

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

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

Band 7

THOMAS VON SUTTON

CONTRA QUODLIBET
IOHANNIS DUNS SCOTI

Herausgegeben

von

Johannes Schneider

MÜNCHEN 1978

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

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

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

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

Band VII

THOMAS VON SUTTON

CONTRA QUODLIBET
IOHANNIS DUNS SCOTI

Herausgegeben

von

Johannes Schneider

MÜNCHEN 1978

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER
WISSENSCHAFTEN

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

WILHELM VON SCHLEGEL

Die Kunst der Prosa
aus dem Nachlass

1813

1813

ISBN 3 7696 9007 9

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München 1978
Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Printed in Germany

VORWORT

Unsere Kommission hat in ihrer 1962 begonnenen Tätigkeit mehrere Schriften des englischen Dominikaners Thomas von Sutton herausgegeben, die *Quodlibeta* (Bd. 2), die *Quaestiones ordinariae* (Bd. 3) und den Kommentar zu *De generatione et corruptione* (Bd. 6). Diesen Texten folgt als Band 7 der Reihe die Schrift *Contra Quodlibet Iohannis Duns Scoti*. Wenn die Prüfung der Autorschaft dieses anonym überlieferten Textes auch keinen zwingenden Beweis für die Zueignung an Sutton ergeben hat, so sind doch die Argumente, die für ihn als Verfasser sprechen, so gewichtig, daß der Herausgeber glaubt, es verantworten zu können, diesen Namen ohne Fragezeichen auf das Titelblatt des Buches zu setzen.

Aufrichtiger Dank sei Herrn Professor Dr. Michael Schmaus, dem Vorsitzenden der Kommission, ausgesprochen, der die Edition der Werke Suttons angeregt und stets mit seinem kundigen Rat gefördert hat. Der Mühe des Mitlesens der Korrekturen unterzog sich dankenswerterweise Herr Dr. Ernst Borchert.

München, im November 1977

J. Schneider

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	V
Abkürzungen	IX
Quellen	X
Literatur	XII

Einleitung

§ 1 Der Text	
Die Handschrift	1
Methode und Stil	2
§ 2 Die Frage nach dem Verfasser	
Vergleich mit den Schriften Suttons	5
q. 1	5
q. 2	5
q. 4	6
q. 5	7
q. 6	9
q. 7	9
q. 8	10
q. 15	11
Bewertung des Textvergleichs	12
Nicolaus Trivet	13
Der Liber propugnatorius	16
Der Verfasser der Schrift	19
§ 3 Zum Begriff der distinctio formalis in den früheren Schriften Suttons	
Die Problemstellung	21
Quodlibet 2	24
Quodlibet 3	28
Quodlibet 4	30
Contra Robertum Cowton	32
§ 4 Zum Begriff der distinctio formalis in der Schrift Contra Quodlibet	
q. 1	38
q. 4	41
q. 5	45
q. 6	49
q. 8	52
Schluß	53

Contra Quodlibet Iohannis Duns Scoti

q. 1 Utrum in divinis essentialia sunt immediatiora ipsi essentiae divinae quam notionalia	57
q. 2 Utrum in Deo possunt esse plures productiones eiusdem rationis . .	64
q. 4 Utrum circumscripta relatione originis possit manere prima persona divina constituta et distincta	76
q. 5 Utrum relatio originis in divinis sit formaliter infinita	83
q. 6 Utrum aequalitas in divinis sit relatio realis	86
q. 7 Utrum Deum esse omnipotentem possit ratione necessaria demonstrari	91
q. 8 Utrum Filius vel Verbum habeat aliquam propriam causalitatem re- spectu creaturae	94
q. 15 Posito quod in patria beatus habeat verbum de creatura, utrum respectu illius verbi intellectus possibilis se habeat pure passive . . .	96
Namenverzeichnis	112

ABKÜRZUNGEN

add.	addidit
corr.	correxit
CSEL ..	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
del.	delevit
d. f.	distinctio formalis
d. rat. ...	distinctio rationis
d. real. ..	distinctio realis
Duns ...	Iohannes Duns Scotus Quodlibet
incert ...	incertum
marg. ...	in margine
om.	omisit
repet. ...	repetit
sup. lin. .	supra lineam
Thomas .	Thomas Aquinas
< >	Korrektur der Edition
[]	Tilgung der Edition, bzw.: gehört nicht zum Text

Um die Drucklegung zu vereinfachen, wird der Text von *Contra Quodlibet* numeriert; dementsprechend wird nach q. und n. zitiert. Stellen der Einleitung werden mit § und Anm. zitiert, wobei sich die angegebene Fußnote nicht nur auf die Anmerkung an sich, sondern auch auf den zugehörigen Teil des Textes bezieht.

QUELLEN

1. Handschriften

OXFORD, *Magdalen College*, Cod. 99: Thomas von Sutton, Contra Quodlibet Iohannis Duns Scoti

ROM, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Cod. Vat. Rossi 431: Thomas von Sutton, Contra Robertum Cowton

BASEL, *Universitätsbibliothek*, Cod. B IV 4: Nicolaus Trivet, Quodlibeta

2. Gedruckte Werke

ANSELMUS CANTUARENSIS, *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt O. S. B., Seckau-Rom-Edinburgh 1938–1961 (Stuttgart-Bad Cannstatt 1968)

ARISTOTELES, *Opera ex recensione* I. Bekkeri, Berolini 1831

– *Opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis apud Iunctas 1562–1574 (Frankfurt a. M. 1962)

AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, CSEL 28, 1

– *Contra Maximinum*, PL 42

– *De Trinitate*, PL 42

AVERROES, cf. Aristoteles

AVICENNA, *Opera*, Venetiis 1508 (Frankfurt a. M. 1961)

BOETHIUS, *In Isagogen Porphyrii*, CSEL 48

BONAVENTURA, *In libros IV Sent.*, Ad Claras Aquas 1882 sqq.

CHARTULARIUM UNIVERSITATIS PARISIENSIS, I–IV, ed. H. Denifle–E. Chatelain, Parisiis 1889–1897

GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibeta*, ed. M. de Wulf, A. Pelzer, O. Lottin, J. Hoffmans I–V, Louvain 1904–1937

HENRICUS A GANDAVO, *Quodlibeta*, Parisiis 1518 (Louvain 1961)

– *Summa quaestionum*, Parisiis 1520 (New York–Louvain–Paderborn 1953)

IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, ed. E. M. Buytaert, New York–Louvain–Paderborn 1955

– *Institutio elementaris*, PG 95

IOHANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, Parisiis 1891–1895; Civitas Vaticana 1950 sqq.

