substantiae vel essentiae dicitur, creditur et intelligitur, quae est summum bonum, quod purissimum mentibus cernitur. Mentis enim humanae aries invalida in tam excellenti luce non figurit, nisi per justitiam fidei emundetur. Idem in eodem (immo I Retract. cap. 4): *Munus vero quod in oratione dicitur: Deus, qui non nisi munus verbum scire vultus. Respondenti enim potest multos etiam non mundos multa scire vera.* De hac ergo re summa et excellentissima cum modestia et timore agendum est, et attentissimis auribus atque devotis audiendum, ubi queritur unitas Trinitatis, Patris scilicet et Filius et Spiritus sancti; quia (secundum August. I de Trinit. cap. 3), *neque periculosis aliqui erratur, neque laboriosi aliquid queratur,* neque fructuosus aliquid inventur. *Proninde omnis qui audit et legit ea quae de inefabilis et inaccessible Deitate tue dicuntur, studeat imitari, atque servare quod venerabilis docttor Augustinus (in lib. de Trinit. cap. 2) de seipso ait: Non piget me (inquit) sicuti haec, querere; nec pudet, scibi erro, discere.* Quisquis ergo hoc audit vel legit, ubi pariter certus est, *meum pergas;* ubi pariter haesitat, queratur mecum; ubi errorem suum cognoscit, redeat me; ubi meum, revocet me. Itaque ingrediamur simul caritatis viam tendentes ad eum de quo dictum est (Ps. 104, 4). Quaerite faciem ejus semper.

### Quae fuerit intentio scribentium de Trinitate.

Omnes autem catholici tractatores, ut in eodem lib. (I de Trinit. cap. 4) Augustinus ait, qui de Trinitate, quia Deus est, scripsierunt, hoc interunderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus unius sunt substantiae, et inseparabili acqualitate unius sunt Deus. Augustinus (in lib. I Retractat. cap. 4): *Ubi dixi de Patre et Filio: Qui dignus et quem dignit, unum est; dicendum fuit: Unum sunt; scilicet ipsa veritas aperte loquitor dicens (Joan. 10, 30): Ego, et Pater natus sumus; ut sit unita in essentia, et in personis pluralibus; ideoque non sunt tres Dii; sed unus Deus, licet Pater generet Filium, et ideo Filius non sit qui Pater est; Filiusque a Patre sit genitus et ideo Pater non sit qui Filius est; et Spiritus sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Pater et Filius Spiritus, utrique coaequatis, et ad Trinitatis unitatem pertinentes.* Teneamus ergo Patrem, et Filium et Spiritum sanctum unum esse naturaliter Deum, ut ait Augustinus (I

comparari ad divina attributa sicut ad causam efficientem exemplarem; et hoc modo sapientia creaturae est a sapientia Dei, et esse creaturae ab esse divino, et bonitas a bonitate; et sic loquitur Boetius (loc. cit.). Sed tamen quia bonitas habet rationem finis, et finis est causa omnium causarum, ideo omnes istarum processiones perfectionum in creaturis attribuuntur bonitati divinae etiam a Dionysio (de divin. Nomin. cap. 4), quamvis a diversis attributis exempta.

Item queritur de hoc quod dicit: *Inquantum sumus, boni sumus.* Alia enim est ratio boni et entis; et ita videtur falsum dicere.

Respondeo dicendum, quod quamvis bonum et ens differant secundum intentiones, quia alia est ratio boni et entis; tamen convertuntur secundum supposita, eo quod omne esse est a bono et ad bonum; unde *inquantum non dicit identitatem intentionis, sed aequalitatem suppositorum boni et entis.*

### DISTINCTIO II.

*Aperte ostendit quod nec solitudo nec diversitas nec singularitas ibi est, sed similitudo.*

Hilarius quoque (in lib. 3 de Trinit., circa finem) dicit, his verbis significari, quod in Trinitate nec diversitas est nec singularitas vel solitudo, sed similitudo et pluralitas, sive distinctio. Ait enim sic: *Qui dixit: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, invicem plures esse sui similes, in eo quod dicit, imaginem et similitudinem nostram, ostendit. Imago enim sola non est, et similitudo non sibi est; neque diversitate dubius admiserit, alterius ad alterum similitudo permittit.* Item idem in lib. 4 (ante med.): *A Absolutius voluit intelligi, significacionem hanc non ad se tantum esse r-ferendam, diciendo: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Professio enim consorti sorti sustulit intelligentiam singularis: quia consortium aliud non potest esse sibi ipsi solitario: neque rursus solitudo recipit, faciamus; neque quisquam alieno a se loquenter, nostram. Utroque enim sermo, scilicet, faciamus, et nostram, ut solitarius evanescere non patit, ita neque diversum a se alienumque significat, Solitario convenient, faciam, et, meam; non solitario vero convenient dico, faciamus, et, nostram. Utroque sermo ut non solitarius tantum, ita nequa differentia nec diversus esse significat. Nobis quoque nec solitarius neque diversus est confundens. Ita ergo Deus ad communem sibi cum Deo imaginem etiamque similitudinem hominem repperit operari, ut nec significatio efficiens admittat intelligentiam solitaria, nec operatio constituta ad eandem imaginem vel similitudinem patiatur diversitatem Divinitatis.*

