

Divisio textus.

Postquam inquisivit ea de quibus agendum est in hoc opere, hic prosequitur suam intentionem, et dividit in duas partes. Cum enim, ut supra dictum est, in proem., sacrae doctrinae intentio sit circa divina; divinum autem dicitur secundum relationem ad Deum, vel ut principium, vel ut finem, secundum quod Apoc. 22, 13, dicitur: *Ego sum Alpha, et Omega*; consideratio hujus doctrinae erit de rebus, secundum quod exeunt a Deo ut a principio, et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem. Unde in prima parte determinat de rebus divinis secundum exitum a principio; in secunda secundum reditum in finem, et hoc in principio tertii. Aliter potest dividi secundum intentionem Magistri, quod in prima determinat de rebus, in secunda de signis, et hoc in quarto. Item prima in tres: in prima de fruibilibus; in secunda de utilibus, in secundo libro; in tertia de his quae ordinantur utilibus ad fruibilia, quae etiam partim sunt utilibus, partim fruibilia, et hoc in tertio libro. Secundum primam divisionem dividitur prima pars in duas. In prima determinat de divinis secundum exitum a principio in unitate essentiae; in secunda de divinis secundum exitum in diversitate essentiae, et hoc in secundo libro. Primus autem liber dividitur in duas partes: exitus enim personarum in unitate essentiae, est causa exitus creaturarum in essentiae diversitate; unde in prima parte determinat Trinitatem personarum in unitate essentiae, quae distinguitur secundum exitum unius personae ab alia; in secunda determinantur attributa quaedam, ex quorum rationibus completur causalitas in divinis personis respectu productionis creaturarum, scilicet de scientia, potentia, voluntate, infra, 53 distinct.: *Cumque supra disserimus, ac plura dixerimus de his quae communiter secundum substantiam de Deo dicuntur; eorum tamen quaedam specialem efflagitant tractatum, de quibus modo tractandum est.* Prima dividitur in duas partes. Primo enim inquit Trinitatem personarum in unitate essentiae, de qua intendit; in secunda prosequitur determinationem unitatis et Trinitatis inventae, infra, 8 distinct.: *Nunc de veritate, sive proprietate, sive incommutabilitate, atque simplicitate divinae naturae, sive substantiae, sive essentiae, agendum est.* Prima in duas: in prima manifestat in veritatem; in secunda excludit dubitationem, 4 distinct.: *Hic oritur quaestio.* Item prima in duas: in prima inquit modum investigandi Trinitatem in unitate; in secunda ostendit Trinitatem personarum in essentiae unitate, ibi: *Proponamus ergo in medium veteris ac novi Testamenti auctoritates.* Modum autem investigandi ostendit quantum ad tria: primo quantum ad inquirentium conditionem; secundo quantum ad intentionem, ibi: *Omnes autem catholici tractatores... qui de Trinitate scripserunt, hoc intenderunt secundum Scripturas docere;* tertio quantum ad inquirendi ordinem, ibi: *Ceterum, ut in lib. 1 de Trinit. Augustinus docet, primo secundum auctoritates sanctarum Scripturarum, utrim fides ita se habeat, demonstrandum est.* Inquirentium autem conditionem in prima parte describit tripliciter: primo quantum ad ipsorum puritatem, quae necessaria est ad tantae veritatis contemplationem; secundo quantum ad reverentiam et attentionem, ibi: *De hac igitur re summa et excellentissima, cum modestia et timore agendum est;* tertio quan-

tum ad mutam caritatem: quia unus indiget alterius auxilio, propter difficultatem materiae, ibi: *Perinde omnis qui audit... studeat imitari quod Augustinus de seipso ait.*

Omnes autem catholici tractatores... qui de Trinitate scripserunt, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus unus sint substantiae. Hic ostendit intentionem inquirentium de Trinitate: et primo ostendit quid doctores intenderunt docere; secundo concludit quid oporteat nos tenere, ibi: *Teneamus igitur Patrem et Filium et Spiritum sanctum, unum esse naturalem Deum.*

Proponamus ergo in medium veteris ac novi Testamenti auctoritates. Hic ostendit Trinitatem personarum in unitate essentiae: et primo per auctoritates; secundo per rationes, 5 dist. ibi: *Apostolus namque ait, quod invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Prima in duas: primo ostenditur propositum per auctoritates veteris Testamenti; secundo per auctoritates novi, ibi: *Nunc vero post testimonia veteris Testamenti de fide sanctae Trinitatis, ad novi Testamenti auctoritates accedamus.* Prima in tres: in prima ostendit specialiter essentiae unitatem; secundo communiter unitatem et Trinitatem. Primo per auctoritatem legis; secundo, Prophetarum, ibi: *Personarum quoque pluralitatem et naturae unitatem simul ostendit Dominus in Genesi;* tertio specialiter personarum distinctionem, ibi: *David quoque aeternam Filii generationem aperte insinuat.* Et primo secundum processionem Filii a Patre; secundo quantum ad processionem Spiritus sancti ab utroque.

QUAESTIO I.

Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, quinque quaeruntur: 1.º de unitate divinae essentiae; 2.º utrum in illa unitate sit invenire diversitatem attributorum; 3.º utrum pluralitas rationum, secundum quas attributa differunt, sit aliquo modo in Deo, vel tantum in intellectu ratiocinantis; 4.º utrum illa unitas compatiatur pluralitatem personarum; 5.º si compatiatur, utrum pluralitas illa sit pluralitas realis, vel rationis tantum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit tantum unus. — (1 p., qu. 9, art. 5; et 1, dist. 24, 1; et 1. cont. Gent., cap. 45.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium ponere unum Deum. Ab uno enim primo et simplici procedit tantum unum, secundum Philosophum (tunc ex 8 Metaph., text. 49; sive cap. 6, tunc ex 8 Metaph., text. 13, sive cap. 6). Sed plures bonitates inveniuntur participari in creaturis, sicut sapientia, bonitas, pax et huiusmodi. Ergo videtur quod procedat a pluribus primis principis, et sic est ponere plures deos; et hic videtur fuisse error gentilium, ut dicit Dionysius. (lib. de div. Nom., cap. 11), quod etiam patet ex hoc quod ponebant unum deum sapientiam, et aliam deam pacem, et sic de aliis.

2. Item, sicut dicitur 5 Metaph. (text. 18), perfectum unumquodque est, quando potest pro-

ducere sibi simile in natura. Sed divina essentia est perfectissima. Ergo videtur quod possit producere aliam essentiam sibi similem, ita quod sint plures divinae essentiae.

5. Item, prima materia, quae est pura potentia, est una; et, quia formae sibi sunt propinquiores, inveniuntur pauciores numero. Primo enim perficitur per quatuor formas elementares, post per plurimas formas mixtorum corporum. Ergo in ultimo remotionis a materia, debet inveniri maxima pluralitas; et ita videtur quod, cum Deus sit maxime remotus a materia, et natura (1) divina sit maxime multiplicata; et sic sunt plures dii.