LIBER DE CAUSIS, ed. A. Pattin, Uitgave van »Tijdschrift voor Filosofie«, Leuven 1966

PETRUS LOMBARDUS, *Glossa in Epistolas S. Pauli*, PL 191–192

PLATO, *Opera omnia*, ed. J. Burnet, Oxonii 1899–1906

SYMBOLUM QUICUMQUE, inter Opera S. Athanasii, PG 28

THOMAS ANGLICUS, *Liber Propugnatorius super I Sententiarum contra Iohannem Scotum*, Venetiis 1523 (Frankfurt a. M. 1966)

- THOMAS AQUINAS, *Opera omnia* (Editio Leonina) Romae 1882 sqq.; (Editio Vivès) Parisiis 1871–1889; (Editio Marietti) Taurini 1948 sqq.
- THOMAS DE SUTTON, *Tractatus de esse et essentia*, ed. Wl. Seńko, in: Problem autorstwa traktatu „De esse et essentia“ z rekopisu Biblioteki Jagiellońskieĳ 1855, in: *Studia Mediewistyczne* 11 (1970) 233–259
- *Contra pluralitatem formarum*, in: S. Thomae Aquinatis *Opuscula omnia*, ed. P. Mandonnet V, Parisiis 1927, 308–346
- *Quodlibeta*, ed. M. Schmaus-M. González-Haba, München 1969
- *Quaestiones ordinariae*, ed. J. Schneider, München 1977
- WILHELM VON NOTTINGHAM, *Comment. in Sent. I dist. 22* (Textus selectus), in: L. MEIER, WILH. V. NOTT., ein Zeuge für die Entwicklung der distinctio formalis, in: *Philosophia Perennis* (Festgabe J. Geysers, Regensburg 1930) I 247–266

Quellensammlungen:

- J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus, Patres Latini*, Parisiis 1844–1855, *Patres Graeci* 1857–1866
- CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM, Vindobonae 1866 sqq.

LITERATUR

- T. BARTH, *Being, univocity and analogy according to Duns Scotus*, in: *John Duns Scotus 1265–1965*, ed. John K. Ryan and Bernardine M. Bonansca, Washington 1965, 210–262
- J. P. BECKMANN, *Der ideentheoretische Grundansatz bei Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham*, in: *Franzisk. Studien* 57 (1975) 366–377
- *Die Relationen der Identität und Gleichheit nach Johannes Duns Scotus*, Bonn 1967
- B. BISCHOFF, *Paläographie* (Sonderdruck aus *Deutsche Philologie im Aufriß*) Berlin-Bielefeld-München² (Nachdruck 1970)
- J. CARRERAS Y ARTAU, *La doctrina de los universales en Juan Duns Scot*, in: *Philosophia Perennis* (Festgabe J. Geyser, Regensburg 1930) I 233–245
- H. O. COXE, *Catalogus Codicum Mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur* I–II, Oxonii 1852
- H. DENZINGER-A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*²⁴, Barcelona-Freiburg Br. 1967
- F. EHRLE, *Nikolaus Trivet, Sein Leben, seine Quolibet und Quaestiones ordinariae*, in: *Festgabe Cl. Baemker*, Münster 1923, 1–63, Nachdruck in: *Gesammelte Aufsätze zur englischen Scholastik*, Rom 1970, 303–384
- B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlin 1927 (Darmstadt 1967)
- M. J. GRAJEWSKI, *The formal distinction of Duns Scotus*, Washington 1944
- B. HECHICH, *De immaculata conceptione B. Mariae Virginis secundum Thomam de Sutton O. P. et Robertum de Cowton O. F. M.*, Romae 1958
- L. HÖDL, *Von der Wirklichkeit und Wirksamkeit des dreieinen Gottes nach der appropriativen Trinitätstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1965
- B. JANSEN, *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis*, in: *Zeitschrift für kath. Theologie* 53 (1929) 317–344, 517–544
- W. KLUXEN, *Analogie*, in: *Hist. Wörterbuch d. Philosophie* I, Darmstadt 1971, 214–227
- O. LOTTIN, *Fondements de la liberté: Deux maîtres d'Oxford, Thomas de Sutton et Nicolas Trivet*, in: *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* I², Louvain-Gembloux 1948, 339–389
- K. MICHALSKI, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV^e siècle*, Extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres, Cracovie 1921, Nachdruck in: *La philosophie au XIV^e siècle*, Frankfurt a. M., 1969
- O. MUCK, *Distinctio formalis*, in: *Hist. Wörterbuch der Philosophie* II, Darmstadt 1972, 270
- F. PELSTER, *Thomas von Sutton O. P., Ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre*, in: *Zeitschrift für kath. Theologie* 46 (1922) 212–253, 361–401

- *Thomistische Streitschriften gegen Aegidius Romanus und ihre Verfasser Thomas von Sutton und Robert von Orford*, in: *Gregorianum* 24 (1943) 135–170
- M. SCHMAUS, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, Münster 1930
- *Zur Diskussion über das Problem der Univozität im Umkreis des Johannes Duns Scotus*, München 1957
- J. SCHNEIDER, *Die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*, München 1961
- WL. SEŃKO, *Trzy studia nad spuścizną i poglądami Tomasza Suttona, dotyczącymi problemu istoty i istnienia*, in: *Studia Mediewistyczne* 11 (1970) 111–283
- S. H. THOMSON, *Latin Bookhands of the Later Middle Ages*, Cambridge 1969
- F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1967
- E. WÖLFEL, *Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus*, Münster 1965
- A. B. WOLTER O. F. M., *The realism of Scotus*, in: *The journal of philosophy* 59 (1962) 725–736.

EINLEITUNG

§ 1 DER TEXT

Die Handschrift

F. Pelster hat 1922 die Schrift des Thomas von Sutton *Contra Robertum Cowton* entdeckt¹. Eine der drei von ihm nachgewiesenen Handschriften, in denen dieses Werk überliefert ist, *Cod. Oxford Magdalen College 99*, enthält im Anschluß an diesen Text, wie Pelster 1927 mitteilte², eine Auseinandersetzung mit dem *Quodlibet* des Doctor subtilis. Ohne weitere Begründung wurde sie gleichfalls Sutton zugeschrieben. B. Hechich wiederholt in seiner Untersuchung *De immaculata conceptione Beatae Mariae secundum Thomam de Sutton O. P. et Robertum de Cowton O. F. M.* die Nennung und Zueignung der Schrift an Sutton. Er fügt eine knappe Beschreibung der Handschrift bei: Pergament, 2 Kolumnen, 15. Jahrhundert³. Als Titel nennt er *Quaestiones contra Quodlibet Ioannis Duns Scoti*. Dieser Titel ist, wie das Incipit und die Ausführung unseres Textes zeigen, ungenau, da der Autor sich zwar auf die Quästionen des Franziskaners bezieht, seine eigene Erörterung aber, anders als in der vorhergehenden Kampfschrift gegen Robert Cowton⁴, nicht nach der Art einer quaestio disputata gestaltet.