*Quid ex verbis illis intelligi debeat.*

In his verbis Hilarius pluralitatem personarum voluit intelligi nomine consorti, atque significavit nomine consorti vel pluralitatem non ponit aliquid, sed removet. Pluralitas enim vel consortium personarum cum dicitur, solitudo et singularitas negatur; cum dicimus plures esse personas, significamus quod non est una sola. Ideo Hilarius volens ista subtiliter et sane intelligi, ait (ibid. 3): *Professio consortii suffit intelligentiam singularitatis.* Non dicit: *Positum aliquid. Ita etiam cum dicimus tres personas, singularitatem et soliditatem tollimus;* et quod Pater non est solus, nec Filius est solus, nec Spiritus sanctus est solus, significamus; et quod nec Pater tantum est et Filius, nec Pater tantum et Spiritus sanctus, nec Filius tantum et Spiritus sanctus. De hoc autem plenus in sequenti agetur, (dist. 19), ubi etiam secundum quid similes (1) dicuntur tres personae, et utrum aliquo sit vel ibi diversitas ostendetur.

*Ad id quod cooperat redit,  
ut alias scilicet auctoritates supponat.*

Nunc vero ad propositum redeamus; et ad ostendendum personarum pluralitatem, aquae essentiae divinae unitatem, alias sanctorum auctoritates inducamus. Moyses dict (Gens. 1, 4): *A principio creavit Deus eum et terram: et per Deum significans Patrem, per principium Terram.* Et quod apud nos dicitur Deus, hebreica veritas habet, □ 778; quod est plurale huius singularis quod est □ 78. Quod ergo non est dictum □ 78, quod est Deus, sed □ 778, quod potest interpretari dicit, sive judices, ad pluralitatem personarum referunt; ad quam etiam illud attinere videtur quod diabolus per sermonem dicit (Gen. 3, 3): *Eritis sicut deus.* Pro quo habetur in hebreo □ 778; as si diceret: Eritis sicut divinas personae. Ite etiam maximus Propheta et Regum David, qui super praecedentibus ceteris praefect intelligentiam dicens (Psalm. 118, 100): *Super sensu intellexi; unitatem divinae naturae ostendens ait (Psal. 67, 4): A dominum nomen est illi.* Non dicit: *Domini.* Alii etiam ejusdem unitatem et aeternitatem simili ostendens, ait persona Dei (Psal. 80, 40): *Israel, si mi audieris, non eris in te deus regens, neque adorabis deum alienum.* Aliud horum, ut dicit Ambrosius (in lib. de Fide, cap. 3), significat aeternitatem, aliud unitatem substantiae indifferenter, ut neque posteriori Patre, neque alterius divinitatis Filiu vel Spiritum sanctum esse credamus. Nam si Patre posterior est Filius vel Spiritus sanctus, recens est; et si unius non est divinitas, aliunus est. Sed nee posterior est, quia recens non est; ne alienus, quia ex Patre natus est Filius, et Patre processus Spiritus sanctus. Alii quoque distinctionem personarum ostendunt (Psal. 32, 6): *Verbo domini eae firmata sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum.* Alii etiam (Psal. 66, 7) ait: *Benedic nos Deus, Deus noster: benedic nos Deus*

