

est potentia generandi; nisi secundum quod radia-
tur in essentia, et non ex parte quae conjungitur
actui generandi: et ideo non sequitur quod sit ac-
tus ibi.

Ad secundum dicendum, quod ubiqueque est
similitudo, oportet quod ibi sit aliqua distinctio:
quia, secundum Boetium (1) (cap. 2 de specie, in
2 edit. in Porph.), similitudo est rerum differentium
eadem qualitates; alias non esset similitudo, sed iden-
titas. Unde inter Filium et Patrem salvatur perfecta
similitudo. Sed remanente (2) distinctione, in omni-
bus attributis conveniunt. Si autem Filius generaret
non remaneret distinctio inter Patrem et Filium,
cum non sit ibi distinctio, nisi per relationes origi-
nis; et non possit ibi esse nisi una paternitas tantum,
ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod generare non est
actus divinae naturae, nisi secundum quod natura
divina est ipsa paternitas; et sub tali ratione natura
divina non est in Filio.

Ad quartum dicendum, quod dignitas est de
absolute dictis: et ideo eadem est dignitas Patris
et Filii numero, sicut eadem essentia. Unde sicut
paternitas in Patre est essentia, et eadem essentia
est in Filio non paternitas, sed filiatio; ita eadem
dignitas numero quae in Patre est paternitas, in
Filio est filiatio.

Solutio II. Ad id quod ulterius quaeritur, patet
solutio etiam per praedicta; quia impossibile est in
divinis plures esse filios: hoc enim non est ex defectu
potentiae Patris, sed ex distinctione suppositorum
divinae naturae, quae tolleretur, ut dictum est, in
corp. art.

Expositio textus.

Inmoderata enim esset divina generatio, si genitus

(1) Lib. 5, in Porphyrium a se translatum, cap. de specie, paulo aliter tamen quam hic, nempe: *Similitudo nihil est aliud nisi quaedam unitas qualitatis* Pro indice autem quem reponimus, prius indicabatur ad marginem editio 2 in Porph., quia scilicet Boetius in Porphyrium a Victorino translatum iam dialogos praemisisset. Sed per editionem 1 et 2, ea tantum distinguit quae in lib. de interpretatione commentatus est (ex edit. P. Nicolai).

(2) Forte quia (vel scilicet) remanente.

DISTINCTIO VIII.

*De veritate et proprietate et incommutabilitate
et simplicitate essentiae Dei.*

Nunc de veritate, sive proprietate, et incommutabilitate
atque simplicitate divinae naturae vel substantiae sive essen-
tiae, agendum est. Est itaque Deus, ut ait Augustinus (in 3
lib. de Trinit., cap. 2) sine dubitatione substantia, vel si
melius hoc appellatur essentia: quam Graeci οὐσία vocant.
Sicut enim ab eo quod est sapere, dicta est sapientia, et ab
eo quod est scire, dicta est scientia, ita ab eo quod est esse
dicta est essentia. Et quis magis est quam ille qui dixit
famulo suo Moysi (Exod. 3, 14): « Ego sum qui sum; » et:
« Dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos? » Ipse vere
ac proprie dicitur essentia ejus essentia non novit praeteri-
tum vel futurum. Unde Hieronymus ad Damasum (4) scribens
(Epist. 37) ait: « Deus solus, qui exordium non habet, ve-
re re essentiae nomen tenet (2); quia in ejus comparatione

(1) Al. ad Marcellan.

(2) Al. tenuit.

Filius nepotem gigneret Patri. Videtur enim non
esse inconueniens, si genitus semper alium gigneret,
immo maximum bonum: quia quaelibet generatio
esset infinitum bonum. Et potest dici, quod esset
triplex inconueniens: Primo, quia si hoc in infinitum
procederet; cum omne infinitum sit imperfectum,
generatio divina nunquam esset perfecta; et hoc
sumitur ex littera. Secundo, quia non posset esse dis-
tinctio inter plures genitus, ut dictum est, in corp., art.
praec. Tertio, quia quamvis communicatio sit de
nobilitate et simplicitate naturae, tamen infinita
communicatio non est nisi ex defectu naturae; quia
enim natura non potest conservari secundum aeter-
num esse in uno individuo, intendit per infinitam
successionem individuorum conservare perpetuitatem
suam, saltem secundum idem in specie; et hoc nullo
modo Deo convenit.

*Non enim non potuit, sed non oportuit; id est,
non ex impotentia sui fuit quod Filius non genuit;
sed ei non conveniebat.* Videtur ista expositio nimis
esse extorta, et non posse accipi ex verbis Augu-
stini. Sed dicendum, quod Magister accepit istam
expositionem ex eo quod ly non potuit potest sumi
negative tantum; et sic procedebat objectio. Vel
potest sumi quasi privative, ut non potuit sit
quasi terminus infinitus; et tunc per hoc quod
dicit: *Non enim non potuit, negatur impotentia.*

Sed videtur iterum quod ex impotentia Filii sit
quod non generet. Ita enim arguit Augustinus (lib.
3 cont. Max., cap. 7): *Si Pater non potuit generare
Filius coaeternum et coaequalem sibi, impotens fuit.*
Ergo videtur similiter quod si Filius non potuit,
impotens sit.

Dicendum, quod generare Filium est de his
quae pertinent ad rationem Patris; et ideo nihil
posset deesse de his quae sunt vel pertinent ad per-
fectionem (1) generationis, quin redundaret in impo-
tentiam Patris. Sed generare non pertinet ad ratio-
nem Filii, immo potius est oppositum filiationi: et
ideo ex hoc non ostenditur Filius impotens, sicut
homo non dicitur impotens, nisi ex eo quod non
potest ea quae ad ipsum pertinent.

(1) Al. de perfectione. Nicolai omittit pertinet.

« qui (1) vere est, quia incommutabilis est, quasi non sicut
« quae mutabilia sunt. De quo enim dicitur, fuit, non est;
« et de quo dicitur, erit, nondum est; Deus autem tantum
« est, qui non novit fuisse vel futurum esse. Solus ergo
« Deus vere est ejus essentiae comparatum nostrum esse
« non est. »

Quaeritur qualiter intelligenda sint verba Hieronymi.

Hic diligenter advertendum est quomodo intelligi debeant
verba illa Hieronymi, scilicet, Deus tantum est, et non novit
fuisse vel futurum esse (2); tamquam non possit dici de Deo,
fuit, vel erit, sed tantum est; cum de Deo Frequenter scri-
ptum reperimus: fuit ab aeterno, fuit semper, et erit in
saecula, et hujusmodi. Unde videtur quia non est tantum di-
cendum de Deo, fuit, est, vel erit. Si enim diceretur tan-

(1) Al. additur qui.

(2) Al. deest vel futurum esse.

tum, fuit, putaretur quia desierit esse. Si (1) diceretur
tantum, est, putaretur quod non semper fuerit, sed esse
coeperit. Si tantum, erit, putaretur non esse modo. Dicitur
ergo, quia semper fuit, est, et erit, ut intelligatur quia nec
coepit, nec desit, nec desinit, nec desinet esse. De hoc Augu-
stinus super Joannem (tract. 90) ita ait: « Cum de sem-
piterna re proprie dicitur, est, secundum nos bene dicitur,
fuit, et erit: fuit, quia nunquam desit; erit, quia nun-
quam desit; est, quia semper est: non praeterit, quasi
« quod non maneat; non orietur, quasi quod non erit. Cum
« ergo nostra locutio per tempora varietur, de eo vere di-
« cuntur verba ejusmodi temporis qui nullo tempore deficit,
« vel desit, vel desit. Et ideo non mirum, si de spiritu veritatis,
« veritas loquens (Joan. 16, 15), dixit per futurum: Quaecum-
« que audivit, loquetur: audivit, scilicet ab eo a quo procedit.
« Audire illius est forte: idem etiam esse. A quo ergo est
« illi essentia, ab illo audientia, id est scientia, quae non est
« aliud quam essentia. Audire, ergo dixit de eo quod audi-
« vit; et addit, id est, quod semper scivit, scit et sciet. » Eccc
hic dicit Augustinus, verba ejusmodi temporis dici de eo,
sed tamen proprie, est. Illud ergo quod Hieronymus dicit,
ita intelligendum est: Non novit fuisse, vel futurum esse,
sed tantum esse; id est, cum dicitur de Deo, quod fuit
vel erit, non est intelligendum quod praeterierit vel futurus
sit; sed quod existat simpliciter, sine aliquo temporali mo-
tu: licet enim verba substantiva diversorum temporum de
Deo dicantur, ut fuit, erit, est, et erit; non tamen tempo-
rales motus esse distinguant, scilicet praeteritum vel futurum,
vel praeteritum imperfectum vel praeteritum perfectum vel
praeteritum plusquam perfectum; sed essentiam, sive existen-
tiam suae divinitatis simpliciter inclinant. Deus ergo solus
proprie dicitur essentia vel esse. Unde Hilarius ita ait (in 7
lib. de Trinit., ant. med.): « Esse non est accidens Deo, sed
« subsistens veritas et manens causa, et naturalis generis pro-
« prietas. »

Hic de incommutabilitate.