Zum Codex ist zu bemerken, daß beide Opera von demselben Schreiber stammen. Die Angaben Pelsters von 1922 gelten also, soweit sie das Manuskript betreffen, auch für unseren Text. Er verlegt, wofür er sich auf F. Ehrle beruft, die Niederschrift ins 14. Jahrhundert⁵, erwähnt aber auch die Meinung von H. O. Coxe⁶, der wie B. Hechich⁷ das 15. Jahrhundert annimmt. Wir ergänzen die Beschreibung: Die Schrift

¹ *Thomas von Sutton, ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre* 216.

² B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie* 542f., beruft sich auf eine briefliche Mitteilung Pelsters.

³ 5.

⁴ PELSTER *ibid.* 218.

⁵ *Ibid.* 216.

⁶ *Catalogus Codicum Mss., qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur*

II 53.

⁷ Anm. 3.

gehört dem Typ der gotischen Bastarda an⁸. Es wechseln ganz oder fast ganz ausgeschriebene Wörter mit starken Kürzungen. Auffällig ist dieser Wechsel bei gleichen Wortverbindungen. Z. B. wird *et sic* vielfach ausgeschrieben; es findet sich aber auch die Abbraviatur für *et* mit einem hochgestellten *c*. Bemerkenswert sind verschiedenartige Formen der Buchstaben, etwa beim *e*, das z. T. in der herkömmlichen Weise geschrieben wird und daneben in der späteren Form, ähnlich einer *8*⁹; das *r* wird entweder wie gewohnt ausgeführt oder so, daß es einem Ab- und Aufstrich des kursiven *n* oder *m* gleichsieht, weshalb *rn* und *m* verwechselt werden können. Diese Neigung zu wechselnden Formen erschwert bisweilen die Transkription. Das Schriftbild ist schön gestaltet. Die Initialen sind reich verziert; die ersten und letzten Zeilen der Kolumnen sind mit nach oben bzw. unten ausladenden Schnörkeln geschmückt. Ein Vergleich mit den Tafeln bei S. H. Thomson, *Latin Bookhands in the later Middle Ages* zeigt, daß der Text wohl im frühen 15. Jahrhundert in England geschrieben wurde¹⁰. Einzelne Korrekturen stammen von derselben Hand. An manchen Stellen sind Konjekturen nötig, da vermutlich durch die Unachtsamkeit des Schreibers ein Wort ausgelassen oder eine falsche Lesart entstanden ist.

Methode und Stil

Der Autor behandelt nur einen Teil der Quästionen des scotischen Quodlibet und greift aus ihnen Einzelpunkte heraus. Offenbar wollte er von Anfang an nur ein Opusculum, verglichen mit dem gewaltigen Umfang des *Quodlibet*, abfassen. Dies war möglich bei der Beschränkung auf typische Kontroversfragen. In der Erörterung dieser Punkte bleibt er teilweise so sehr auf die Widerlegung bestimmter Sätze fixiert, daß er nicht zur grundsätzlichen Untersuchung der Probleme kommt¹¹. Deshalb entbehrt die Argumentation bisweilen jener Tiefe, welche die Gedanken des Duns Scotus verdient hätten. Der Eifer in der Verteidigung der Lehre des Aquinaten führt gelegentlich zu einer peinlich wir-

⁸ Cf. B. BISCHOFF, *Paläographie* 54–55, 72–73.

⁹ S. H. THOMSON, *Latin Bookhands in the later Middle Ages* 105: A cursive shaded shape, made counter-clockwise, ending with a flourish we have called »reversed«.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cf. q. 1 n. 2, n. 11, q. 5 n. 1–2, q. 7 n. 2–3.

kenden Schärfe, etwa wenn bei der Erörterung von q. 1¹² der Vorwurf der Häresie erhoben wird.

Anerkennung verdient die präzise Erfassung der Thesen des Quodlibet, die oft in wörtlichen Zitaten mitgeteilt werden. Scharfsinnige Argumente auf der Grundlage der thomasischen Philosophie treffen vielfach den strittigen Punkt¹³. Daneben finden wir Einwände aufgrund bloßer Begriffsbestimmungen¹⁴. Wenn der Autor sich auf Autoritäten beruft, so tut er dies i. a., um ein ähnliches von Duns Scotus angeführtes Zitat zu entkräften¹⁵. An einigen Stellen wird ein Gedankengang exkursartig weitergeführt, ohne daß die Kontroverse dies erfordert¹⁶.

Die Zitate sind i. a. genau, beachtlich vor allem bei langen Stellen aus Boethius *Super Porphyrium*¹⁷. Einige Texte werden mit einer falschen Angabe verbunden, so zwei Bibelworte¹⁸; ein Text der aristotelischen *Physik* wird als *Ethik* zitiert¹⁹; ein Averroeskommentar wird Aristoteles zugeschrieben²⁰. Diese Versehen sind wohl dem Autor zuzurechnen.

Einige Eigentümlichkeiten des sprachlichen Ausdrucks sind zu notieren. Im Incipit und auch später ist nach dem paläographischen Befund *Quaestiones de Quolibetis* zu lesen²¹. Die in der Handschrift unserem Text vorausgehende *Abbreviatio* des Johannes Sharp schreibt übrigens schon ebenso *Quodlibeta*²². Diese Lesart wird auch durch eine zweite Handschrift des gleichen Textes belegt²³. Da wir vermuten, daß ein Gelehrter, der sich mit dem Werk des Duns Scotus befaßt und ihm der Entstehungszeit nach nahesteht, auch mit dem äußeren Aufbau des Quodlibet vertraut ist, nehmen wir an, daß die Mehrzahl *Quodlibeta* nicht vom Autor stammt, sondern vom Schreiber aus der *Abbreviatio* übernommen wurde.

¹² Q. 1 n. 2, n. 10; cf. q. 15 n. 21 not. 60.

¹³ Cf. q. 2 n. 4, n. 9, q. 4 n. 1, n. 11–12, q. 6 n. 3, n. 4, n. 11.

¹⁴ Cf. q. 4 n. 2: Nos autem intelligimus paternitatem sub multis rationibus ...

Q. 5 n. 1.

¹⁵ Cf. q. 1 n. 4, q. 15 n. 5 not. 19–20, n. 6.

¹⁶ Cf. q. 2 n. 6ff., q. 15 n. 11–12, n. 14–21, n. 23–29.

¹⁷ Q. 2 n. 16–17.