Contra, omnis natura quae invenitur in pluribus secundum prius et posterius, oportet quod descendat ab uno primo, in quo perfecte habeatur. Unitas enim principii attestatur unitati principii, sicut omnis calor originatur ab uno calidissimo, quod est ignis. Sed entitas invenitur in pluribus secundum prius et posterius. Ergo oportet esse unum primum ens perfectissimum, a quo omnia entia habent esse, et hic est Deus. Est igitur unus Deus.

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

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

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

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum omnis multitudo procedat ab unitate aliqua, ut dicit Dionysius (cap. 45 de div. Nom.), oportet universalitatis multitudinem ad unum principium entium primum reduci, quod est Deus; hoc enim et fides supponit et ratio demonstrat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis bonitates participatae in creaturis sint differentes ratione, tamen habent ordinem ad invicem, et una includit alte-

(1) Al. quod natura.

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

Ad secundum dicendum, quod hoc est de perfectione divinae essentiae, quod sibi similis et aequalis alia essentia esse non potest. Si enim ab ipsa esset, oporteret quod esse illius esset dependens ab ipsa, et sic incidere in illam essentiam potentialitatis, per quam distingueretur ab essentia divina, quae est actus purus. Non autem oportet quod quidquid est de nobilitate creaturae, sit de nobilitate Creatoris, quae ipsam improportionabiliter excedit; sicut aliquid est de nobilitate canis, ut esse furibundum, quod esset ad ignobilitatem hominis, ut dicit Dionysius (cap. 4 lib. citati).

Ad tertium dicendum, quod simplex principium habet rationem unitatis; et quia materia est potentia tantum, ideo est una numero, non per unam formam quam habeat, sed per remotionem omnium formarum distinguendum; et per eandem rationem actus purus et primus est unus, non multiplicabilis sicut materia multiplicatur per adventum formarum, sed omnino impossibilis ad diversitatem.

ARTICULUS II.

Utrum in Deo sint plura attributa.
(*Infra hoc lib. dist. 22, qu. 5, art. 1.*)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in divina essentia non sit pluralitas attributorum. Illud enim est maxime unum quod omnino a pluralitate removetur. Albus enim est, secundum Philosophum (5 Top., cap. 8), quod est nigro impermixtus. Sed divina essentia est summe una, quae est principium totius unitatis. Ergo in ea nulla pluralitas attributorum cadere potest (1).

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

Contra, sicut dicit Augustinus (inimo Anselmus Prolog., cap. 5), omne quod simpliciter melius est esse quam non esse, Deo est attribuendum. Sed sapientia, bonitas et huiusmodi simpliciter sunt melius esse quam non esse. Ergo sunt in Deo.

Praeterea, omne quod dicitur secundum quid, originatur ab eo quod est simpliciter et absolute. Sed invenimus quaedam esse perfecta non absolute, sed secundum suam naturam, quaedam plus et quaedam minus. Ergo oportet esse aliquid perfectum absolute et simpliciter, a quo omnia alia perficiantur. Sed, sicut dicit Philosophus (in 5 Metaph., text. 21), perfectum simpliciter est in quo inveniuntur omnes nobilitates repertae in omnibus

(1) Al. poterit.

generibus, et Commentator dicit ibidem, quod hoc est Deus. Ergo in Deo est reperire potentiam, bonitatem, et quidquid aliud est nobilitatis in quacumque re.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a Creatore: imperfectio autem non est ab ipso, sed accidit ex parte creaturarum, in quantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicujus, habet illud excellentius et nobiliter. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniatur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione: et ideo quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. Sic ergo dicendum est, quod in Deo est sapientia, bonitas, et hujusmodi, quorum quolibet est ipsa divina essentia, et ita omnia sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, in quantum hujusmodi, relinquuntur quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis sed ex proprietate ipsius rei: et inde est quod ipse non est causa rerum omnino aequivoce, cum secundum formam suam producat effectus similes, non univoce, sed analogice; sicut a sua sapientia derivatur omnis sapientia, et ita de aliis attributis, secundum doctrinam Dionysii (de div. Nom., cap. 7). Unde ipse est exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea quae sunt in natura sua, scilicet attributa. Quidam autem dicunt, quod ista attributa non differunt nisi penes connotata in creaturis: quod non potest esse: tum quia causa non habet aliquid ab effectu, sed e converso: unde Deus non dicitur sapiens quia ab eo est sapientia, sed potius res creata dicitur sapiens in quantum imitatur divinam sapientiam: tum quia ab aeterno creaturis non existentibus, etiam si nunquam futurae fuissent, fuit verum dicere, quod est sapiens, bonus et hujusmodi. Nec idem omnino significatur per unum et per aliud, sicut idem significatur per nomina synonyma.

Ad primum ergo dicendum, quod pluralitas attributorum in nullo praedicatur summae unitati: quia ea quae in aliis sunt ut plura, in eo sunt unum, et remanet pluralitas tantum secundum rationem, quae non opponitur summae unitati in re, sed necessario ipsam consequitur, si simul adsit perfectio.

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

ARTICULUS III.

Utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sit tantum in intellectu, vel etiam in Deo. — (1, p. qu. 15, art. 4; et de Pot. qu. 7; et 1 cont. Gent. cap. 56.)

Circa tertium sic proceditur. 1. Videtur quod pluralitas rationum secundum quas attributa differunt, nullo modo sit in Deo, sed tantum in intellectu ratiocinantis. Dicit enim Dionysius (4 cap.

de div. Nominib.): *Omnes sanctorum Theologorum hymnum invenies ad bonos Thearchiae processus, manifestative, et laudative Dei nominationes dividendum.* Et est sensus, quod nomina quae in laudem divinam sancti assumunt, secundum diversos Divinitatis processus, quibus ipse Deus manifestatur, dividuntur. Ergo ista pluralitas non est ex parte Dei, sed ex parte diversorum effectuum, ex quibus intellectus noster Deum diversimode cognoscit et nominat.

2. Praeterea, Dionysius dicit (in epistola 1 ad Cajum): *Si aliquis videns Deum, intellexerit quod vidit, non ipsum vidit sed aliquid eorum quae sunt ejus.* Si ergo praedicta nomina differunt secundum diversas rationes quas de eis intelleximus, istis rationibus nihil respondet quod in Deo sit, sed in his quae Dei sunt, scilicet creaturis.

3. Praeterea, Commentator dicit (12 Metaph. text. 59 et 31), loquens de hujusmodi nominibus, quod multipliciter, quam ista nomina praetendunt, est in Deo secundum intellectum, et nullo modo secundum rem. Ergo videtur quod pluralitas harum rationum sit secundum intellectum nostrum tantum.

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

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

6. Praeterea, Damascenus (lib. 1 de Fid. orthodox., cap. 2) dicit, quod in Deo omnia sunt unum praeter ingenerationem et generationem et processionem. Si ergo sapientia et bonitas et hujusmodi attributa sunt in Deo, secundum quod in ipso sunt, non habent aliquam pluralitatem. Ergo pluralitas rationum quam nomina significant, non est in Deo, sed in intellectu nostro tantum.