Dei etiam solus essentia proprie incommutabilis dicitur,
quia nec mutatur nec mutari potest. Unde Augustinus (in 3
lib. de Trinit., cap. 2): « Aliae, » inquit, « essentiae, vel
« substantiae capiunt accidentia, quibus in eis fiat vel magna
« vel quantumcumque mutatio. Deo autem aliquid hujusmodi
« accidere non potest: et ideo sola substantia, vel essentia,
« quae est Deus, incommutabilis est. Cum profecto maxime ac
« verissime competisset. Quod enim mutatur, non servat ipsum
« verum esse; et quod mutari potest, etiam si non mutetur,
« potest quod fuerat non esse. » Ideoque illud solum quod
non tantum non mutatur, verum etiam omnino mutari non
potest, verissime dicitur esse, id est substantia Patris et Filii
et Spiritus sancti. Ideo Apostolus (1 ad Tim., 6, 16) de
Deo loquens ait: « Qui solus immortalitatem habet. » Ut enim
ait Augustinus (in lib. 4 de Trinit., cap. 1), cum anima
quodammodo immortalis esse dicitur et sit, non dicitur Apo-
stolus: « Solus habet immortalitatem; » nisi quia vera im-
mortalitas et incommutabilitas est, quam nulla potest ha-
bere creatura, quoniam solus Creatoris est. Unde Jacobus
ait (cap. 1, 17): « Apud quem non est transmutatio, nec
« vicissitudinis umbratio; » et David (Psal. 101, 28):
« Mutabis ea, et mutabuntur; tu autem idem ipse es. » Ideo
Augustinus (super Genes. ad litteram, lib. 8, cap. 20) dicit,
quod Deus nec per loca nec per tempora movetur; creaturam
vero per tempora et loca, et per tempora moveri, est per
affectiones commutari. Deus autem nec loco nec affectione
mutari potest, qui per Prophetam (Malach. 3, 6) ait: « Ego
« Deus, et non mutator: » qui est immutabilis solus. Unde recte
solus dicitur habere immortalitatem. In omni enim mutabili
natura, ut ait Augustinus contra Maximinum, lib. 3, cap. 12,
nonnulla mors est ipsa mutatio: quia facit aliquid in ea non
esse quod erat. Unde et ipsa anima humana, quae ideo dicitur
immortalis, quia secundum modum suum nunquam desinit
vivere, habet tamen quandam mortem suam: quia si juste
vivebat et peccat, moritur justitiae; si peccatrix erat et justi-
ficatur, moritur peccato: ut alias ejus mutationes taceam, de
quibus modo longum est disputare. Et creaturam natura
caelestium mori potuit, quia peccare potuit. Nam et Angeli
peccaverunt et daemonibus facti sunt, quorum est diabolus
principes; et qui non peccaverunt, peccare poterunt: et cui-
cumque creaturae rationali praestat ut peccare non possit,
non est hoc naturae proprie, sed Dei gratiae. Et ideo, solus
Deus, ut ait Apostolus (loc. cit.), habet immortalitatem, qui
non cuiquam gratia, sed natura sua nec potuit nec

(1) Al. additur enim.

S. Th. Opera omnia. V. 6.

potest aliqua conversione mutari (1); nec potuit nec po-
terit aliqua mutatione peccare. Proinde, ut ait Augustinus
(in libro 1 de Trinit., cap. 1), substantiam Dei sine illa sui
commutatione mutabilia facientem, et sine ullo suo temporali
motu temporalia creantem intueri et nosse, licet sit difficile,
oportet. Vero ergo ac proprie incommutabilis est sola divi-
nitatis essentia, quae sine sui mutatione cunctas condidit
naturas.

Hic de simplicitate.

Eadem quoque sola proprie ac vere simplex est, ubi nec
partium nec accidentium, seu quarumlibet formarum, ulia est
diversitas sive variatio vel multitudo. Ut autem scias quomo-
modo simplex sit illa substantia, ut te docet Augustinus (in
lib. 6 de Trinit., cap. 6), animadvertere primo quae omnis (2)
creatura sit multiplex, et nullo modo vere simplex. Et primum
de corporali, postea vero de spirituali creatura. Corporalis
utique creatura ex partibus constat, ita ut sit sibi alia pars
major, alia minor, et majus sit tantum, quam pars quaelibet:
sed in unoquoque corpore aliud est magnitudo, aliud color, aliud
figura: potest enim, immutata magnitudine, manere idem color
et eadem figura; et colore mutato, manere eadem figura et
eadem magnitudo: ac per hoc multiplex esse concivitur natu-
ra corporis, simplex autem nullo modo.

Hic de spirituali creatura ostenditur, quomodo sit multiplex et non simplex.

Creatura quoque spiritualis, ut est anima, in comparatione
quidem corporis est simplex, sine comparatione vero corporis
multiplex est et non simplex, quae ideo simplex dicitur res-
pectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci,
sed in unoquoque corpore et in toto tota est, et in qualibet
parte ejus tota est: et ideo cum sit aliquid in qualibet particula
corporis exigua, quod sentiat anima, quomvis non fiat in
toto corpore, illa tamen tota sentit, quia totam non lateat.
Sed tamen nec in ipsa tota anima vera simplicitas est. Cum
enim (3) aliud sit artificiosum esse, aliud incertum, aliud curi-
osum, aliud memorem, aliud cupiditatis, aliud timor, aliud lae-
litia, aliud tristitia; possuntque haec et alia hujusmodi innume-
rabilia, in animae natura inveniri, et alia sine aliis et alia
magis alia minus manifestum est animae non simpliciter, sed
multipliciter esse naturam. Nihil enim simpliciter mutabile est;
omnis autem creatura mutabilis est: nulla ergo creatura vere
simplex est. Deus vero etsi multipliciter dicitur, id est multis
nominibus significatur, vere tamen et summe (4) simplex est.
Dicitur enim magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quid-
quid aliud non indigne dicitur dicitur. Sed eadem magnitudo
ejus est quae sapientia; non enim mole magnus est, sed vir-
tute; et eadem bonitas ejus, est quae sapientia et magnitudo
et veritas: et non est ibi aliud ipsum beatum esse, et aliud
magnum, aliud sapientem, aliud verum aut bonum esse (5),
aut omnino esse.

Qualiter cum Deus sit simplex, multiplex tamen dicitur.

Hic diligenter notandum est, cum dicit Augustinus, solum
Deum vere simplicem esse, cur dicit eundem multipliciter
dici. Sed hoc non propter diversitatem accidentium vel par-
tium dicit; immo propter diversitatem ac multitudinem nomi-
num quae de Deo dicuntur: quae licet multiplicia sint, unum
tamen significant, scilicet divinam naturam. Haec enim non
ita accipiuntur, cum de illa incommutabili aeternaque sub-
stantia incomparabiliter simpliciore quam est humanus animus,
dicitur, quemadmodum cum de creatoris dicitur. Unde
Augustinus (in lib. 6 de Trinit., cap. 4): « Deo, » inquit,
« hoc esse quod fortiter esse vel sapienter esse vel jus-
« tum esse, et si quid de illa simplici multipliciter vel mul-
« tiplici simplicitate dixeris, quod substantia ejus significetur.
« Humano autem animo non est hoc esse quod est fortiter
« esse, aut prudentem, aut justum: potest enim esse animus,
« et nullam istarum habere virtutum. »

*Tanta est Dei simplicitas quod nulli praecipientorum
subjicitur.*

Quod autem in divina natura nulla sit accidentium diver-

(1) Al. nec potuit, nec potest aliqua mutatione peccare, intermedias omissis.