¹⁸ Q. 2 n. 4 not. 11, q. 7 n. 7 not. 20.

¹⁹ Q. 2 n. 15 not. 54.

²⁰ Q. 15 n. 26 not. 73 (hier liegt nur eine geringfügige Differenz im Wortlaut vom Aristoteles-text vor); *ibid.* not. 74: Ergänzung des Aristoteleszitats nach Averroes.

²¹ Q. 1 n. 1; q. 6 n. 1.

²² Cf. B. HECHICH *ibid.* 5.

²³ *Cod. Cambridge University Library* Ff. III 27, zitiert bei THOMSON *ibid.* 105.

Mit Erstaunen stellen wir fest, daß in q. 6 und q. 7 an drei Stellen Thomas von Aquin *sanctus Thomas* genannt wird²⁴. Das ließe sich am einfachsten so erklären, daß der Text um 1323 verfaßt wurde und der Titel *sanctus* die Kenntnisnahme von der Heiligsprechung des Aquinaten markiert. Unter der Voraussetzung, daß diese Schrift von Sutton stammt, wäre damit das Ende seiner wissenschaftlichen Tätigkeit annähernd zehn Jahre später zu legen, als bisher vermutet wurde. Der Titel *sanctus* muß aber nicht notwendig auf den Autor zurückgehen, sondern kann auch später in den Text eingedrungen sein.

Der Stil läßt nach unserer derzeitigen Kenntnis keinen Schluß auf den Autor zu. Von den Wendungen, die in früheren Untersuchungen als typisch für Sutton angenommen wurden, sehen wir in dieser Edition nur an zwei Stellen die Einleitung eines Satzes mit *ecce*²⁵. Wie schon bei anderer Gelegenheit bemerkt wurde, ist dies nicht ohne weiteres als persönliche Eigenart zu verstehen, sondern vielleicht eher als Schulbrauch²⁶. Thomas von Aquin wird nicht mehr wie in den Quästionen Suttons als *venerabilis doctor* oder *magnus doctor* bezeichnet, sondern wie in q. ord. 32 A²⁷ und an einigen Stellen in der Schrift gegen Cowton und den Quästionen zum 4. Sentenzenbuch²⁸ nur mit dem Namen oder einfach als der Doctor vorgestellt. Wir sehen, der Ordenslehrer braucht kein empfehlendes Beiwort mehr; die selbstverständliche Anerkennung ist ein Hinweis auf die spätere Abfassungszeit.

Die Sprache ist einfach und i. a. gut verständlich. An wenigen Stellen wirken längere Perioden unausgeglichen; der Sinn ergibt sich nicht mit voller Klarheit²⁹. Dies kann auf den Autor zurückgehen, der sich nicht um eine sorgfältige Redaktion des Textes bemühte. Es ist aber auch denkbar, daß der Abschreiber einen Satzteil übersehen hat³⁰.

²⁴ Q. 6 n. 6 not. 13, n. 10 not. 20, q. 7 n. 5 not. 12.

²⁵ Q. 1 n. 4; q. 15 n. 11.

²⁶ Cf. F. PELSTER, *Thomistische Streitschriften* 142–148.

²⁷ L. c. 900, 119; 907, 360; *Einleitung* 53*f.

²⁸ Cf. *Contra Robertum Cowton* II q. 8–11 *Cod. Vat. Rossi* f. 84r: Et ad hoc dicit Doctor . . . ähnlich f. 85v–86v. *Super IV libr. Sent. Duns Scoti* q. 12 f. 158r: Non enim dicit Doctor, quod . . .

²⁹ Cf. q. 2 n. 11 not. 36: De secunda ratione, quod primo dicis, quod . . . dicis, quod . . . Q. 15 n. 4 not. 14: Quod autem dicit AUGUSTINUS, quod . . . et auctoritates, quae sequuntur, habent, intelligitur de eo . . . Q. 15 n. 12 not. 46: Propter hoc si dicatur . . . Q. 15 n. 26 not. 74.

³⁰ So vielleicht an den beiden zuletzt angeführten Stellen.

§ 2 DIE FRAGE NACH DEM VERFASSER

Vergleich mit den Schriften Suttons

Um die Frage nach dem Verfasser zu klären, ist die Schrift *Contra Quodlibet* zunächst mit den Quästionen Suttons zu vergleichen. *Q. 1* unseres Textes berührt sich dem Thema nach mit Suttons *Quodl. 2 q. 2, q. 3; 4 q. 4*. Da in diesen Fragen die Auseinandersetzung der Thomisten mit Heinrich von Gent vorherrscht, dürfen wir keine Übereinstimmungen in Einzelheiten erwarten. Die starke Betonung der Einheit des göttlichen Wesens ohne prius und posterius in unserem Text wie bei Sutton entspricht der Lehre der Schule. Eine auffällige Parallele zu einem Abschnitt des Textes haben wir in Suttons *q. ord. 27* gefunden.

q. ord. 27 ad 24 (770, 758ff.):

Sed si species rerum sensibilium essent separatae, sicut PLATO posuit, quas vocavit ideas, quaelibet haberet totam perfectionem speciei. . . .

Et sic ponimus, quod Deus habet omnem perfectionem essendi, quia est ipsum esse subsistens illimitatum per aliquam essentiam alicuius praedicamenti, sed sua essentia est suum esse, propter quod proprie nominatur *Qui est*.

Contra Quodl. q. 1 n. 7:

Unde si esset homo separatus a materia per se subsistens, sicut PLATO posuit, haberet omnem perfectionem possibilem in humana natura;

et similiter si esse separatum, non limitatum per aliquod esse susceptivum, consequens est, quod habeat omnem perfectionem, quae est in omnibus generibus entium, et hoc nomen vel *Qui est* . . .

Die Übereinstimmung setzt nicht notwendig einen gemeinsamen Autor voraus, zeigt aber doch, gerade bei verschiedenen Themen (*q. ord. 27*: die begrenzte Natur des Individuums; *Contra Quodl.*: das unbegrenzte Wesen Gottes) die gleiche Art der Gedankenführung.

Q. 2 wird in engem Anschluß an Thomas von Aquin diskutiert. Die These: Forma eiusdem rationis non multiplicatur nisi per materiam¹, gibt Anlaß zu einem Exkurs über das Individuationsprinzip. Der Hinweis auf die Teilung durch die Quantität erinnert an Sutton. Die Verbindung von Materie und Quantität im Begriff der Individuation ist zwar thomasisch, wie die Formel materia (quantitate) signata² bestätigt; aber die Ähnlichkeit mit Sutton ist doch unverkennbar.