Sed contra, Dionysius (ult. cap. de div. Nom.) dicit, quod Deus dicitur perfectus sicut omnia in seipso comprehendens; et hoc est etiam quod (1) Philosophus et Commentator dicit (in 3 Metaph., text. 21), quod Deus dicitur perfectus, quia omnes perfectiones quae sunt in omnibus generibus rerum in ipso sunt. Haec autem perfectio, qua Deus perfectus est, est secundum rem, et non secundum intellectum tantum. Ergo ista attributa quae perfectionem demonstrant, non sunt tantum in intellectu, sed in re, quae Deus est.

Praeterea, Dionysius (9 cap. de div. Nominib.) dicit, quod creaturae dicuntur Deo similes, in quantum imitantur Deum, qui perfecte imitabilis non est a creatura. Ista autem imitatio est secundum participationem attributorum. Ergo creaturae sunt Deo similes, secundum sapientiam, bonitatem et hujusmodi. Sed hoc non posset esse, nisi praedicta essent in Deo secundum proprias rationes. Ergo ratio sapientiae et bonitatis proprie in Deo est;

(1) Nihil tale in Philosopho, text. 21, ut ad marginem prius notabatur, sive cap. 16, in quod incurrit ille textus. An in Commentatore, non est ad minimum (ex ed. P. Nicolai).

et ita hujusmodi rationes non sunt tantum ex parte intellectus.

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

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

Si deatur quod non est simile de relationibus personalibus et de attributis essentialibus, quia in Deo non sunt nisi duo praedicamenta, scilicet substantia et relatio, unde ratio relationis est alia a ratione substantiae, non tamen ratio sapientiae et aliorum absolutorum est alia a substantia: contra. Relatio in divinis habet duplicem comparisonem: unam ad suum correlativum, secundum quam ad aliquid dicitur; aliam ad essentiam, secundum quam est idem re cum ea. Sed secundum id quod aliquid est idem alteri, non facit numerum cum eo. Ergo quod relationes ad aliud praedicamentum pertineant quam ad praedicamentum substantiae, est per comparisonem ad suum relativum. Ergo adhuc manet eadem comparatio sapientiae et paternitatis ad essentiam.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praeced., in corp., sapientia et bonitas et omnia hujusmodi sunt omnino unum re in Deo, sed differunt ratione: et haec ratio non est tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei.

Ad cuius rei evidentiam, ut diligenter explicetur, quia ex hoc pendet totus intellectus eorum quae in 1 libro dicuntur, quatuor oportet videre. Primo quid sit ratio secundum quam dicimus attributa ratione differre. Secundo quomodo deatur aliqua ratio in aliqua re esse vel non esse. Tertio utrum istae rationes diversae attributorum sint in Deo vel non. Quarto utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri vel aliquo modo ex parte rei.

Quantum ad primum pertinet, sciendum est, quod ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam

id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis: et hoc in his quae habent definitionem, est ipsa rei definitio, secundum quod Philosophus dicit (4 Metaph., text. 11): *Ratio quam significat nomen est definitio.* Sed quaedam dicuntur habere rationem sine dictam, quae non definiuntur, sicut quantitas et qualitas et hujusmodi, quae non definiuntur, quia sunt genera generalissima. Et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. Unde non refert, utrum illa quae dicuntur habere rationem, habeant vel non habeant definitionem. Et sic patet quod ratio sapientiae quae de Deo dicitur, est id quod concipitur de significatione hujus nominis, quamvis ipsa sapientia divina definiri non possit. Nec tamen hoc nomen *ratio* significat ipsam conceptionem, quia hoc significatur per nomen sapientiae vel per aliud nomen rei; sed significat intentionem hujus conceptionis, sicut et hoc nomen *definitio*, et alia nomina secundae impositionis.

Et ex hoc patet secundum, scilicet qualiter ratio dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subiecto: sed dicitur esse in re, in quantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo.

Unde sciendum, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine *homo*; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, in quantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie de re dicatur. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam: et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster advenit; sicut significatum hujus nominis *genus* non est similitudo alicujus rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis; et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones advenit. Et simile est de omnibus aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et hujusmodi. Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum neque remotum, sicut conceptio chimerae: quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturae; et ideo ista conceptio est falsa. Unde patet secundum, scilicet quod ratio dicitur esse in re, in quantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re: et hoc contingit proprie, quando conceptio intellectus est similitudo rei.

Quantum ad tertium, scilicet utrum rationes attributorum in Deo sint, sciendum est, quod circa hoc videtur esse duplex opinio. Quidam enim dicunt, ut Avicenna (lib. de Intelligent., cap. 1) et Rabbi Moyses (lib. 1, cap. 57 et 58), quod res

illa quae Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi esse, in Deo est: unde dicitur, quod est esse sine essentia. Omnia autem alia quae Deo attribuuntur, verificantur de Deo dupliciter, secundum eos: vel per modum negationis, vel per modum causalitatis. Per modum negationis dupliciter: vel ad removendum privationem seu defectum oppositum, ut dicimus Deum sapientem, ut removetur defectus qui est in earentibus sapientia; vel secundum quod aliquid ex negatione consequitur, sicut est de hoc nomine *unus*, qui ex hoc ipso quod non est divisus, est unus. Similiter ex hoc ipso quod est immaterialis, est intelligens. Unde, secundum eos, omnia ista nomina potius sunt inventa ad removendum, quam ad ponendum aliquid in Deo. Item per modum causalitatis dupliciter: vel inquantum producit ista in creaturis, ut dicitur Deus bonus, quia bonitatem creaturis influit et sic de aliis: vel inquantum ad modum creaturae se habet, ut dicitur Deus volens vel pius, inquantum se habet ad modum volentis vel pii in modo producendi effectum, sicut dicitur iratus, quia ad modum irati se habet. Et secundum hanc opinionem sequitur quod omnia nomina quae dicuntur de Deo et creaturis, dicantur aequivocae, et quod nulla similitudo sit creaturae ad Creatorem ex hoc quod creatura est bona vel sapiens vel huiusmodi aliquid; et hoc expresse dicit Rabbi Moyses. Secundum hoc, illud quod concepitur de nominibus attributorum, non refertur ad Deum, ut sit similitudo alicuius quod in eo est. Unde sequitur quod rationes istorum nominum non sunt in Deo, quasi fundamentum proximum habeant in ipso, sed remotum; sicut nos dicimus de relationibus quae ex tempore de Deo dicuntur; huiusmodi enim relationes in Deo secundum rem non sunt, sed sequuntur modum intelligendi, sicut dictum est de intentionibus. Et sic, secundum hanc opinionem, rationes horum attributorum sunt tantum in intellectu, et non in re, quae Deus est; et intellectus eas advenit ex consideratione creaturarum vel per negationem vel per causalitatem, ut dictum est.