(2) Al. deest omnis.

(3) Al. l. deest enim.

(4) Al. vere tantum summe.

(5) Al. deest esse.

silas, nullaque penitus mutabilitas, sed perfecta simplicitas, ostendit Augustinus (in 5 libro de Trinit., cap. 1) dicens: «Intelligamus Deum, quantum possumus, sine qualitate boni, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, nisi nondum potest invenire omnino quid sit, ipse pie tamen caveat, quantum potest, aliquid de illo sentire quod non sit. » Ecce si subtiliter intendas, ex his atque praedictis aperitur, illa praedicamenta artis dialecticae Dei naturae minime convenire, quae nullis subjecta est accidentibus.

Quia Deus non proprie, sed abusive dicitur substantia.

Unde nec proprie dicitur substantia, ut Augustinus (lib. 7 de Trinit., cap. 4) ostendit, alicens: «Sicut ab eo quod est esse, appellatur essentia, ita et ab eo quod est subsistere substantiam dicimus: si tamen dignum est, ut Deus dicatur subsistere. » Hoc enim de his rebus recte intelligitur in quibus, ut in subjectis, sunt ea quae in alio, ut in subjecto, esse dicuntur, sicut in corpore color atque forma. Corpus enim subsistit, et ideo substantia est. Res vero mutabiles neque simplices, proprie dicuntur substantiae. Deus autem si subsistit, ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subjecto, et non est simplex. Nefas autem est dicere, ut subsistat Deus, et subsistat (1) bonitati suae; et illa bonitas non substantia sit vel potius essentia; neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subjecto. Unde manifestum est, Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatore intelligatur essentia: quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum i eum alii oporteat esse. Est enim vere solus, quia incommutabilis est.

Quod non est in Deo aliquid quod non sit Deus.

Hujus autem essentiae simplicitas ac sinceritas tanta est quod non est in ea aliquid quod non sit ipsa; sed ideo est habens et quod habetur. Unde Hilarius (in 7 lib. de Trinit., parum post medium) ait: «Non enim ex compositis Deus, qui vita est, subsistit; neque qui virtus est, ex infirmis continetur; nec qui lux est, ex obscuris coaptatur; nec qui spiritus est, ex disparibus formis est: totum quod in eo est, unum est. » Item Hilarius (in 8 lib. de Trinit., post med.): «Non humano modo Deus ex compositis est, ut in eo aliquid

(1) Al. et subsistit.

Divisio primae partis textus.

Ostensa Trinitate personarum in unitate essentiae, hic incipit prosequi determinationem suam de his quae pertinent ad utrumque. Sunt autem in divinis tria, scilicet essentia communis, persona distincta, proprietates distinguens. Dividitur ergo haec pars in duas: in prima determinat de essentia; in secunda de personis, 9 dist., ibi: *Nunc ad trium personarum distinctionem accedamus*; in tertia determinat de proprietatibus, 26 dist., ibi: *Nunc de proprietatibus personarum aliquid loqui nos oportet*. Prima in tres, secundum tria attributa essentiae, quae prosequitur: primo enim determinat de essentiae unitate; secundo de incommutabilitate, ibi: *Dei etiam solius essentia incommutabilis dicitur proprie*; tertio de simplicitate, ibi: *Eademque sola proprie ac vere simplex est*. Circa primum duo facit: primo ostendit veritatem divinae essentiae; secundo removet dubitationem, ibi: *Hic diligenter advertendum est quomodo intelligi debeant illa verba Hieronymi*.

«sit quod ab eo habetur, aliud sit ipse qui habet; sed totum una est natura, scilicet (1) perfecta et infinita; et non ex disparibus constituta, sed vivens ipsa per totum. » De hoc eodem Boetius (in 1 lib. de Trinit., cap. 5) ait: «Quo circa hoc vere est unum, in quo nullus numerus: nullum in ea aliud praeter illud quod in eo est: neque enim subiectum fieri potest. » Augustinus quoque (in lib. de Fide ad Petrum, immo de Fide et symbol., cap. 9) dicit: «In Dei substantia non est aliquid quod non sit substantia; quasi aliud sit ibi substantia, aliud quod accidit substantiae: sed quidquid ibi intelligi potest, substantia est. Verum haec dici possunt, et facile credi; videtur autem nisi puro corde omnino non possunt. » Item Augustinus (in 15 lib. de Trinit., cap. 9) ait: «Sic habetur in natura uniuscujusque trium, ut qui habet, hoc sit quod habet, sicut inmutabilis simplexque substantia. » Unde Isidorus (2) (lib. 4 de Sum. Bono, cap. 1) ait: «Deus simplex dicitur, sive non amittendo quod habet, sive quod aliud non est ipse et aliud quod in ipso est: et eum tantae simplicitatis atque sinceritatis sit natura divina, est tamen in ea personarum Trinitas. » Unde Augustinus (in 11 lib. de Civitate Dei, cap. 10) ait: «Non propter hoc naturam summi boni simplicem dicimus, quia Pater est in ea solus, aut Filius in ea solus, aut Spiritus sanctus in ea solus; id est, quia est sola ista nominum Trinitas sine subsistentia personarum, sicut Sabelliani putaverunt. » Sed ideo simplex dicitur, quia est hoc quod habet, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur, nec est ipsa. Nam utique Pater habet Filium, ad quem relative dicitur, nec tamen ipse est Filius; et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater. In quo vero ad semetipsum dicitur, non ad alterum, hoc est quod habet; sicut ad semetipsum dicitur vivens, habendo vitam, et eadem vita ipse est. Propter hoc utique natura haec dicitur simplex, quod non sit aliud habens et aliud id quod habet, sicut in ceteris rebus est. Non enim habens liquorem liquor est, nec corpus color, nec anima sapientia est. » Ecce quanta est identitas, quanta est unitas et immutabilitas, simplicitas, puritas divinae substantiae, iuxta infirmitatis nostrae valetudinem assignavimus.

(1) Al. vita est, natura scilicet.

(2) Sic appellari solet libri, quo tamen simpliciter *Sententiarum* Isidorus inscripsit: inde autem factum est ut sic appellarentur, quia eorum initium est *Summum bonum*; sicut et liber *generacionis* appellatur *Evangelium Matthaei*, quia inde incipit: et *Genesis*, primus liber *Moyseis*, quia generatio caeli et terrae initium ejus est (ex edit. P. Nicolai).

QUAESTIO I.

Circa primam partem distinctionis, in qua agitur de proprietate divini esse, duo quaeruntur: Primo de ipso esse divino. Secundo de mensura ejus, scilicet aeternitate.

In primo tria quaeruntur: 1.º utrum esse Deo proprie conveniat; 2.º utrum suum esse sit esse cuiuslibet creaturae; 3.º de ordine hujus nominis, qui est, ad alia divina nomina.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum esse proprie dicatur de Deo.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod esse non proprie dicatur de Deo. Illud enim est proprium alicui quod sibi soli convenit. Sed esse non solum convenit Deo, immo etiam creaturis. Ergo videtur quod esse non proprie Deo conveniat.

2. Praeterea, non possumus nominare Deum, nisi secundum quod ipsum cognoscimus: unde Damascenus (lib. 1 Fid. orthod., cap. 18): *Verbum est angelus, id est nuntius intellectus*. Sed nos non possumus cognoscere Deum in statu viae immediate, sed tantum ex creaturis. Ergo nec nomi-

nare. Cum igitur *qui est* non dicat aliquem respectum ad creaturas, videtur quod non proprie nominet Deum.

3. Praeterea, sicut sapientia creata deficit a sapientia increata, ita et esse creatum ab esse increato. Sed propter hoc nomen sapientiae dicitur deficere a perfecta significatione divinae sapientiae, quia est impositum a nobis secundum apprehensionem creatae sapientiae. Ergo videtur quod eadem ratione nec hoc nomen *qui est*, proprie significet Deum esse: et ita non oportet dici magis proprium nomen ejus quam alia nomina.