¹ *Q. 2 n. 2 not. 1.*

² Cf. THOMAS S. *th.* I q. 75 a 4 resp.; cf. *Contra Quodl.* q. 2 n. 16 not. 60.

q. ord. 27 resp. (750, 202 ff.):

Et ita patet, quod tota radix distinctionis substantiarum . . . est quantitas dimensioniva, quae distincta est ab alia per situm; ipsa enim ex nullo alio adiuncto, sed ex se ipsa sic situata habet partium distinctionem, quae partes sunt eiusdem rationis sive eiusdem speciei.

Per quantitatem vero primo et principaliter distinguitur materia in partes similes suae speciei, et quia forma causatur in materia ab agente, ideo in diversis partibus materiae producuntur diversae formae eiusdem speciei.

Contra Quodl. q. 2 n. 19:

Et sic prima radix individuationis est quantitas, non autem ipsa forma, quia ipsa individuatur ex hoc, quod recipitur in materia signata, materia autem individuatur per dimensiones, quae autem individuantur ex se propter situm partium, quas habent eiusdem rationis; plures enim eiusdem rationis non possunt differre nisi numero solo, tamquam individua eiusdem speciei.

Et sic primo loco quantitas dimensioniva est individuata et distincta in partes eiusdem rationis, secundo autem loco materia, tertio loco formae inductae in materia et individua composita et generata sunt individuata et distincta.

Die Erörterung des Individuationsprinzips ist in unserem Text nicht durch die Ausführung des *Quodlibet* erfordert. Es scheint vielmehr, daß der Autor auf eines seiner Spezialthemen abschweift. So verstärkt sich der Eindruck, daß auch unsere Schrift von Sutton stammt.

Q. 4 trifft sich im Thema und in der Durchführung teilweise mit Suttons *Quodl. 4 q. 1*; in beiden Fällen wird aber nur die thomasische Auffassung wiedergegeben. Doch lassen sich einige vergleichbare Stellen nachweisen, die über die gemeinsame Lehre der Schule hinausgehen. Zur Erläuterung der Priorität von Proprietät und Relation spricht der Autor von dem vergleichbaren Verhältnis von Materie und Quantität.

Quodl. 3 p. 21 (485, 566):

. . . nisi materia . . . esset haec per quantitatem . . .

Ibid. 486, 581 ff.:

. . . substantia individua habet aliquid in se, per quod individuatur, scilicet quantitatem hanc, quae de se est haec, et primo individuat materiam, ad quam sequitur.

Contra Quodl. q. 4 n. 9:

. . . distinguimus de materia, quod prout est substantia, praecedit quantitatem, sed prout est divisibilis in partes, est posterior quantitate, quia a quantitate habet diversitatem in partes.

Etwas später kritisiert der Verfasser die scotische Auffassung eines univoken *conceptus indifferens*, der aus einem absoluten und einem relativen Begriff abstrahiert wird. Er stellt dagegen die Analogie des Begriffs, wobei er wie Sutton in *q. ord. 32 nomen* und *conceptus* trennt.

q. ord. 32 ad 23 (892, 631 ff.):

... ens est nomen commune, quod dicitur de quolibet ... Non enim significat aliquem communem conceptum decem generibus, ... sed decem conceptus.

Contra Quodl. q. 4 n. 11:

Non enim habet *ens* conceptum talem, sed habet communitatem nominis tantum, scilicet analogiae, non univocitatis.

Der Schluß der Ausführung berührt sich wieder mit Suttons *Quodl. 4 q. 1*. Das gilt für den Terminus *gabrielitas* als Beispiel einer konstituierenden Form³, ebenso für die Berufung auf *Mt. 28, 20*⁴. Doch darf man von solchen übereinstimmenden Sätzen und Termini noch nicht auf einen gemeinsamen Verfasser schließen.

Zu der erwähnten Ablehnung eines univoken Begriffs ist noch eine Bemerkung nachzutragen: Sed illa positio est impossibilis et contra omnes doctores⁵. Dieser Satz steht trotz des gegenteiligen Anscheins nicht im Gegensatz zu Suttons *q. ord. 32*: Decipiuntur autem multi de significatione huius nominis *ens* propter suam maximam communitatem⁶, weil für den Autor unserer Schrift nicht irgendein Magister den Titel Doctor verdient, sondern nur ein Lehrer, den er als Autorität anerkennt.

Zu *q. 5* bieten die Quästionen Suttons keine direkten Parallelen, da die Frage nach der Unendlichkeit der trinitarischen Relationen ja erst im scotischen Quodlibet ausführlich diskutiert wird⁷. In *Quodl. 3 q. 1* trägt Sutton bei der Diskussion über die Verschiedenheit der Attribute des göttlichen Wesens aber doch Gedanken vor, die sich auf das erwähnte Problem beziehen. Jedes attributum in divinis ist, wie er ausführt, eine perfectio infinita; deshalb wäre ihre angenommene distinctio secundum rem eine distinctio maxima, im Gegensatz zu der distinctio minima der trinitarischen Relationen, die eine simplex res absoluta sind⁸. Daraus zu folgern: Also entspricht der distinctio minima der Relationen keine perfectio infinita, ist zwar naheliegend, geht jedoch über den Gedankengang des Verfassers hinaus. Die Schrift *Contra Robertum Cowton* wiederholt das Gesagte, ohne aber den Terminus *infinitus* heranzuziehen: ... distinctio rationum attributorum multo maior est quam distinctio realis personarum divinarum, quia tres personae sunt

³ *Quodl. 4 q. 1* (497, 81); *Contra Quodl. q. 4 n. 13*.

⁴ *Quodl. 4 q. 1* (499, 117–124); *Contra Quodl. ibid.*

⁵ *Contra Quodl. q. 4 n. 11*.

⁶ *Q. ord. 32 resp.* (878, 242 f.).

⁷ Cf. F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus* 349.

⁸ *Quodl. 3 q. 1* (340, 56–341, 74). Cf. THOMAS S. th. I q. 40 a. 2 ad 3: Auch hier wird die Verschiedenheit der relationes als distinctio minima bezeichnet.

una simplex essentia, sed quaelibet ratio attributi est essentia absoluta, et diversa ratio est diversa essentia⁹.