Alii vero dicunt, ut Dionysius (cap. 12 de div. Nom.) et Anselmus (Monol., cap. 5), quod in Deo praeceminenter existit quicquid perfectionis in creaturis est. Et haec eminentia attenditur quantum ad tria: scilicet quantum ad universalitatem (1), quia in Deo sunt omnes perfectiones adunatae, quae non congregantur in aliqua una creatura. Item quantum ad plenitudinem, quia est ibi sapientia sine omni defectu, et similiter de aliis attributis: quod non est in creaturis. Item quantum ad unitatem; quae enim in creaturis diversa sunt, in Deo sunt unum. Et quia in illo uno habet omnia, ideo secundum illud unum causat omnia, cognoscit omnia et omnia sibi per analogiam simulantur. Secundum ergo hanc opinionem, conceptiones quas intellectus noster ex nominibus attributorum concepit, sunt vere similitudines rei, quae Deus est, quamvis deficientes et non plenae, sicut est de aliis rebus quae Deo simulantur. Unde huiusmodi rationes non sunt tantum in intellectu, quia habent proximum fundamentum in re quae Deus est. Et ex hoc contingit quod quicquid sequitur ad sapientiam, inquantum huiusmodi, recte et proprie convenit Deo. Haec autem opiniones, quamvis in superficie diversae videantur,

(1) Al. quantum ad utilitatem, quia inde sunt etc.

tamen non sunt contrariae, si quis dietorum rationes ex causis assumit dicendi. Quia primi consideraverunt ipsas res creatas, quibus imponuntur nomina attributorum, sicut quod hoc nomen sapientia imponitur evidam qualitati, et hoc nomen essentia cuidam rei quae non subsistit; et haec longe a Deo sunt: et ideo dixerunt, quod Deus est esse sine essentia, et quod non est in eo sapientia secundum se.

Alii vero consideraverunt modos perfectionis, ex quibus dicta nomina stantur: et, quia Deus secundum unum simplex esse omnibus modis perfectus est, qui importantur per huiusmodi nomina, ideo dixerunt, quod ista nomina positive Deo conveniunt. Sic ergo patet quod quaelibet harum opinionum non negat hoc quod alia dicit: quia nec primi dicunt aliquem modum perfectionis Deo deesse, nec fruenti qualitate, aut res non subsistentes in Deo ponunt. Sic ergo patet tertium, scilicet quod rationes attributorum sunt vere in Deo, quia ratio nominis magis se tenet ex parte eius a quo imponitur nomen, quam ex parte eius cui imponitur.

Quantum vero ad quartum, scilicet utrum pluralitas istorum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri, vel aliquo modo ex parte rei, sciendum est, quod ista pluralitas rationum contingit ex hoc quod res quae Deus est, superat intellectum nostrum. Intellectus enim noster non potest a conceptione diversos modos perfectionis accipere: tum quia ex creaturis cognitionem accipit, in quibus sunt diversi modi perfectionum secundum diversas formas; tum quia hoc quod in Deo est unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiam si immediate a Deo recipitur; sicut multiplicatur processio suae bonitatis in aliis creaturis. Unde, cum Deus secundum unam et eandem rem sit omnibus modis perfectus, una conceptione non potest integre perfectionem eius apprehendere, et per consequens nec nominare; et ideo oportet quod diversas conceptiones de eo habeat, quae sunt diversae rationes, et quod diversa nomina imponat significantia rationes illas. Unde nomina illa non sunt synonyma, inquantum significant rationes diversas. Si autem intellectus noster Deum per seipsum videret, illi rationi posset imponere nomen unum: quod erit in patria; et ideo dicitur Zach. ult. 9: *In illa die erit Dominus unus, et nomen eius unum*. Illud autem nomen unum non significaret bonitatem tantum, nec sapientiam tantum, aut aliquid huiusmodi, sed significata omnium istorum includeret. Sed tamen si intellectus videns Deum per essentiam imponeret nomen rei quam videret, et nominaret mediante conceptione quam de ea habet, oporteret adhuc quod imponeret plura nomina: quia impossibile est quod conceptio intellectus creati repraesentet totam perfectionem divinae essentiae. Unde una re visa diversas conceptiones formaret, et diversa nomina imponeret, sicut etiam Chrysostomus (in expos. Psalm. 148) dicit, quod Angeli laudant Deum, quidam ut maiestatem, quidam ut bonitatem, et sic de aliis, in signum quod ipsum non vident visione comprehendente; sed conceptio perfecte repraesentans eum est Verbum increatum; et ideo est unum tantum. Sic ergo patet quod pluralitas nominum venit ex hoc quod ipse Deus nostrum intellectum excedit. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum, est ex parte

ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis eius, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istorum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, inquantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus. Et ideo pluralitati istorum rationum respondet aliquid in re quae Deus est: non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur. Qui ergo dixerunt, quod pluralitas ista est tantum ex parte intellectus nostri, vel ex parte effectuum, quodammodo verum dixerunt, et quodammodo non. Si enim hoc referatur ad causam multiplicationis, sic verum dicunt, quod est ex parte intellectus nostri, et effectuum quodammodo, ex eo quod intellectus noster non potest concipere divinam perfectionem una conceptione, sed pluribus; cuius una ratio est ex hoc quod est assuefactus ad res creatas. Si autem referatur ad modum quo istae rationes attribuuntur Deo, falsum dicunt. Non enim ex hoc quod bona facit, vel quia ad modum bonorum se habet, bonus est; sed quia bonus est, ideo bona facit, et alia participando eius bonitatem ad modum eius se habent. Unde si nullam creaturam fecisset nec facturus esset, ipse in se talis esset ut posset vere considerare secundum omnes istas conceptiones, quas habet nunc intellectus noster ipsum considerando. Et sic patet quartum, quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes, ut ex dictis, art. anteced., patet, sed ex parte ipsius Dei, inquantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda ipsius perfectio, secundum quam contingit quod quilibet nomen significantium istas conceptiones, de Deo vere et proprie dicitur; non autem ita quod aliqua diversitas vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum.

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

Ad secundum dicendum, quod intellectus noster id quod concepit de bonitate vel de sapientia non refert in Deum quasi in eo sit per modum quo ipse concepit, quia hoc esset comprehendere plura nomina: quia impossibile est quod conceptio intellectus creati repraesentet totam perfectionem divinae essentiae. Unde una re visa diversas conceptiones formaret, et diversa nomina imponeret, sicut etiam Chrysostomus (in expos. Psalm. 148) dicit, quod Angeli laudant Deum, quidam ut maiestatem, quidam ut bonitatem, et sic de aliis, in signum quod ipsum non vident visione comprehendente; sed conceptio perfecte repraesentans eum est Verbum increatum; et ideo est unum tantum. Sic ergo patet quod pluralitas nominum venit ex hoc quod ipse Deus nostrum intellectum excedit. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum, est ex parte

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

S. Th. Opera omnia. V. 6.

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

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

Ad sextum dicendum, quod in Deo omnia sunt unum re, praeter ingenerationem, generationem, et processionem, quae constituent personas re distinctas: non autem oportet quod quicquid praeter ista de Deo dicitur, sit unum ratione. Et similiter intelligendum est quod dicit Boetius (1 de Trinit., cap. 12), quod sola relatio multiplicat Trinitatem, scilicet pluralitate reali. Tunc enim aliquid est unum re et ratione multiplex, quando una res respondet diversis conceptionibus et nominibus, ut de ea verificatur; sicut punctum, quod cum sit una res, respondet secundum veritatem diversis conceptionibus de eo factis, sive prout cogitatur in se, sive prout cogitatur centrum, sive prout cogitatur principium linearum; et haec rationes sive conceptiones sunt in intellectu sicut in subiecto, et in ipso puncto sicut in fundamento veritatis istorum conceptionum. Quamvis istud exemplum non sit usquequaque conveniens, sicut nec alia quae in divinis inducuntur.