4. Item, Damascenus (lib. 1 Fid. orth., cap. 12) dicit, quod *qui est* non significat quid est Deus, sed quoddam pelagus substantiae infinitum. Sed infinitum non est comprehensibile, et per consequens non nominabile sed ignotum. Ergo videtur quod *qui est* non sit divinum nomen.

Contra, Exod. 5, 14, Dominus dixit ad Moysen: *Si quaesierint nomen meum, sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos*. Hoc idem videtur per Damascenum (ubi supra, cap. 12), dicentem quod *qui est*, maxime est proprium nomen Dei: et per Rabbi Moysen, qui dicit, hoc nomen esse nomen Dei ineffabile, quod dignissimum habebatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod *qui est*, est maxime proprium nomen Dei inter alia nomina. Et ratio hujus potest esse quadruplex: prima sumitur ex littera ex verbis Hieronymi (1) secundum perfectionem divini esse. Illud enim est perfectum cuius nihil est extra ipsum. Esse autem nostrum habet aliquid sui extra se: deest enim aliquid quod jam de ipso praeterit, et quod futurum est. Sed in divino esse nihil praeterit nec futurum est: et ideo totum esse suum habet perfectum, et propter hoc sibi proprie respectu aliorum convenit esse. Secunda ratio sumitur ex verbis Damasceni (lib. 1 Fid. orth., cap. 12), qui dicit, quod *qui est* significat esse indeterminate, et non quid est: et quia in statu viae hoc tantum de ipso cognoscimus, quia est, et non quid est, nisi per negationem, et non possumus nominare nisi secundum quod cognoscimus, ideo propriissime nominatur a nobis *qui est*. Tertia ratio sumitur ex verbis Dionysii, qui dicit, quod esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, sicut vivere et intelligere et hujusmodi, primum est, et quasi principium aliorum, praehabens in se omnia praedicta, secundum quemdam modum unita; et ita etiam Deus est principium divinum, et omnia sunt unum in ipso. Quarta ratio potest sumi ex verbis Avicennae (tract. 8 Metaph., cap. 1), in hunc modum, quod, cum in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen *res* imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam (tract. 2 Metaph., cap. 1), hoc nomen *qui est* vel *ens* imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium

(1) Al. Joan.

nomen ejus: sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur aliquid proprie convenire alicui, hoc potest intelligi dupliciter: aut quod per proprietatem excludatur omne extraneum a natura subjecti, ut cum dicitur proprium hominis esse risibile, quia nulli extraneo a natura hominis convenit; et sic esse non dicitur proprium Deo, quia convenit etiam creaturis. Aut secundum quod excluditur omne extraneum a natura praedicti, ut cum dicitur, hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli, et hoc modo esse dicitur proprium Deo, quia non habet admixtionem divinum esse alienius privationis vel potentialitatis, sicut esse creaturae. Et ideo pro eodem in littera sumitur proprietates et veritas: verum enim aurum dicimus esse quod est extraneo impermixtum.

Ad secundum dicendum, quod ex creaturis contingit Deum nominari tripliciter. Uno modo quando nomen ipsum actualiter connotat effectum in creatura propter relationem ad creaturam importatam in nomine, sicut Creator et Dominus. Alio modo quando ipsum nomen nominat secundum suam rationem principium alicujus actus divini in creaturis, sicut sapientia, potentia et voluntas. Alio modo quando ipsum nomen dicit aliquid repraesentatum in creaturis, sicut vivens: omnis enim vita exemplata est a vita divina. Et similiter hoc nomen *qui est* nominat Deum per esse inventum in creaturis, quod exemplariter deductum est ab ipso.

Ad tertium dicendum, quod cum esse creaturae imperfecte repraesentat divinum esse, et hoc nomen *qui est* imperfecte significat ipsum, quia significat per modum cuiusdam concretionis et compositionis: sed adhuc imperfectius significatur per alia nomina: cum enim dico, Deus esse sapientem, tunc, cum in hoc dicto includatur esse, significatur ibi duplex imperfectio: una est ex parte ipsius esse concreti, sicut in hoc nomine *qui est*; et superadditur alia ex propria ratione sapientiae. Ipsa enim sapientia creata deficit a ratione divinae sapientiae: et propter hoc major imperfectio est in aliis nominibus quam in hoc nomine *qui est*; et ideo hoc est dignum et magis Deo proprium.

Ad quartum dicendum, quod alia omnia nomina dicunt esse determinatum et particulatum; sicut sapiens dicit aliquid esse; sed hoc nomen *qui est* dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus (ubi supra) quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius (cap. 7 de div. Nom.), et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur.

ARTICULUS II.

Utrum Deus sit esse omnium rerum.
(1 cont. Gent., cap. 26.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit esse omnium rerum per id quod dicit Dionysius (4 capit. caelest. Hierar.): *Esse omnium est superesse Divinitatis.* Hoc etiam idem dicit (3 capit. de divinis Nominibus): *Ipsa Deus est esse existentibus.*

2. Praeterea, nulla creatura est per se sed per aliud. Esse autem non est per aliud, quia si esset per aliud esse, iterum eadem quaestio esset de illo, et sic in infinitum procederet, et ita videtur quod esse non sit quid causatum, et ita est Deus.

3. Praeterea, ea quae sunt et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et esse rei sunt et nullo modo differunt. Ergo sunt idem. Probatio mediae. Quod sint manifestum est; quod autem non differant, videtur. Quaecumque enim differunt, aliqua differentia differunt. Sed quaecumque differunt aliqua differentia, in se habent aliquam differentiam, et ita sunt composita; sicut homo habet in se rationale. Cum igitur esse sit simplex, et similiter Deus, videtur quod non differant.

Contra, nihil est magis in re quod sit unitum sibi quam esse suum. Sed Deus non unitur rebus, quod patet etiam per Philosophum (Arabem) lib. de Causis (propos. 20): *Causa prima regit omnes res, praeterquam commisceatur cum eis.* Ergo Deus non est omnium esse.

Praeterea, nihil habet esse, nisi in quantum participat divinum esse, quia ipsum est primum ens, quare causa est omnis entis. Sed omne quod est participatum in aliquo, est in eo per modum participantis: quia nihil potest recipere ultra mensuram suam. Cum igitur modus cujuslibet rei creatae sit finitus, quaelibet res creata recipit esse finitum et inferius divino esse quod est perfectissimum. Ergo constat quod esse creaturae, quo est formaliter, non est divinum esse.

Solutio. Respondeo, sicut dicit Bernardus (serm. 4, super Cant.), Deus est esse omnium non essentialiter, sed causale. Quod sic patet. Invenimus enim tres modos causae agentis. Scilicet causam acquivoce agentem, et hoc est quando effectus non convenit cum causa nec nomine nec ratione: sicut sol facit calorem qui non est calidus. Item causam univoce agentem, quando effectus convenit in nomine et ratione cum causa, sicut homo generat hominem et calor facit calorem. Neutro istorum modorum Deus agit. (Non univoce) quia nihil univoce convenit cum ipso. Non acquivoce, cum effectus et causa aliquo modo conveniant in nomine et ratione secundum prius et posterius; sicut Deus sua sapientia facit nos sapientes, ita tamen quod sapientia nostra semper deficit a ratione sapientiae suae, sicut accidens a ratione entis, secundum quod est in substantia. Unde est tertius modus causae agentis analogiae. Unde patet quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat.

Et per hoc patet solutio ad dictum Dionysii, quod ita intelligendum est, ut patet ex hoc quod

dicit *superesse*: Si enim Deus esset essentialiter esse creaturae, non esset *superesse* creatum.

Ad secundum dicendum, quod esse creatum non est per aliquid aliud, si ly per dicit causam formalem intrinsecam; immo ipso formaliter est creatura; si autem dicit causam formalem extrinsecam, vel causam effectivam, sic est per divinum esse et non per se.

Ad tertium dicendum, quod prima non sunt diversa nisi per seipsa: sed ea quae sunt ex primis, differunt per diversitatem primorum: sicut homo et asinus differunt istis differentiis diversis, rationale et irrationale, quae non diversificantur aliis differentiis, sed seipsis: ita etiam Deus et esse creatum non differunt aliquibus differentiis utriusque superadditis, sed seipsis: unde nec proprie dicitur differre, sed diversa esse: diversum enim est absolutum, sed differens est relatum, secundum Philosophum (10 Metaph., text. 15). Omne enim differens, aliquo differt; sed non omne diversum, aliquo diversum est.