Die Kenntnis einer These zum Thema von q. 5, welche Sutton zugeschrieben wurde, verdanken wir dem Sentenzenkommentar Wilhelms von Nottingham. In seiner Ausführung zu I d. 22 nennt er eine Auffassung, die durch eine vom Schreiber der Handschrift stammende Marginalie Sutton zugeeignet wird¹⁰: Ad istud argumentum respondetur primo sic, quod consequentia non valet: reales relationes in divinis sunt finitae formaliter, quia relationes reales habent oppositionem mutuam et distinctionem, et ideo formalitatem finitam; relationes autem rationis non, et ideo habent infinitatem, vel ex concipiente, vel ex obiecto. Die folgende Erklärung Wilhelms bestätigt die Bedeutung dieser responsio: Sed ista responsio implicat falsitatem, scil. quod relationes in divinis, quia habent mutuam oppositionem, ideo sunt formaliter finitae. . .¹¹ Wie wir sehen, stimmt die hier mitgeteilte Auffassung nicht mit dem überein, was in unserem Text zu q. 5 dargeboten wird. Deshalb prüfen wir zunächst die Glaubwürdigkeit der Zueignung der von Wilhelm angeführten These. Diese entspricht durchaus der Erklärung Suttons in *Quodl.* 3 q. 1. Dort wurde zwar nur von der infinitas der attributa in divinis gesprochen. Die finitas der Ursprungsrelationen steht aber damit völlig in Einklang. Was bei Wilhelm sonst noch als Lehre Suttons mitgeteilt wird, ist auch in den edierten Quästionen Suttons nachweisbar¹². Wir haben also keinen Grund, den Angaben Wilhelms die Zustimmung zu verweigern. Läßt sich die offenkundige Differenz zwi-

⁹ I q. 18 ad 5, *Cod. Vat. Rossi* 431 f. 63 v.

¹⁰ L. MEIER, *Wilhelm von Nottingham, ein Zeuge für die Entwicklung der distinctio formalis* 255.

¹¹ *Ibid.* 262. Cf. *Contra Quodl.* q. 5 n. 1.

¹² *Ibid.* 258: 4: Item, quicquid perfectionis est in creatura, simpliciter convenit Deo, et quidquid imperfectionis, totaliter removetur ab eo. Sed quod rationes attributales distinguantur realiter in creatura, hoc est imperfectionis . . . Cf. *q. ord.* 33 ad 5 (929), ad 22 et 23 (934). – *Ibid.* 260: Respondent autem aliqui sic, quod principium formale utriusque emanationis est essentia et non intellectus nec voluntas; sed quia essentia habet et continet in se virtualiter, quicquid est intellectus et voluntas, nisi sunt distincta realiter, ideo potest esse principium diversarum emanationum realium . . . Cf. *Quodl.* 4 q. 4 (530, 38–51). – *Ibid.* 261: Ad istud respondetur, quod ipsa attributa non sunt in Deo omnino per comparisonem ad extra, sed ipsorum distinctio virtualiter ab intra, ita scilicet quod intellectus et voluntas, ut distinctae sunt, non sunt in essentia divina, sed tantum in intellectu creato concipiente, quibus correspondet essentia divina habens in se virtualiter, unde possunt sumi tales rationes. Cf. *Quodl.* 4 *ibid.* (530, 52–531, 75).

schen der hier mitgeteilten Meinung Suttons und der q. 5 unseres Textes vereinbaren mit der vermuteten Autorschaft Suttons für diesen Text? Es ist wohl zu bedenken, daß zwischen beiden Äußerungen möglicherweise ein Abstand von mehreren Jahren liegt¹³. Da außerdem, wie bekannt, Duns Scotus das besagte Thema nur im *Quodlibet* eingehend behandelt, hat Sutton vielleicht erst bei der Prüfung des *Quodlibet* das ganze Problem sorgfältig durchdacht¹⁴. Immerhin spricht q. 5, wie wir zugeben müssen, nicht für die Verfasserschaft Suttons.

Zu q. 6 liefern die Quästionen Suttons nur einzelne Parallelen, die für die Urheberschaft unserer Schrift kein Argument erbringen.

Quodl. 1 q. 2 (20, 155 ff.):

... dico, quod relationes in divinis fundantur super actiones et emanationes.

Contra Quodl. q. 6 n. 4:

... relationes originis in divinis non fundantur immediate super essentiam, sed super actiones . .

Quodl. 4 q. 2 (506, 174 ff.):

Emanatio enim verbi est secundum operationem intellectus. Emanatio autem Spiritus sancti est secundum operationem voluntatis.

Contra Quodl. ibid:

... una est secundum actionem intellectus, scilicet processio verbi, alia vero secundum actionem voluntatis, scilicet processio amoris.

Zu q. 7 gibt es keine direkte Übereinstimmung in den uns bisher bekannten Schriften Suttons, wohl aber manche Berührungspunkte, und zwar zunächst im Sinne eines Gegensatzes. In *Contra Quodl.* wird behauptet: Nec igitur probatur sufficienter, quod potentia Dei sit infinita intensive, per hoc quod habet a se entitatem et potentiam¹⁵. Wir vergleichen damit einen Satz aus *q. ord. 20*: Similiter potentia Dei, quae est activa, est substantia, quia actio Dei est substantia, non substantia, quae sit in praedicamento substantiae, sed substantia, quae est causa omnium rerum cuiuscumque praedicamenti¹⁶. Diese Bestimmung der potentia activa entspricht dem Argument für die Unendlichkeit der potentia Dei in der *Summa theologiae*¹⁷. In *Quodl. 1 q. 3* leitet Sutton

¹³ L. MEIER *ibid.* 250: Lehrtätigkeit Wilhelms (als Magister) bald nach 1312. Demnach liegt die Sentenzenerklärung vorher, ebenso auch die dort zitierten Thesen. Vorausgesetzt, daß Sutton der Verfasser der Schrift *Contra Quodl.* ist, dürfte die Abfassungszeit in der Nähe der Kampfschrift gegen Robert Cowton liegen, also vermutlich nach 1312 (cf. W. SEŇKO, *Trzy studia* 128).

¹⁴ Cf. Anm. 7. Eine weitere Klärung kann die Ausführung zum Begriff der distinctio formalis bringen; cf. § 3 Anm. 44–55, § 4 Anm. 39–53.

¹⁵ Q. 7 n. 2.

¹⁶ 568, 789–792.

¹⁷ *S. th.* I q. 25 a. 2 resp.

aus der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Wesens ohne weiteres die Unendlichkeit seiner Macht ab, mit der er ohne Begrenzung je vollkommeneres Wesen erschaffen kann¹⁸. Es wäre demnach auch möglich gewesen, die Allmacht Gottes ohne den Umweg über die Aussagen der Physik zu begründen. Daß dem Autor unserer Schrift der metaphysische Nachweis nicht unbekannt ist, sieht man an dem von Thomas übernommenen Text: *Esse autem divinum . . . est esse infinitum non limitatum ad aliquod genus entis . . . et ideo sua potentia infinita continet omnia possibilis absolute . . .*¹⁹ Tatsächlich geht es aber in dieser Quästio und ihrer Diskussion bei Sutton nicht direkt um den Begriff der göttlichen Allmacht, sondern um die Interpretation des von Duns Scotus zu Beginn der q. 7 angeführten Arguments: *Philosophus probat VIII Physic. Deum esse infinitae potentiae ex hoc, quod movet tempore infinito*. Dies bestätigt der Satz in unserem Text: *Et ideo oportet aliter salvare processum Philosophi et demonstrationem Aristotelis*²⁰. Der Kontext macht also begreiflich, warum z. T. anders als in den Quästionen Suttons verfahren wird. Am Schluß von q. 7 werden wir wieder an Sutton erinnert, wie die beiden letzten zitierten Stellen zeigen²¹. Mehr als die bloße Möglichkeit eines gemeinsamen Verfassers kann man daraus aber nicht erschließen.