ARTICULUS IV.

Utrum in divinis sint plures personae.
(1 p., qu. 50, art. 1; et quol. 7, art. 6.)

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

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

3. Item, natura speciei ad hoc multiplicatur in pluribus individuis, quia non potest totam perfec-

tionem habere in uno, eo quod individuum est corruptibile, et species incorruptibilis: unde in incorruptibilibus est tantum unum individuum in una specie, sicut sol. Sed natura divina habet omnem perfectionem in uno supposito. Ergo vanum est esse pluralitatem suppositorum, et hoc non potest esse in Deo.

Contra. Sicut dicit Dionysius (de div. Nom., cap. 4), bonum est communicativum sui. Sed Deus est summe bonus. Ergo summe se communicabit. Sed in creaturis non summe se communicat, quia non recipiunt totam bonitatem suam. Ergo oportet quod sit communicatio perfecta, ut scilicet totam suam bonitatem alii communicet. Hoc autem non potest esse in diversitate essentiae. Ergo oportet esse plures distinctos in unitate divinae essentiae. Hoc idem arguitur ex perfectione divinae beatitudinis, quae ponit summum gaudium quod sine consortio haberi non potest. Hoc etiam arguitur ex perfectione divinae caritatis. Perfecta enim caritas est amor gratuitus qui tendit in alium. Sed non erit amor summus, nisi summe diligat. Summe autem non diligit creaturam, quae non summe diligenda est. Ergo oportet quod in ipsa creatrice essentia, sit summe diligens et summe dilectus, distincti in essentiae unitate.

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

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

Ad secundum dicendum, quod essentia et suppositum sunt in Deo idem re, nihilominus tamen differunt ratione, sicut de attributis dictum est supra, art. praeced. Unde Commentator (in 11 Metaph., text. 59) dicit, quod vita et vivens non significant idem in Deo, sicut nomina synonyma: et ideo contra rationem suppositi est quod communicetur, non autem contra rationem essentiae. Ideo una essentia communicatur pluribus suppositis.

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

ARTICULUS V.

Utrum divinae personae differant realiter aut tantum ratione.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod pluralitas suppositorum in divinis non sit realis, sed tantum rationis. Sicut enim dicit Damascenus (lib. 1 de Fid. orth., cap. 11), *tres personae re idem sunt, ratione autem et cognitione distinguuntur*. Ergo videtur quod non sit ibi pluralitas realis.

2. Praeterea, Augustinus dicit (3 de Trinit., cap. 8), quod tres personae in nullo absoluto distinguuntur, sed tantum in his quae sunt ad aliquid. Res autem non est ad aliquid, sed est absolutum. Ergo videtur quod tres personae non sunt tres res, et ita non est ibi realis distinctio.

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

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

Contra, Augustinus (1 de Doct. christ., cap. 8) dicit: *Res quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus*. Ergo tres personae sunt plures res. Ergo eorum pluralitas est pluralitas realis.

Item, distinctio rationis non sufficit ad distinctionem suppositorum, cum unus et idem homo possit in se diversas rationes habere, et cum suppositum dicat quid reale. Si ergo non est in divinis nisi distinctio rationis, non erit ibi vera pluralitas personarum; quod est haereticum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod dicere, personas distingui tantum ratione, sonat haeresim Sabellianam: et ideo simpliciter dicendum est, quod pluralitas personarum est realis. Quo modo autem hoc possit esse, videndum est.

Sciendum est igitur, quod proprietates personales, scilicet relatio distinguens, est idem re quod divina essentia, sed differens ratione, sicut et de attributis dictum est. Ratio autem relationis est ut referatur ad alterum. Potest ergo dupliciter considerari relatio in divinis: vel per comparationem ad essentiam, et sic est ratio tantum; vel per comparationem ad illud ad (1) quod refertur, et sic per propriam rationem relationis relatio realiter distinguitur ab illo. Sed per comparationem relationis ad suum correlativum oppositum distinguuntur personae, et non per comparationem relationis ad essentiam: et ideo est pluralitas personarum realis et non tantum rationis.

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

Ad secundum dicendum, quod res est de transcendentibus, et ideo se habet communiter ad ab-

(1) *Al. omittitur ad.*

soluta et ad relata; et ideo est res essentialis, secundum quam personae non differunt, et est res relativa sive personalis, secundum quam personae distinguuntur.

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

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

Expositio textus.

Substantiae, vel essentiae: quia non proprie dicitur substantia, ut infra, 8 distinct., dicitur.

Creditur et intelligitur. Ista ordinantur secundum quod acquiritur fides in credente. Primum enim est praedicatorum verbum, sicut dicitur, Roman. 10, 14: *Quomodo credent ei quoniam non audierunt?* secundum est assensus fidei in ipso credente; et ultimo per fidem devenit in intellectum, Isa. 7, 9: *Nisi credideritis, non intelligetis.*

Purgatis mentibus; sed diversimode. Ad hoc enim quod videatur naturali cognitione, oportet mentem purgari a sensibilibus et phantasmatibus; ad hoc autem quod per fidem cernatur, oportet mentem purgari ab erroribus et naturalibus rationibus; ad hoc autem quod videatur per essentiam, oportet mentem purgari ab omni culpa et miseria.

In tam excellenti luce. Loquitur de intuitu mentis, ad similitudinem visus corporalis; sicut enim non possumus defigere oculos in excellens luminosum, ita etiam mens nostra non figitur in excellentia divinae lucis, ut aliquid determinate cognoscat, nisi per fidem. Unde etiam Philosophi in diversis erroribus prolapsi sunt; et ideo dicit Philosophus (in 2 Metaph., text. 1): *Sicut se habet oculus nocturnae ad lucem solis, ita se habet intellectus nostrer ad manifestissimam naturam.*

Per iustitiam fidei. Iustitia hic sumitur pro iustitia generali, quae est rectitudo animae in comparatione ad Deum et ad proximum et unius potentiae ad aliam; et dicitur iustitia fidei, quia in justificatione primus motus est fidei, sicut dicitur Hebr. 11, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere.*

Non approbo quod in oratione dixi: Deus qui nominis mundos verum scire voluisti. Ista notula affligitur ad excludendum falsum intellectum qui posset de praedictis haberi, scilicet quod Deus nullo modo a peccatoribus cognosci posset.

Nec periculosius alicubi erratur. Hoc enim est fundamentum totius fidei; quod destructo, totum aedificium subruit. Unde etiam dicit Philosophus (in 1 de Caelo et mundo, text. 55), quod parvus error in principio, maximus est in fine.

Nec fructuosius aliquid invenitur. Cognitio enim Trinitatis in unitate est fructus et finis totius vitae nostrae.