ARTICULUS III.

Utrum hoc nomen Qui est sit primum inter nomina divina. — (1 p., qu. 15, art. 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur enim quod hoc nomen *qui* est sit primum inter divina nomina. De prioribus enim prius est agendum. Sed Dionysius prius agit de bono in lib. de divinis Nominibus, quam de existente (de bono cap. 4, de existente, cap. 3). Ergo videtur bonum prius esse ente.

2. Praeterea, illud quod est communius videtur esse prius. Sed bonum est communius quam ens: quia divinum esse extendit se tantum ad entia quae esse participant; bonum autem extendit se ad non entia, quae etiam in esse vocat: dicitur enim bonum a boare, quod est vocare, ut Commentator dicit (super lib. de divinis Nominibus, cap. 4). Ergo bonum est prius quam ens.

3. Praeterea, quaecumque sunt aequalis simplicitatis, unum non est prius altero. Sed ens, verum, bonum, et unum sunt aequalis simplicitatis: quod patet ex hoc quod ad invicem convertuntur. Ergo unum non est altero prius.

Contra, secundum Dionysium (de div. Nom., cap. 1), divina attributa non innotescunt nobis nisi ex eorum participationibus, quibus a creaturis participantur. Sed inter omnes alias participationes, esse prius est, ut dicitur (3 cap. de div. Nom.) his verbis: *Ante alias ipsius, scilicet Dei, participationes, esse positum est.* Cui etiam dicitur Philosophi (Arabes) consonat (lib. de Causis propos. 4): *Prima rerum creatarum est esse.* Ergo videtur quod, secundum rationem intelligendi, in Deo esse sit ante alia attributa, et *qui est* inter alia nomina.

Praeterea, illud quod est ultimum in resolutione, est primum in esse. Sed ens, ultimum est in resolutione intellectus: quia remotus omnibus aliis, ultimo remanet ens. Ergo est primum naturaliter.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ista nomina, ens et bonum, unum et verum, simpliciter secundum rationem intelligendi praecedunt alia divina nomina: quod patet ex eorum communitate.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio aeternitatis a Boetio posita, sit conveniens. — (1 p., qu. 10, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Et ponitur definitio aeternitatis a Boetio (3 de Consol., prosa ult.): *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* Sed videtur quod ista definitio inconvenienter assignetur. Interminabile enim dicit negationem. Sed negatio non certificat aliquid. Ergo videtur quod in definitione aeternitatis poni non debeat.

2. Item, prima mensura respondet primo mensurato. Sed primum inter mensurata est esse. Ergo videtur quod aeternitas, quae est prima mensura, non debet defini per vitam sed per esse.

3. Item, simplex non habet mensuram, immo simplicissimum mensurantur omnia alia, secundum Philosophum (10 Met., text. 5). Sed vita divina est simplicissima. Ergo non respondet aliquid quid in ratione mensurae, sed ipsa habet rationem mensurae: et ita nec aeternitas, quae rationem mensurae dicit.

4. Item, totum dicitur respectu partium. Sed de ratione durationis est quod partes ejus non sint simul: quia impossibile est simul esse duas durationes, nisi una includat aliam, sicut Augustinus dicit (11 de Civitate Dei, cap. 6). Ergo videtur duo opposita dicere, cum dicit, *tota simul.*

5. Item, totum includit in se rationem perfectionis. Ergo videtur quod *perfecta* superfluit.

6. Item, aeternitas habet rationem durationis. Sed *possessio* nihil dicit ad durationem pertinentem. Ergo videtur quod non debet poni in definitione aeternitatis, ad minus in recto, et sicut genus: quia quod sic ponitur in definitione alicujus, debet dicere quid sit definitum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod aeternitas dicitur quasi ens extra terminos. Esse autem aliquid potest dici terminatum tripliciter: vel secundum durationem totam, et hoc modo dicitur terminatum quod habet principium et finem; vel ratione partium durationis, et hoc modo dicitur terminatum illud cuius quaelibet pars accepta terminata est ad praecedens, praesens et sequens; sicut est accipere in motu; vel ratione suppositi in quo esse recipitur: esse enim recipitur in aliquo secundum modum ipsius, et ideo terminatur, sicut et quaelibet alia forma, quae de se communis est, et secundum quod recipitur in aliquo, terminatur ad illud; et hoc modo solum divinum esse non est terminatum, quia non est receptum in aliquo, quod sit diversum ab eo. Dico ergo, quod ad excludendam primam terminationem, quae est principii et finis totius durationis, ponitur, *interminabilis vitae*; et per hoc dividitur aeternum ab his quae generantur et corrumpuntur. Ad excludendam autem secundam terminationem, scilicet partium durationis, additur, *tota simul*: per hoc enim excluditur successio partium, pro qua unaquaeque pars finita est et transit: et per hoc dividitur aeternum a motu et tempore, etiam si semper fuissent et futura essent, sicut quidam posuerunt. Ad excludendam tertiam terminationem, quae est ex parte recipientis, additur, *perfecta*: illud enim in quo non est esse absolutum, sed terminatum per recipientem, non habet esse perfectum

Si autem comparemus ea ad invicem, hoc potest esse dupliciter: vel secundum suppositum; et sic convertuntur ad invicem, et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se; vel secundum intentiones eorum; et sic simpliciter et absolute ens est prius aliis. Cujus ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum, et non e converso. Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio; ex quo etiam habet quandam decentiam ut sit propriissimum divinum nomen. Alia vero quae diximus, scilicet bonum, verum et unum, addunt super ens, non quidem naturam aliquam, sed rationem: sed unum addit rationem indivisionis; et propter ex hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem: verum autem et bonum addunt relationem quendam; sed bonum relationem ad finem, verum relationem ad formam exemplarem; ex hoc enim unumquodque verum dicitur quod imitatur exemplar divinum, vel relationem ad virtutem cognoscitivam; dicimus enim verum aurum esse, ex eo quod habet formam auri quam demonstrat, et sic fit verum iudicium de ipso. Si autem considerentur secundum rationem causalitatis, sic bonum est prius: quia bonum habet rationem causae finalis, esse autem rationem causae exemplaris et effectivae tantum in Deo: finis autem est prima causa in ratione causalitatis.

Ad primum dicendum, quod Dionysius tractat de divinis Nominibus secundum quod habent rationem causalitatis, prout scilicet manifestantur in participatione creaturarum; et ideo bonum ante existens determinat.

Ad secundum dicendum, quod bonum est communius non secundum ambitum praedicationis, quia sic convertitur cum ente, sed secundum rationem causalitatis; causalitas enim efficiens exemplaris extenditur tantum ad ea quae participant formam actu suae causae exemplaris; et ideo causalitas entis, secundum quod est divinum nomen, extenditur tantum ad entia, et vitae ad viventia; sed causalitas finis extenditur etiam ad ea quae nondum participant formam, quia etiam imperfecta desiderant et tendunt in finem nondum participantia rationem finis, quia sunt in via ad eum. Vocat enim Dionysius non ens materiam propter privationem adjunctam; unde etiam dicit (4 cap. de div. Nom.), quod ipsum non ens desiderat bonum.

Ad tertium dicendum, quod convertuntur secundum suppositum considerata: sed tamen secundum intentionem, ens est simpliciter et prius aliis, ut dictum est.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de mensura divini esse, quae est aeternitas; et circa hoc tria quaeruntur: 1.º quid est aeternitas; 2.º cui conveniat; 3.º utrum de aeterno verba diversorum temporum praedicari possint.

sed illud solum quod est suum esse: et per hoc dividitur esse aeternum ab esse rerum immobilium creaturarum, quae habent esse participatum, sicut spirituales creaturae.

Ad primum ergo dicendum, quod simplicia, et praecipue divina, nullo modo melius manifestantur quam per remotionem, ut dicit Dionysius (de div. Nom., cap. 7). Cujus ratio est, quia ipsorum esse intellectus perfecte non potest comprehendere; et ideo ex negationibus eorum quae ab ipso remouentur, manuducitur intellectus ad ea aequaliter cognoscenda. Unde et punctus negatione definitur. Et praeterea in ratione aeternitatis est quaedam negatio, inquantum aeternitas est unitas, et unitas est indivisio, et huiusmodi non possunt sine negatione definiri.