*et metuam eum omnes fines terrae.* A Trina enim confessio Dei, Trinitatem exprimit personarum. Unitatem vero essentiae aperit, cum singulariter subjungit eum v. Isaías quoque dicit (cap. 6, 3), se audisse Seraphim clamantia: *a Sanctus, a Sanctus, Sanctus Dominus Deus.* Per hoc quod dicit ter *a Sanctus.* *Trinitatem significat;* per hoc quod subdit *a Dominum minus* unitatem essentiae. David quoque aeternam Filii generationem aperte insinuat, ex persona Filii ita dicens (Psalms. 2, 7): *Dominus dixit ad me: Filius mens es tu; ego hodie genui te.* De hac ineffabilis generatione Isaías (cap. 35, 8) ait: *Generationem eius quis enarrabit?* In libro quoque Sapientiae (Prov. 8, 22), aeternam Filii cum Patri monstratur, ubi sapientia ita loquitur: *a Dominus posedit in initio virum suarum, antequam quidquam faceret a principio; ab aeterno ordinate sunt, antequam terra fieret; ne nudum erant abyssi, et ego jam concepera eram; neudum fontes, nebulum montes, aut colles, et ego parturiebam; adhuc terram non fecerat, et cardines orbis terrae non quadrato preparabat casus, aderam; et quando appendebat funda menta terrae, cum eo eram, cuncta componebam, et delababar per singulas dies, ludens coram eo.* Ecce aeternum de aeterna genitura testimonium; quo ipsa sapientia perhabet se ante mundum conceptam esse, et parturiri, id est genitum esse, et apud Patrem aeternalem existere. Ipsa etiam alibi ait (Ecli. 24, 5): *Ego ex ore Altissimi prodidi, primogenita a nata omnia creaturam.* Michaeas quoque Prophet aeternam Verbi generationem et temporalem ex Maria simul insinuat, dicens (cap. 8, 2): *Et in Bethleem Ephrata, parvulus es in milibus Iuda: ex te egredietur qui sit dominus in Israel, et egressus ejus ab initio, a diebus aeternitatis.*

### Specilia testimonia de Spiritu sancto.

De Spiritu sancto etiam expressa documenta in veteri Testamento habemus. In Genesi enim (1, 2), legitur: *a Spiritu sancto fereretur super aquas;* et David (Psal. 158, 7) dicit: *Quo ibo a spiritu tuo?* set in lib. Sapientiae (cap. 1, 5) dicitur: *a Spiritu sanctus discipulae effugit fictum; benignus est enim spiritus sapientiae.* Isaías quoque dicit (cap. 61, 1): *a Spiritu Domini super me.*

### De testimonio novi Testamenti.

Nunc post testimonia veteris Testamenti, de fide sanctae Trinitatis et unitatis, ad novi Testamenti auctoritates accedamus; ut in medio doctorem animalium, Testamentorum cognoscatur veritas (Habac. 3), et foris de altari sumatur calculus, quo tanguntur ora fideliuum (Isa. 6). Dominus itaque Christus unitatem divinae essentiae ac personarum Trinitatem aperte insinuat, Apostoli dicens (Math. 28, 19): *Ita, he baptizatus omnes gentes in nomine Patris et Filii et spiritus sancti. Amen.* A in nomine, utique ait, ut ait Ambrosius (in libro I de Fide, cap. 4), non in nominibus, ut unitas essentiae ostendatur; per nomina tria, quae supponit, tres esse personas declaravit. Ipse etiam ait (Joan. 10, 30): *Ego et Pater unus sumus.* *a Unum* dixit, ut ait Ambrosius (in lib. iij, et cap. 3), ne flat discretio potestatis, et naturae; et addidit, *a sumus,* ut Patrem Filiumque cognoscas; scilicet ut perfectus Pater Filium perfectum genuisse creditur; et quod Pater et Filius unus sint non confusione, sed unitate naturae. Joannes quoque in Epistola canonice (4, cap. 3, 7) ait: *Tres sunt qui testimonium a dant in celo, pater, Verbum et Spiritus sanctus;* et hi tres sunt, ut supra. Ipse etiam in libro Evangelii sui ait: (John. 1, 1): *In principio erat Verbum, et Verbum erat a apud Deum, et Deus erat Verbum;* ubi aperte ostendit, Filium semper et aeternalem fuisse apud Patrem, ut alium apud alium. Apostolus quoque aperte Trinitatem distinguit, dicens (Galat. 4, 6): *Misi Deus spiritum filii sui in corda nostra;* et alibi (Rom. 8, 2). *Si spiritus ejus qui suscitavit Jesum, habitat in vobis;* qui suscitavit Jesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalita corpora vestra. Item alibi Trinitatem atque unitatem evidentissimam commendat dicens (Rom. 11, 6): *Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia, ipsi gloria.* *Ex ipso ait, ut Augustinus (in lib. I de Trinitate, cap. 6) dicit, propter Patrem;* *a per ipsum,* propter Filium; *a in ipso* propter Spiritum sanctum. Per hoc vero quod non ait, ex ipso, per ipsum, et in ipso, nec ait, ipsi gloria, sed a ipsi, insinuat hanc Trinitatem omnium Dominum Deum esse. Sed quia potest singula syllaba novi Testamenti hanc ineffabilem Trinitatem atque unitatis veritatem concorditer insinuant, inductioni testimoniorum super hoc re supersedemus, et rationibus congruis similitudinibus ita esse, prout infirmitas nostra valit, ostendamus.

(1) *Ali. dicuntur.*

(1) Immo potius Fulgentius, cuius opus illud est, ut posteriori innuit *ex edit. P. Nicolai.*