Ubi dixi de Patre. Ista notula apponitur ad corri-

gendum hoc quod posuit in littera hoc verbum *sum, es, est*, singulariter praedictari de tribus personis; et ratio fuit, quia significat substantiam, quae est una trium personarum. Sed postea retractavit; quia quamvis significet substantiam, tamen significat eam per modum actus, et actus numerantur secundum supposita; unde debet pluraliter praedictari de tribus personis.

Primo ipsa legis exordia occurrant: ubi scilicet primo legis praecepta poni incipiunt, Exod. 20 et Deut. 6.

Deus enim, ut ait Ambrosius, nomen est naturae, Dominus vero nomen est potestatis. Videtur quod Deus non sit nomen naturae per derivationes huius nominis *Theos*, quas Damascenus (lib. 1 Fid. orth., cap. 12) ponit. Dicit enim, quod *Theos* quod est Deus, dicitur ab *ethin*, quod est ardere, quia *Deus noster, ignis consumens est*, Deuter. 4, 24. Dicitur etiam a *theate*, quod est considerare vel videre, quia omnia videt: vel a *thein*, quod est currere, vel fovere, quia per omnia vadit, omnia salvans et continens: quae omnia operationem important. Ergo etc.

Item *Dominus* secundum esse suum est relatum. Ergo non significat potestatem, sed relationem.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen *Deus* potest considerari dupliciter. Vel quantum ad id a quo nomen imponitur, quod est quasi qualitas nominis; et sic est nomen operationis, secundum Damascenum. Vel quantum ad id cui imponitur, quod est substantia significata per nomen; et sic est nomen naturae, quia ad significandum divinam naturam est impositum.

Ad secundum dicendum, quod relationes fundantur super aliquid quod est causa ipsarum in subjecto, sicut aequalitas supra quantitatem, et dominium supra potestatem. Unde dicit Boetius (1 de Trinit.), quod dominium est potestas coercendi subditos; et Dionysius (12 de div. Nom.) dicit, quod dominium est non peiorum, idest subditorum, excessus tantum, sed honorum et pulchriorum omnimoda et perfecta possessio; vera et non cadere valens fortitudo. Ad hoc enim quod aliquis sit dominus requiruntur divitiae et potentia, et super haec duo fundatur relatio dominii.

Personarum quoque pluralitatem et naturae unitatem simul ostendit Dominus in Genesi. Sciendum, quod Augustinus et Hilarius ex hac auctoritate: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, nituntur ostendere unitatem essentiae et personarum pluralitatem ex verbis ibi positis, sed differenter. Quia Augustinus considerat tantum consignificationem numeri in eis; unde per haec duo, *Faciamus*, et *nostram*, ostendit Trinitatem; per haec vero duo, *imaginem*, et *similitudinem*, unitatem essentiae. Hilarius autem ex quolibet horum quatuor intendit ostendere utrumque, hoc modo. Similitudo enim significat relationem causatam ex unitate qualitatis, quae relatio requirit distincta supposita; est enim similitudo rerum differentium eadem qualitas; unde ratione eius quod causat similitudinem ostendit unitatem essentiae, quae est eadem bonitas et sapientia, vel quidquid aliud per modum qualitatis significatur. Nec potest ibi esse diversitas bonitatis secundum numerum, ut probatum est; sed ex parte relationis designatur suppositorum distinctio. Et eadem est ratio de hoc nomen *imago*,

quae dicit imitationem unius ad alterum, secundum admodum; et hoc tangitur ubi dicit: *Hilarius quoque . . . dicit (1), his verbis significari, quod in Trinitate nec diversitas est nec singularitas, vel solitudo; sed similitudo et pluralitas.* Similiter etiam ex parte harum duarum dictionum, *faciamus et nostram*, accipit utrumque: pluralitatem quidem personarum ratione pluralis numeri, sed unitatem essentiae ratione consortii, quod designatur in utroque. Consortium enim oportet quod sit in aliquo uno: et quia non potest esse in divinis unum in specie et diversum in numero, oportet quod sit unum numero; et hoc tangit ibi: *Item idem in 4 lib. absolutus voluit intelligi, significationem hanc non ad se esse referendum tantum.* Differunt etiam quantum ad aliud; quia Augustinus videtur accipere similitudinem et imaginem tantum hominis ad Deum; sed Hilarius accipit similitudinem et imaginem unius personae ad aliam, et quod homo accedat ad illam similitudinem quantum potest.

Diversitas, propter divisionem essentiae. *Singularitas*, propter incommunicabilitatem divinae naturae. *Solitudo*, non remouetur societas personarum, quae est per unionem amoris. *Similitudo*, contra diversitatem. *Pluralitas*, contra singularitatem. *Distinctio*, contra solitudinem. *Significatio efficiens*, quantum ad hoc quod dicit, faciamus. *Operatio constituta (2)*, in ipsum operatum.

Maximus propheta, quantum ad modum revelationis, quae est per intellectualem visionem, et quantum ad privilegium promissi seminis.

(1) *Al.* ubi dicit Hilarius: *Quocumque etc.*
(2) *Al.* constitutionem.

DISTINCTIO III.

Incipit ostendere quomodo per creaturam potuerit cognosci Creator.

Apostolus nuncupat ait (ad Rom. 1, 20), quod a invisibilia Dei, a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus eius et a divinitas. Per creaturam mundi intelligitur homo, propter excellentiam qua excellit inter alias creaturas, vel propter convenientiam quam habet cum omni creatura. Homo igitur invisibilia Dei intellectu mentis conspiciere potuit, vel etiam conspexit a per ea quae facta sunt, id est per creaturas visibiles, vel invisibiles. A duobus enim iuvabatur, scilicet a natura, quae rationalis erat, et ab operibus a Deo factis, ut manifestaretur homini veritas. Ideo Apostolus (Rom. 1, 19) dicit, quia a Deo revelavit illis, scilicet dum fecit opera in quibus artificis aliquatenus relictus indicium.

Prima ratio, vel modus, quo potuit cognosci Deus.

Nam, sicut ait Ambrosius (super illud 1 cap. ad Rom. Quod natum est), ut Deus, qui natura invisibilis est, etiam a visibilibus posset sciri, opus fecit, quod officina visibilitatis sui manifestavit; ut per certum, incertum posset sciri, et ille Deus omnium esse crederetur qui hoc fecit quod ab homine impossibile est fieri. Potuerunt ergo cognoscere, se cognoverunt, ultra omnem creaturam illum esse qui ea fecit quae nulla creaturarum facere vel destruere valet. Accedat quae cumque vis creatura, et faciat tale caelum et talem terram, et dicam, quia Deus est. Sed quia nulla creatura talia facere valet, constat supra omnem creaturam illum esse qui ea fecit a per hoc illum esse Deum, humana mens cognoscere potuit.

Secunda ratio qua potuit cognosci, vel modus quo noverunt.