Ad secundum dicendum, quod vivere hic large sumitur ad omne esse secundum etiam quod Augustinus dicit (lib. de cogn. verae Vitae, cap. 51 (1) et 5 lib. contr. Max., cap. 12), quod quaelibet mutatio creaturae, aliqua mors ejus est. Vel dicendum, quod quia in illo qui solus habet aeternitatem, esse et vivere sunt omnino idem; ideo ratione (2) actus, in quo est aeternitas, posuit aeternitatem mensuram vitae.

Ad tertium dicendum, quod vivere et esse dicuntur per modum actus; et quia cuilibet actui respondet mensura sua, ideo oportet ut divino esse et vitae divinae intelligatur adiacere aeternitas, quasi mensura; quamvis realiter non sit aliud a divino esse; et quia vivere magis habet rationem actus quam esse, ideo forte definit aeternitatem per vitam potius quam per esse.

Ad quartum dicendum, quod in successivis est duplex imperfectio: una ratione divisionis, alia ratione successionis, quia una pars non est eum alia parte; unde non habent esse nisi secundum aliquid sui. Ut autem excludatur omnis imperfectio a divino esse, oportet ipsum intelligere sine aliqua divisione partium perfectum, et hoc dicit nomen *tota*; non enim dicit rationem partium. Item oportet ipsum intelligere sine successione, et hoc importatur per adverbium *simul*.

Ad quintum dicendum, quod imperfectio esse (5) potest considerari dupliciter. Vel quantum ad durationem; et sic dicitur esse imperfectum cui deest aliquid de spatio durationis debita; sicut dicimus vitam hominis qui moritur in pueritia, imperfectam vitam; et talis imperfectio tollitur per *ly tota*. Est etiam quaedam imperfectio quantum ad modum habendi, sicut omnis creatura habet imperfectum esse; et talis imperfectio tollitur per *ly perfecta*, unde non superfluit.

Ad sextum dicendum, quod duratio dicit quantum distensionem ex ratione nominis; et quia in divino esse non debet intelligi aliqua talis distensio, ideo Boetius (3 de Consol., prosa ult.) non posuit durationem, sed possessionem, metaphorice loquens ad significandum quietem divini esse; illud enim dicimus possidere, quod quiete et plene habemus; et sic Deus possidere vitam suam dicitur, quia nulla inquietudine molestatur.

(1) Posterior tantum liber Augustini est, non prior, qui sub ejus nomine circumfertur, quamvis ex Augustini sententia consarcinatus videri possit, nec ab illo sit omnibus modis alienus (ex ed. P. Nicolai).

(2) *Al. ejus.*

(5) *Al. omittitur esse.*

ARTICULUS II.

Utrum aeternitas tantum Deo conveniat.
(1 p., qu. 10, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aeternitas non tantum Deo conveniat. Aeternitas enim non est nobilior quam bonitas. Sed bonitas communicatur eum creaturis, ita quod a bono Deo creatura sit bona. Ergo videtur quod similiter aeternitas, ut alia ab ipso sint aeterna.

2. Praeterea, Dan. 12, 5: *Qui ad justitiam erudunt multos, fulgebunt quasi stellae in perpetuas aeternitates.* Sed plures aeternitates non sunt unitis aeterni. Ergo videtur quod sint plura aeterna, et non tantum Deus.

3. Praeterea, in Psal. 73, 5: *Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis.* Sed montes sunt creaturae. Ergo etiam creaturae sunt aeternae.

4. Similiter etiam ignis inferni dicitur aeternus, Matth. 23, 41: *Ne maledicti in ignem aeternum.* Ergo etc.

5. Item, Philosophus (2 Perhier., lect. 5, et 5 Metaph., text. 6) dicit, quod omne necessarium est aeternum. Sed multa sunt necessaria. Ergo etc. Huic etiam consonat quod dicit Augustinus (4 de Trinit., cap. 18), quod veritas aeterna est.

Contra, aeternum est esse interminatum, ut dictum est, art. praec. Sed solus Deus est huiusmodi. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedicta definitione patet, aeternitas non potest nisi Deo convenire simpliciter et absolute secundum perfectam rationem aeternitatis. Sed secundum quod aliqua participant de interminabilitate aeternitatis, aliquo modo dicuntur aeterna participative. Quod vero nullo modo interminabilitatem participat, nullo modo aeternum dicitur, sicut temporale, quod incipit et finitur. Dico ergo, quod quibusdam communicatur interminabilitas, secundum quod excludit terminum durationis ex parte post; et hoc modo ignis inferni dicitur aeternus, quia nunquam finitur. Utrum autem aliquid aeternum possit esse, quod non habeat principium durationis, quaeretur in principio secundi. Aliquis autem creaturis communicatur interminabilitas, secundum quod excludit terminationem quae est ex successione partium; et istae sunt spirituales creaturae, quarum esse est totum simul. Sed interminabilitas quae excludit omnem imperfectionem, non communicatur alicui creaturae, cum nulla creatura possit esse perfecta simpliciter; sed communicatur sibi perfecta quaedam, scilicet quam nota est creatura attingere, ut sit perfecta secundum suam naturam: et sic Angeli et homines beati sunt perfecti, quia totum habent id ad quod eorum natura capax est: unde Angeli beati, magis sunt in participatione aeternitatis quam in naturalibus tantum considerati.

Ex hoc potest colligi differentia inter aeternitatem, aevum et tempus. Illud enim quod habet potentiam non recipientem actum totum simul, mensuratur tempore; huiusmodi enim habet esse terminatum et quantum ad modum participandi, quia esse recipitur in aliqua potentia, et non est absolutum quantum ad partes durationis. Illud autem quod habet potentiam differentem ab actu, sed quae totum actum simul suscipiat, mensuratur aevum: hoc enim non habet nisi unum modum terminationis,

Ergo videtur quod ista verba maxime competant ad significandum divinam aeternitatem.

6. Item, videtur quod futurum. Divinum enim esse maxime distat a defectu. Cum igitur futurum remotius sit inter alia a deficiendo, videtur quod maxime competat in divinis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod enuntiatio non potest fieri de aliquo nisi secundum quod cadit in cognitionem. Omne autem cognoscens cognoscit secundum modum suum, ut dicit Boetius (lib. 5 de Consol., pros. 2); et ideo, quia ratio nostra naturaliter habet secundum statum viae accipere cum tempore, propter hoc quod ejus cognitio oritur a sensibilibus, quae in tempore sunt, ideo non potest formare enuntiationes nisi per verba temporalia: unde cogitur de Deo enuntians, verbis temporalibus uti, quamvis intelligat eum supra tempus esse: nihilominus tamen istae locutiones non sunt falsae. Divinum enim esse, ut dicit Dionysius (de div. Nom., cap. 5), praecipit sicut causa in se omne esse quantum ad id quod est perfectionis in omnibus; et ideo enuntiamus de ipso verba omnium temporum, propter id quod ipse nulli temporis deest, et quidquid est perfectionis in omnibus temporibus, ipse habet.

Ad primum ergo dicendum, quod quando verba temporalia dicuntur de Deo, intellectus noster non attribuit divino esse illud quod est imperfectionis in singulis temporibus, sed quod est perfectionis in omnibus; aeternitas enim includit in se omnem perfectionem modo simplici, quae est in temporibus divisa et temporibus diversis; cum tempus imitari perfectionem aeternitatis, quantum potest.

Ad secundum dicendum, quod aliqua dictio potest importare conditionem corporalem dupliciter. Vel quantum ad rem significatam principaliter in nomine; et tale quid non dicitur de Deo nisi symbolice, sicut leo et agnus et ira et huiusmodi. Vel quantum ad modum significandi, et non quantum ad rem significatam; et ista proprie dicuntur de Deo, quamvis non perfecte ipsum repraesentent: alias omnia nomina dicta de Deo essent symbolica, quia modus significandi ipsorum est secundum quod de creaturis dicuntur; et de talibus haec sunt verba, *fuit et erit* quae significant essentiam per modum actus, et consignificant tempus.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad id quod praesens non implicat successionem nec habet aliquid de non esse inclusum, inter alia praesens Deo competit; nihilominus tamen verba aliorum temporum dicuntur de Deo secundum id quod perfectionis est in ipsis, et non ratione successionis vel alicujus defectus.