Q. 8 wird sehr kurz behandelt. Einen nicht geringen Raum nehmen dabei noch Thomaszitate ein. Übereinstimmung mit Sutton besteht in dem Begriff des *ordo originis*.

Quodl. 2 q. 1 (158, 74 ff., 82)
Habent enim [*scil.* personae divinae] ordinem naturalis originis . . .
quia ex una est alia . . .
in divinis nulla persona est posterior alia.

Contra Quodl. q. 8 n. 2:
Quamvis enim ibi sit ordo originis, quod Filius est a Patre, non tamen sic, quod Pater sit prior origine et Filius posterior.

Die fast ganz aus Zitaten gebildete Stellungnahme zu a. 3 berührt sich mit *Quodl. 3 q. 3* (Frage nach der *scientia practica* in Gott). Auch das Psalmwort: *Dixit et facta sunt*, findet sich an der entsprechenden Stelle²². Dieser Befund bestätigt nicht mehr, als daß zu Sutton kein Widerspruch festzustellen ist.

¹⁸ 27, 36–38: *Ex hoc vero quod sua virtus activa est infinita, sequitur quod possit facere creaturas suam essentiam imitantes in infinitum . . . cf. THOMAS l. c. a. 3 resp.*

¹⁹ Q. 7 n. 7 not. 16 (THOMAS *ibid.*).

²⁰ Q. 7 n. 5; DUNS *Quodl. q. 7* (282b n. 1).

²¹ Q. 7 n. 7 not. 18–19.

²² *Quodl. 3 q. 3* (355, 17–356, 29).

Von den folgenden Quästionen des scotischen Quodlibet wird nur noch *q. 15* und zwar verhältnismäßig ausführlich diskutiert. Da diese Frage sich mit dem Problem der passiven Natur der Erkenntnis befaßt, dürfen wir manche gemeinsamen Punkte mit den Ausführungen Sutions hierzu erwarten. Diese waren freilich der Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent gewidmet. So finden wir in unserem Text auch keine wörtlichen Wiederholungen, wohl aber Entsprechungen in der Lehre. Auch die gleichen *Termini technici* begegnen uns, z. B. *removere prohibens, formare verbum non active, sed consecutive, actio immanens*. Zum Vergleich stellen wir folgende Texte vor.

Quodl. 1 q. 15 (102, 103 ff.):

Unde generatio in divinis non est proprie loquendo actio, sicut nec gignitio verbi in mente nostra, sed est emanatio quaedam verbi ab eo, quod est in memoria, prout esse emanat ab essentia.

q. ord. 2 ad 2 (61, 679 ff.):

... illud, quod est in memoria intellectiva, dicitur esse parens notitiae, quae est in intelligentia actuali, propter hoc quod notitia est ei similis et est ex illa consecutive, quamvis non active nisi secundum apparentiam.

q. ord. 31 ad 2 (863, 349 f.):

Species enim est similitudo rei visae, visio autem est assimilatio ad rem visam.

q. ord. 2 resp. (48, 338 ff.):

Operatio enim cuiuslibet potentiae passivae elicitur active ab obiecto suo, et a nullo alio nisi a voluntate, quae movet alias potentias ad exercendum actus suos.

Quodl. 2 q. 10 (250, 100 ff.):

Oportet ergo ponere quod ad actum cuiuscumque generis ordinata sit aliqua potentia passiva, quae sit pura potentia in eodem genere.

Contra Quodl. q. 15 n. 3:

Sed illa gignitio non est actio, sed naturalis illatio actualis notitiae ex habituali tamquam ex principio formali . . . quando species sunt conservatae in memoria, non requiritur . . . aliquod principium activum . . . nisi voluntas, quae movet sicut removens prohibens.

Ibid.:

Et ita patet, quod memoria, quae est parens, non est agens proprie, sed inferens in intellectum prolem suam naturali consequentia . . .

Ibid. n. 6:

... visio non est aliud quam similitudo rei in actu.

Ibid. n. 20:

... si intellectus possibilis agit in intellectionem, quaero quomodo . . .: Non quantum ad exercitium actus, quia sic movet voluntas . . . Nec quantum ad specificationem actus, quia intellectio specificatur ab obiecto . . .

Ibid. n. 23:

... causa materialis sive susceptiva recipit multas formas diversas secundum speciem a diversis causis efficientibus, scilicet omnes formas eiusdem generis physisi.

q. ord. 22 ad 41 (628, 974 ff.):

... sicut sunt qui non possunt capere principia philosophiae, ut scilicet quod nihil agit in se ipsum, ducendo se ipsum de potentia ad actum, et quod potentia non est actus ...

q. ord. 3 resp. (75, 283 ff.):

Unde et Averroes comparat intellectum materiae primae et Philosophus ipse comparat ipsum tabulae nudae, in qua nihil est scriptum, id est quae nullam picturam habet, sed est tantum in potentia respectu imaginum vel picturarum.

q. ord. 17 resp. (480, 220 ff.):

Si autem sit in potentia accidentali respectu verbi, ista potentia erit tantum propter impedimentum. Ergo ad tollendum illam potentiam non requiritur aliud quod agens per se, sed tantum removens prohibens ...

q. ord. 2 resp. (56, 550f.):

... et ista potentia [*scil.* accidentalis] sufficienter ducitur ad actum per removens prohibens.

Ibid. n. 25:

Hoc enim est valde absurdum et contra magnam partem philosophiae, quia contra omnia naturalia, in quibus aliquis procedit de potentia in actum.

Ibid. n. 28:

Ex quo patet, quod sicut tabula nuda non habet picturam aliquam in virtute activa, ut agit eam in se, ita intellectus possibilis est de se nudus, et non habet in se virtualiter in actu aliquam formam intellectam, ut possit eam agere in se.

Ibid. n. 29:

Quando habet species, tunc non est in potentia essentiali, sed in accidentali potentia tantum; ergo non requiritur agens aliud nisi removens prohibens ...

Ibid. n. 30:

Sed contra naturam potentiae accidentalis est, quod ducatur ad actum per aliud agens quam per removens prohibens.