Alio etiam modo Dei veritatem ductu rationis cognoscere potuerunt, vel etiam cognoverunt. Ut enim Augustinus ait (in lib. de civit. Dei, lib. 8, cap. 6), viderunt summi Philo-

Dominus possedit me. Loquitur de Filio, in quantum appropriatur sibi sapientia. Dicitur autem Deus possidere sapientiam, quia ipse solus eam perfecte habet. Possidetur enim quod ad nutum habetur; unde Philosophus (in principio Metaphys., textu vel cap. 2) dicit, quod divina scientia est (1) possessio divina, non humana. *Viarum*, id est creaturarum, per quas in ipsum itur. *Ordinata*, secundum ordinem naturae, qui est Fili ad Patrem, et secundum ordinem causae, qui est ideae ad ideatum. *Concepta*. Dicitur concepti, quia clauditur in unitate essentiae Patris. *Parturire* (2), in quantum exit a Patre per distinctionem personarum. *Cardines*, id est extremitates terrae, secundum Isidorum (lib. 5 Etymol., cap. 57), vel causae in quibus terrae, et ea quae in terris, quas voluuntur et conservantur. *Delectabar*, consors paterna gloriae. *Per singulos dies*, quantum ad rationes creaturarum quae in Deo sunt lux, quamvis creaturae in seipsis sint tenebrae. *Ludens*, propter otium contemplationis sapientiae. Sicut enim operationes ludi non appetuntur propter aliud, sed in seipsis habent delectationem, ita et contemplatio sapientiae.

In medio duorum animalium. Hoc sumitur de Habacuc 3, secundum aliam litteram; et per duo animalia significatur duo Testamenta.

Forcipem de altari. Hoc dicitur Isaia 6, et per forcipem, qui habet duo brachia, significatur duo Testamenta, et per calcem veritas sacrae Scripturae. Unde in Psalm. 118, 140 dicitur: *Ignitum eloquium tuum vehementer.*

(1) *Nicolaus*, quod sapientia est etc.
(2) *Al.* Parturiri.

sophi nullum corpus Deum esse; et ideo cuncta corpora transcendunt, quaerentes Deum. Viderunt etiam quiddam mutabile est, non esse summum Deum, omniumque principium; et ideo omnem animam, mutabilesque spiritus transcendunt. Deinde viderunt, omne quod mutabile est, non posse esse nisi ab illo qui incommutabiliter et simpliciter est. Intellexerunt igitur, eum et omnia ista fecisse et a nullo fieri potuisse.

Tertia ratio vel modus.

Consideraverunt etiam quiddam est in substantiis, vel corpus esse, vel spiritum; meliusque aliquid spiritum esse quam corpus; sed longe meliorem qui spiritum fecit et corpus.

Quartus modus vel ratio.

Intellexerunt etiam corporis speciem intelligibilem, et intelligibilem speciem sensibili praeteritum. Sensibilia dicimus quae visu et tactu corporis sentiri queunt; intelligibilia quae conspectu mentis intelligi. Cum ergo in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent; si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent; viderunt esse aliquid quod illa speciosa facta sunt, ubi est prima et incommutabilis species, ideoque incomparabilis; et illud esse rerum principium rectissime crederunt quod factum non esset et ex quo cuncta facta essent. Ecce lot modis potuit cognosci veritas Dei. Cum ergo Deus una sit et simplex essentia, quae ex nulla diversitate partium vel accidentium consistit; pluraliter tamen dicit Apostolus (Rom. 1, 20) a invisibilia Dei, quia pluribus modis cognoscitur creaturarum intelligitur conditor aeternus, ex magnitudine creaturarum omnipotens, ex ordine et dispositione sapiens, ex gubernatione bonus. Omnia autem haec ad unitatem deitatis pertinent monstranda.

Quomodo in creaturis apparet vestigium Trinitatis.

Nunc restat ostendere, an per ea quae facta sunt, aliquod

Trinitatis vestigium, vel indicium exiguum haberi poterit. De hoc Augustinus (in 6 de Trinit., cap. 10): « Oportet ut Creatorem per ea quae facta sunt, intellectu conspicientes, Trinitatem intelligamus. Huius enim Trinitatis vestigium in creaturis apparet. Haec enim quae arte divina facta sunt unitatem quandam in se ostendunt et speciem et ordinem. Nam quodque horum creatorum et unum aliquid est, sicut sunt naturae corporum et animarum; et aliqua specie formatur, sicut sunt figurae vel qualitates corporum, et ac doctrinae vel artes, animarum; et ordinem aliquem petunt, aut tenet, sicut sunt pondera vel collectiones corporum, et amores vel delectationes animarum. Et ita in creaturis praefectum vestigium Trinitatis. In illa enim Trinitate, summa origo est omnium rerum, et pulchritudo perfectissima, et beatissima delectatio. Summa autem origo, ut Augustinus ostendit (in lib. de vera Religione, cap. 33, circa finem) intelligitur Deus Pater, a quo sunt omnia, a quo Filius et Spiritus sanctus; perfectissima pulchritudo intelligitur Filius, scilicet veritas Patris, nulla ex parte ei dissimilis; quem cum ipso et in ipso Patre veneramus; quae forma est omnium, quae ab uno facta sunt et ad unum referuntur. Quae tamen omnia nec ferunt a Patre per Filium, neque suis finibus salva essent, nisi Deus summus bonus esset, qui et nulli naturae, quae ab illo bona esset, invidit; et ut in bono ipso maneret, alia quantum vellet, alia quantum posset, dedit. Quae bonitas, Spiritus sanctus intelligitur qui est donum Patris et Filii. Quare ipsum donum Dei cum Patre et Filio eadem incommutabile colere et tenere nos convenit. Per considerationem itaque creaturarum, unius substantiae Trinitatem intelligimus, scilicet unum Deum Patrem, a quo sumus; et Filium, per quem sumus; et Spiritum sanctum, in quo sumus: scilicet principium ad quod recurramus, et formam quam sequimur, et gratiam qua reconciliamur: unum scilicet, quo auctore conditi sumus; et similitudinem eius, per quam ad unitatem reformamur; et pacem, humanam, licet impar. Mens autem hic pro animo ipso accipitur, ubi est imago illa Trinitatis. Proprie vero mens dicitur, ut ait Augustinus (15 de Trinit., cap. 7), non anima ipsa, sed quod in ea est excellentissimum, qualiter saepe accipitur. Illud etiam sciendum est, quod memoria non solum absentium est et praeteritorum, sed etiam praesentium, ut ait Augustinus (in 14 lib. de Trinit., cap. 11), alioquin non se caperet.

Ex quo sensu illa tria dicuntur unam esse et una essentia quaeritur.

Hic attendendum est diligenter, ex quo sensu accipiendum sit quod supra dixit, illa tria, scilicet memoriam intelligentiam et voluntatem, esse unum, unam mentem, unam essentiam: quod utique non videtur verum esse, iuxta proprietatem sermonis. Mens enim, id est spiritus rationalis, essentia spiritualis est et incorporea. Illa vero tria, naturales proprietates seu vires sunt ipsius mentis, et a se invicem differunt: quia memoria non est intelligentia vel voluntas; nec intelligentia voluntas sive amor.

Quod etiam ad se invicem dicuntur relative.

Et haec tria etiam ad se invicem referuntur, ut ait Augustinus (in 9 lib. de Trinit., cap. 5). Mens enim amare seipsam vel meminisse non potest, nisi etiam noverit se. Nam quomodo amat vel meminisse quod nescit? (9 de Trinit., cap. 5). Mirum itaque modo ista tria inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum et omnia simul (2) una essentia est, cum et relative dicuntur ad invicem.