Ad quartum dicendum, quod nomine perfectionis praeteritum de Deo dicitur, et quia non est novum, secundum quod ipse praeteritis non deficit. Nihilominus tamen intelligendum est, quod aliquando per praesens magis designatur perfectio quam per praeteritum: quaedam enim sunt quorum esse est in fieri, et horum perfectio non est nisi quando venit ad terminum, et horum perfectio magis significatur per praeteritum, sicut sunt motus, et huiusmodi successiva. Quaedam autem sunt quorum esse consistit in permanendo; et horum perfectio designatur magis per praesens quam per praeteritum: quia in hoc quod sunt, habent perfectionem; et praeteritum dicitur secundum recessum ab esse. Unde etiam in divinis ea quae dicuntur per modum

scilicet quia esse ejus est receptum in alio a se, ut dictum est, hac dist., quaest. 1, art. 1. Illud vero quod non habet potentiam differentem ab esse, mensuratur aeternitate; huiusmodi enim esse est omni modo interminatum. Unde patet etiam quod aevum non est nisi quaedam aeternitas participata.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis divina bonitas sit communicabilis, non tamen secundum modum altissimum, prout est in Deo: unde summa bonitas non communicatur. Et quia aeternitas dicit esse secundum altissimum modum, qui est in Deo, ideo non communicatur; sed esse absolute sumptum communicatur, sicut et bonum.

Ad secundum dicendum, quod Daniel accipit ibi aeternitates participatas in beatis, quae erunt plures secundum plures beatos.

Ad tertium dicendum, quod montes aeterni possunt dici ipsi Angeli, qui dicuntur aeterni participative, ut dictum est, in corp. art. Vel dicendum, quod potest intelligi etiam ad litteram de montibus corporalibus; et dicuntur aeterni propter longaevitatem durationis.

Ad quartum dicendum, quod ignis inferni dicitur etiam aeternus, inquantum participat aliquam conditionem aeternitatis, scilicet non habere finem.

Ad quintum dicendum, quod necessaria sunt aeterna tantum in mente divina, sicut etiam veritates enuntiabilium fuerunt ab aeterno in Deo, et non aliter: nisi ponerentur creaturae ab aeterno, sicut Philosophi posuerunt.

ARTICULUS III.

Utrum verba temporalia possint dici de Deo.
(Supra, dist. 4, qu. 2, art. 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod verba temporalia non possint dici de Deo. Unicuique enim respondet propria mensura. Sed tempus est propria mensura motus. Cum igitur in Deo nullus sit motus, videtur quod de Deo nullum temporale dici possit.

2. Item, quodcumque aliquid importans aliquam conditionem corporalem dicitur de Deo, metaphorice vel symbolice dicitur. Sed tempus est conditio consequens ipsa corpora, quia sequitur motum, et motus magnitudinem, secundum Philosophum (4 Phys., text. 99). Ergo videtur quod quodcumque aliquid verbum temporale dicitur de Deo, sit metaphorice dictum.

3. Item, videtur quod tantum praesens de Deo debeat dici. Aeternitas enim, quae est mensura divini esse secundum rationem intelligendi, caret successione. Sed solum praesens non includit successionem; praeteritum enim et futurum dicuntur per relationem ad praesens, et non e converso; et relatio illa est in ordine successionis. Ergo solum praesens de Deo debet dici.

4. Item, videtur quod praeteritum. Divinum enim esse est perfectum. Sed inter alia tempora praeteritum magis sonat perfectionem. Ergo de Deo maxime dici debet.

5. Item, videtur quod praeteritum imperfectum. Quia Joannes in principio Evangelii sui altissime de Deo locutus est. Sed ipse ibi utitur verbis praeteriti imperfecti temporis ad designandum divinam aeternitatem, dicens: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.*

rei permanentis verius signatur per praesens, ut, Deus est bonus, et huiusmodi; quae autem signatur per modum actus, verius signatur per praeteritum, sicut infra, dist. 9, dicit Gregorius (ex lib. 29 Moral., cap. 1) quod magis proprie dicimus Filium natum, quam nasci.

Ad quintum dicendum, quod quo ad aliquod magis proprie dicitur de ipso Deo praeteritum imperfectum quam praeteritum perfectum, eo scilicet quod terminationem non includit, sicut verbum praeteriti perfecti; unde in illis quae significantur per modum actus, verius dicitur praeteritum perfectum, quia horum perfectio non potest significari nisi ex termino; quae autem significantur non per modum operationis, verius significantur per praeteritum imperfectum, quia horum perfectio non dependet ex termino.

Ad sextum dicendum, quod futurum maxime removetur a divina praedicatione, propter hoc quod nondum est, nisi in potentia. Nihilominus tamen secundum id quod est perfectionis in ipso, scilicet quod longius distat a deficiendo, de Deo dicitur, abjecta imperfectione.

QUAESTIO III.

Dei etiam solius essentia incommutabilis dicitur proprie. Hic prosequitur de secundo attributo, scilicet immutabilitate, dicens solum Deum incommutabilem esse, alias autem omnes creaturas aliquo modo mutabiles; et circa hoc tria quaeruntur: 1.^o utrum Deus sit omnino immutabilis; 2.^o utrum omnis creatura sit mutabilis; 3.^o de modis mutationum, quos Augustinus assignat in littera.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus aliquo modo sit mutabilis.
(1 p., qu. 9, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit aliquo modo mutabilis. Sap. 7, 24: *Omnibus mobilibus mobilior est sapientia.* Sed sapientia divina, de qua loquitur, est ipse Deus. Ergo etc.

2. Praeterea, quidquid movet seipsum, movetur a seipso. Sed, sicut dicit Augustinus (super Genes. ad litteram, lib. 8, cap. 20): *Spiritus creator movet se nec per tempus nec per locum.* Ergo videtur quod moveatur.

3. Item, omne quod est per alterum, reducitur ad illud quod est per se. Sed invenimus multa quae moventur per alios motores. Ergo oportet esse aliquid quod moveatur a seipso. Sed omnis creatura mota movetur ab alio, quia a Deo. Ergo Deus est motus a se.

4. Praeterea, omne quod exit de otio in actum, aliquo modo movetur, secundum Philosophum (3 Phys., text. 16), quia omnis operatio quae est ab operante non moto est semper. Sed Deus quandoque creat in actu, vel infundendo gratiam, cum prius hoc non fecerit. Ergo videtur quod ad minus sit in eo mutatio de habitu in actum.

Contra, Malach. 3, 6: *Ego Deus, et non mutator;* et Jacob. 1, 17: *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudo in obumbratio.*

Praeterea, sicut probat Philosophus (8 Phys.,

text. 54), omne quod movetur, ab alio movetur. Si igitur illud a quo movetur mobile ipsum, etiam movetur, oportet quod ab aliquo motore moveatur. Sed impossibile est ire in infinitum. Ergo oportet devenire ad primum motorem, qui movet et nullo modo movetur; et hic est Deus. Ergo omnino est immutabilis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omnis motus vel mutatio, quocumque modo dicitur, consequitur aliquam possibilitatem, cum motus sit actus existentis in potentia. Cum igitur Deus sit actus purus, nihil habens de potentia admixtum, non potest in eo esse aliqua mutatio.