Hinc aperitur quod supra quaeratur, scilicet quomodo haec tria dicuntur unum.

Sed iam videndum est quomodo haec tria dicuntur una substantia. Ideo scilicet quia in ipsa anima vel mente substantialiter existunt, non sicut accidentia in subjectis, quae possunt adesse et abesse. Unde Augustinus (in lib. 9 de Trinit., cap. 4) ait: « Admonemur, si utcumque videre possumus, haec in animo existere substantialiter, non tanquam in subjecto, ut color in corpore: quia etsi relative dicuntur ad invicem singula, tamen substantialiter sunt in sua substantia. » Ex hoc quo sensu illa tria dicuntur unum esse, vel una substantia. Quae tria, ut ait Augustinus (in lib. 13 de Trinit., cap. 20), in mente naturaliter divinitus instituta quisquis vivaciter perspexit, et quam magnum sit in ea, unde potest etiam sempiterna immutabilisque natura reoli, con-

(1) *Al.* deest et.
(2) *Al.* deest simul.

Quomodo in anima sit imago Trinitatis.

Nunc vero ad eam jam perveniamus disputationem, ubi in mente humana, quae novit Deum, vel potest nosse, Trinitatis imaginem reperimus: ut enim Augustinus (in 14 lib. de Trinit., cap. 8) ait, licet humana mens non sit ejus naturae ejus Deus est, imago tamen illius, quod nihil melius est, ibi quaerenda et invenienda est, quod natura nostra nihil habet melius, id est in mente. In ipsa enim mente, etiam antequam sit particeps Dei, ejus imago reperitur: etsi enim amissa Dei participatione deformis sit, imago tamen Dei permanet. Ea enim ipsa imago Dei est mens, quo capax est ejus, ejusque esse particeps potest. Jam ergo in ea Trinitatem, quae Deus est, inquiramus. Ecce enim (1) mens sui meminit, intelligit se, diligit se (2). Hoc si cernimus, cernimus Trinitatem: nondum quidem Deum, sed imaginem Dei. Hic enim quaedam apparet trinitas memoriae, intelligentiae et amoris. Haec ergo tria potissimum tractemus, memoriae, intelligentiae et voluntatem. Haec ergo tria, ut ait Augustinus (in 10 lib. de Trinit., cap. 11), non sunt tres vitae, sed una vita (3); nec tres mentes, sed una mens; nec tres essentiae, sed una essentia. Memoria vero dicitur ad aliquid; et intelligentia et voluntas, sive dilectio, similiter ad aliquid dicitur; vita vero dicitur ad seipsam, et mens et essentia. Haec ergo tria eo sunt unum quia una vita, una mens et una essentia et quiddam aliud ad seipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur. Eo vero tria sunt, quod ad se invicem referuntur.

Quomodo aequalia sint, quia capiuntur a singulis omnia et tota.

Aequalia etiam sunt, non solum singula singulis (4), sed

(1) *Al.* ergo.
(2) *Al.* omittitur diligit se.
(3) *Al.* non sunt tres vitae, sed una mens, omissis aliis.
(4) *Al.* singulariter.

etiam singula omnibus; alioquin non se invicem caperent. Se autem invicem capiunt; capiuntur enim et a singulis singula, et a singulis omnia. Memini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem, et intelligo me intelligere et velle atque meminisse; et volo me velle et meminisse et intelligere.

Quomodo illa tria memoria copiat.

Totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini. Quod enim memoriae meae non memini illud non est in memoria mea. Nihil autem tam in memoria est quam ipsa memoria. Totam ergo memini. Item quiddam intelligo, intelligere me scio; et scio me velle quiddam volo; quiddam autem memini, scio. Totam igitur intelligentiam, totamque voluntatem meam memini.

Quomodo illa tria tota capiat intelligentia.

Similiter cum haec tria intelligo, tota simul intelligo: neque quiddam intelligentium est quod non intelligam, nisi quod ignoro. Quod autem ignoro, nec memini nec volo. Quiddam autem intelligentium non intelligo, consequenter etiam nec memini nec volo; quiddam autem intelligentium memini et volo, consequenter intelligo.

Quomodo illa tria tota capiat voluntas.

Voluntas mea etiam totam intelligentiam totamque memoriam meam capio, dum utor eo toto quod intelligo et memini. Cum itaque invicem a singulis et omnia et (1) tota capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis, et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia. Ecce illius summae unitatis atque Trinitatis, ubi una est essentia et tres personae, imago est mens humana, licet impar. Mens autem hic pro animo ipso accipitur, ubi est imago illa Trinitatis. Proprie vero mens dicitur, ut ait Augustinus (15 de Trinit., cap. 7), non anima ipsa, sed quod in ea est excellentissimum, qualiter saepe accipitur. Illud etiam sciendum est, quod memoria non solum absentium est et praeteritorum, sed etiam praesentium, ut ait Augustinus (in 14 lib. de Trinit., cap. 11), alioquin non se caperet.

Ex quo sensu illa tria dicuntur unam esse et una essentia quaeritur.

Hic attendendum est diligenter, ex quo sensu accipiendum sit quod supra dixit, illa tria, scilicet memoriam intelligentiam et voluntatem, esse unum, unam mentem, unam essentiam: quod utique non videtur verum esse, iuxta proprietatem sermonis. Mens enim, id est spiritus rationalis, essentia spiritualis est et incorporea. Illa vero tria, naturales proprietates seu vires sunt ipsius mentis, et a se invicem differunt: quia memoria non est intelligentia vel voluntas; nec intelligentia voluntas sive amor.

Quod etiam ad se invicem dicuntur relative.

Et haec tria etiam ad se invicem referuntur, ut ait Augustinus (in 9 lib. de Trinit., cap. 5). Mens enim amare seipsam vel meminisse non potest, nisi etiam noverit se. Nam quomodo amat vel meminisse quod nescit? (9 de Trinit., cap. 5). Mirum itaque modo ista tria inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum et omnia simul (2) una essentia est, cum et relative dicuntur ad invicem.

Hinc aperitur quod supra quaeratur, scilicet quomodo haec tria dicuntur unum.

Sed iam videndum est quomodo haec tria dicuntur una substantia. Ideo scilicet quia in ipsa anima vel mente substantialiter existunt, non sicut accidentia in subjectis, quae possunt adesse et abesse. Unde Augustinus (in lib. 9 de Trinit., cap. 4) ait: « Admonemur, si utcumque videre possumus, haec in animo existere substantialiter, non tanquam in subjecto, ut color in corpore: quia etsi relative dicuntur ad invicem singula, tamen substantialiter sunt in sua substantia. » Ex hoc quo sensu illa tria dicuntur unum esse, vel una substantia. Quae tria, ut ait Augustinus (in lib. 13 de Trinit., cap. 20), in mente naturaliter divinitus instituta quisquis vivaciter perspexit, et quam magnum sit in ea, unde potest etiam sempiterna immutabilisque natura reoli, con-

(1) *Al.* deest et.
(2) *Al.* deest simul.