Ad primum ergo dicendum, quod divina sapientia non dicitur mobilis quia in se moveatur, sed in quantum procedit in effectus; et ista processio non est proprie motus, sed quandam similitudinem motus habet. In motu enim locali processivo, illud quod est in uno loco, sit postmodum in alio, et deinde in alio, et sic deinceps quousque compleatur motus. Similiter autem divina sapientia, quae est exemplar rerum, facit similitudinem suam in creatura secundum ordinem: quia prius efficiuntur in participatione divinae similitudinis creaturae superiores, et posterius inferiores. Unde in hoc habet similitudinem motus: quia ipsa divina sapientia secundum similitudinem suam efficitur in creatura. In duobus autem deficit a ratione motus: primo quia non est idem numero quod est in hoc et in illo; sed similitudo eius; secundo, quia non est ibi ordo temporis, secundum quod procedit in diversas creaturas, sed tantum ordo naturae: quia per prius naturaliter sunt in participatione divinae bonitatis creaturae nobiliores, et si non tempore, saltem natura, et sic etiam intelligitur quod Dionysius dicit (in principio cael. hierar.): *Sed et patre luminum moto etc.* (1), et quod frequenter dicit, divinam bonitatem vel sapientiam procedere in creaturas.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus (loc. cit.) accipit large moveri, secundum quod ipsum intelligere est moveri quoddam et velle, quae proprie non sunt motus sed operationes. In hoc enim verificatur dictum Platonis (in Parmenide) qui dicit: *Deus movet se;* sicut dicit Commentator (12 Metaph., cap. 2), qui dicit quod Deus intelligit se et vult se: sicut etiam dicimus, quod finis movet efficientem. Vel dicendum, quod movet se in creaturam productione, ut dictum est, hac dist., quaest. 1, art. 1.

Ad tertium dicendum, quod impossibile est aliquid movere seipsum nisi secundum diversas partes, ita quod una pars sit movens et alia mota; sicut etiam in animali est anima movens et corpus motum. Cujus ratio est, quia nihil movet nisi secundum quod est in actu, nec movetur nisi secundum quod est in potentia, et haec duo non possunt simul eidem inesse respectu ejusdem. Et quia Deus est simplex, non potest esse quod seipsum moveat, proprie loquendo. Quod ergo obijcitur quod omne mobile per aliud reducitur ad mobile per se, verum est de reductione quae est ad primum in genere illo. Unde secundum Philosophos (ex 8 Phys., text. 54), omnia mobilia reducuntur ad primum mobile,

(1) *Ecce versio Iohannis Sarraceni:* " Sed et cunctus a patre " moto luminis apparitionis processus, ad nos bonitatis dono " veniens, rursus sicut unum faciens virtus suscitativa nos " adimplet, et convertit ad congregantis patris unitatem, et " delicam simplicitatem "

quod dicebant motum ex se, quia est compositum ex motore et moto. Sed hoc ulterius oportet reducere in primum simplex, quod est omnino immobile.

Ad quartum dicendum, quod in omnibus in quibus operatio differt a substantia, oportet esse aliquem modum motus ex hoc quod exit de novo in operationem; quae acquiritur in ipso operatio, quae prius non erat. In Deo autem operatio sua est sua substantia; unde sicut substantia est aeterna, ita et operatio. Sed non sequitur operationem operatum ab aeterno, sed secundum ordinem sapientiae, quae est principium operandi.

ARTICULUS II.

Utrum omnis creatura sit mutabilis.
(1 p., qu. 9, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis creatura sit mutabilis. Omnis enim mutatio (ut dicitur in 5 Physicorum, text. 7), est generatio vel corruptio vel motus. Sed quaedam sunt in quibus nullum horum est, sicut Angeli, et huiusmodi, quae sunt separata a materia et motu secundum Philosophos (ut patet 12 Metaph., text. 50). Ergo non omnis creatura mutabilis est.

2. Praeterea, quidquid est mutabile, pertinet ad considerationem naturalis, cuius est considerare motum. Sed substantiae separatae a materia non considerantur a naturali. Ergo non sunt mutabiles.

3. Praeterea, quidquid mutatur, subijcitur mutationi. Sed formae simplices non possunt esse subiectum (ut dicit Boet. de Trinit., cap. 5). Ergo non possunt mutari.

4. Praeterea, sicut in littera dicitur, omnis creatura movetur per tempus vel per locum. Sed quaedam sunt creaturae quorum non est locus et tempus; sicut universale, quod, secundum Philosophum (1 Post., text. 7), est ubique et semper; et sicut materia prima, de qua dicit Augustinus (12 Confess., cap. 13), quod successiones temporum non habet. Ergo non omnis creatura mutatur.

Contra, Psalm., 101, 28: *Mutabis eos, et mutabuntur.*

Praeterea, Damascenus (lib. 1 Fidei orth., cap. 5) dicit: *Omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihil; quod enim a mutatione incipit, subjacere mutationi necesse est.* Sed omnis creatura est huiusmodi. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 1, motus, quocumque modo dicitur, sequitur potentiam. Cum igitur omnis creatura habeat aliquam potentiam, vel aliquid de potentia, quia solus Deus est purus actus, oportet omnes creaturas mutabiles esse, et solum Deum immutabilem. Est autem considerare duplicem possibilitatem: unam secundum id quod habet res; alteram secundum id quod nata est habere. Prima consequitur naturam secundum quod habet esse ab alio; omne enim quod esse suum ab alio habet, non est per se necesse esse, ut probat Avicenna (tract. 8 Metaph., cap. 34); unde, quantum est in se, est possibile, et ista possibilitas dicitur dependentiam ad id a quo est. Haec autem possibilitas est duplex. Quaedam secundum dependentiam totius esse ad id a quo est res secundum totum esse suum, et huiusmodi est Deus; et haec dependentiam sive possibilitatem consequitur mutabilitas

S. Th. Opera omnia, V. 6.

quaedam, quae est vertibilitas in nihil, secundum Damascenum (ubi supra). Tamen haec non proprie mutabilitas dicitur, nec creatura secundum hoc proprie mutabilis est; et ideo Augustinus de hoc non facit mentionem in littera. Et huius ratio est duplex. Quia in omni mutabili est invenire aliquid quod subternitur et quod per mutationem amovetur, et de hoc dicitur quod potest mutari. Sed si accipiamus totum esse creaturae quod dependet a Deo, non inveniemus aliquid substratum de quo possit dici quod potest mutari. Alia ratio est, quia nihil dicitur possibile cuius contrarium est necessarium, vel quod non potest esse, nisi impossibili posito. Esse autem creaturae omnino deficere non potest, nisi retrahatur inde fluxus divinae bonitatis in creaturis, et hoc est impossibile ex immutabilitate divinae voluntatis, et contrarium necessarium; et ideo ex hoc creatura non potest dici simpliciter corruptibilis vel mutabilis sed sub conditione si sibi relinquatur; et hoc est quod dicit Gregorius (in homilia, lib. 16 Moral., cap. 18): *In nihilum omnia deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret.* Est etiam quaedam dependentia sive possibilitas rei secundum partem sui esse, scilicet formam, praesupposita materia, vel eo quod est loco materiae; et hanc possibilitatem sequitur mutatio variabilitatis, ex eo quod id quod habet ab alio, potest amittere, quantum est in se, nisi forte impediatur ex immutabilitate causae, ut dictum est, art. praeced.; et hoc modo sancti in gloria sunt immutabiles in esse gloriae propter immutabilitatem divinae voluntatis. Secunda possibilitas consequitur creaturam secundum quod non est perfecta simpliciter; secundum hoc enim semper possibilis est ad receptionem. Unde secundum hoc etiam dicitur omnis creatura mutabilis, accipiendo large mutationem, secundum quod omne recipere dicitur pati quoddam et moveri, sicut dicit Philosophus (in lib. 5 de Anima, text. 12): *Intelligere quoddam pati est.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophi consideraverunt tantum illam mutationem quae est secundum variationem formae substantialis vel accidentalis cuius causa non est immutabilis; et hanc dividerunt per generationem et corruptionem et motum. Talem autem mutationem non est possibile in Angelis esse quantum ad id quod in natura eorum est.

Et per hoc patet solutio ad secundum, quia naturalis non considerat nisi dictam mutationem.

Ad tertium dicendum, quod Magister et Augustinus loquuntur hic de creaturis quae habent esse perfectum; formae autem non habent esse perfectum, cum non subsistant in se, sed in alio. Vel dicendum, quod dupliciter dicitur aliquid mutabile; vel quia subijcitur mutationi, et hoc modo id tantum quod est in potentia, mutatur; aut sicut id quod removetur vel abijcitur in mutatione; et sic formae, quae sunt actus, mutabiles sunt. Non hoc tamen videtur esse de intentione Augustini.

Ad quartum dicendum similiter, quod materia prima et universale non habent in se esse completum; sed esse eorum est in particularibus compositis; et ideo esse non mutant per se, sed tantum per accidens, sicut est de formis.