Bewertung des Textvergleichs

Wir haben zwar keine längeren Parallelen gefunden, wohl aber sachliche und terminologisch verwandte Stellen. Beachtlich ist die Übereinstimmung bei Thesen, die als typisch für die Lehre Sutttons gelten, so in der Analogielehre, beim Individuationsprinzip und in der Annahme einer reinen Passivität im Erkenntnisprozeß²³. Die Zueignung an Sutton wird in Frage gestellt durch die Differenz der q. 5 von der bisherigen Lehre Sutttons²⁴. Der vergleichbare Gegensatz der q. 7 zu den früheren Quästionen Sutttons läßt sich dagegen ohne große Schwierigkeit durch die neue Problemstellung erklären. Nützlich wäre es natürlich, wenn die Basis für die Prüfung des Textes breiter wäre, d. h. wenn uns mehr Autoren derselben Zeit und Schule zum Vergleich zu-

²³ Cf. *Contra Quodl.* q. 2, q. 4, q. 15.

²⁴ Cf. Anm. 8–14.

gänglich wären. Tatsächlich stehen uns hierzu der Liber propugnatorius und die Quodlibeta des Nicolaus Trivet zur Verfügung.

Nicolaus Trivet

Dieser Autor bietet in *Quodl.* 1 vergleichbare Texte zu den genannten Lehrpunkten. Zur Analogielehre, q. 1 *Cod. Basel B IV* 4 f. 1rb: Illud idem probatur alio modo sic, quod illud nomen, cuius totalis intentio non determinatur nisi sub disiunctione, cuius unam partem capit unum et aliam partem aliud de his, quae continentur sub eo, non habet proprium conceptum unum communem respectu illorum. Ita maior patet, quia disiunctio non potest cadere nisi inter diversa. Sed totalis intentio huius nominis, quod est ens, non determinetur nisi sub disiunctione, cuius unam partem capit substantia et aliam accidens, quae immediate continentur sub ente. Dicit enim Damascenus in *Logica* sua c. 1 [*Dialectica* c. 1, 1, 5–10], quod ens sic determinatur: Ens est vel res per se existens et non indigens altero ad consistentiam, vel quod non secundum se ipsum potest esse, sed in altero habet consistentiam . . . Ens igitur non habet conceptum proprium unum et communem substantiae et accidenti, et per consequens non dicitur univoce de substantia et accidente. Et hoc est primum, quod volumus determinare.

Wir sehen hier wie in *Contra Quodl.* q. 4²⁵ den Gegensatz von nomen und conceptus. Trivet formuliert allerdings präziser: Ens igitur non habet conceptum proprium unum et communem . . . Aber die kurze Notiz in unserem Texte könnte ebenso auf Trivet wie auf Sutton zurückgehen.

Was den zweiten gemeinsamen Punkt, das Individuationsprinzip, betrifft, so stellt Trivet direkt die Frage, ob die quantitas dieses Prinzip im Sinne einer ersten Ursache der Individuation sei. Wir teilen wieder ein Stück des Textes mit. Q. 5 f. 3rb: . . . et ideo oportet, quod forma fiat haec per hoc, quod recipitur in aliquo, quod est hic. Huiusmodi autem est materia, non tamen ut in se considerata, quia cum hoc modo sit in se indistincta, non potest esse, quod formam in se receptam individuet, sed secundum quod distincta in hanc partem et in illam determinata ad hic et nunc, quod sine quantitate fieri non potest. Propter

²⁵ Q. 4 n. 11.

quod dicit Philosophus I *Physicorum* [cf. 1 t. 15, c. 2, 185 b 3–5], quod submota quantitate remanet substantia indivisibilis. Quantitas ergo et dimensio, per quam materia divisibilis est in partes hic et nunc determinatas, in quibus dum recipitur, forma indivisibilis fit, et hoc est principium per se, principium individuationis, per quam distinguitur a ratione hypostasis et suppositi.

Quod ut melius [advertatur *add. et del.*] intelligatur, advertendum est, quod individuum potest dupliciter considerari, uno modo in ordine ad superiora praedicabilia coordinata in genere, quibus omnibus ipsum supponitur et nihil sibi. Unde omnia dicuntur de ipso et ipsum de nullo; et sic per se reducitur ad principium, quod est materia, quod in omnibus aliis subicitur et nihil sibi. Quantitas vero tantum se habet ut principium sine quo non, et non sicut principium per se, cuius ratio est, quia secundum modum istum consideratur individuum ut aliquid per se constitutum in genere. Unde si quantitas esset per se principium eius, in quam huiusmodi sequeretur, quod quantitas constitutiva alicuius per se existentis in genere substantiae, quod non est verum. Individuum autem sic consideratum magis dicitur hypostasis vel suppositum vel substantia prima quam individuum.

Alio modo consideratur individuum, secundum quod est quaedam pars illius multitudinis, in quam plurificatur natura speciei. Et isto modo consideratur individuum secundum propriam rationem individui. Unde et solum in illa natura invenitur proprie dici individuum, quae sic plurificabilis est; in natura vero non plurificabili licet invenitur singularitas, non tamen individuatio. Secundum autem hanc considerationem individui principium eius per se quantitas . . .

Unde cum de ratione individui sit, quod sit pars illius multitudinis, in quam sit talis plurificatio, patet, quod per se principium individuationis est quantitas. Sic ergo patet, quod multiplicatio individuorum in eadem specie aliquo modo reducitur ad materiam et aliquo modo ad quantitatem. Quae quidem quantitas, quia est de genere accidentium, ideo Porphyrius, Boethius, Iohannes Damascenus dicebant individua sub eadem specie solum distingui per accidentia.

Die Unterscheidung von Materie und Quantität in der Betrachtung der Individuation erinnert an die Erörterung in der Eucharistielehre der *Summa theologica*²⁶: Die Materie ist letztes Subjekt, in dem die species aufgenommen wird. Die Quantität ist Prinzip der Teilung; so ist

²⁶ S. th. III q. 77 a. 2 resp.

das Individuum Teil der Vielheit, in die die Natur der species aufgeteilt wird. Weil mit Individuum an sich der Teil bezeichnet wird, ist nach Trivet die Quantität das Individuationsprinzip im eigentlichen Sinn. Das Verhältnis von Quantität und Materie wird wie bei Sutton bestimmt: Die Quantität macht die Materie teilbar. Die Differenz von Sutton ist offenkundig. Dieser unterscheidet nicht zwischen den beiden Aspekten im Begriff der Individuation; er fragt i. a. nur nach dem Prinzip der Teilung. So ist ihm die Quantität principium radicale. In diesem Punkt stimmt unser Text völlig mit Sutton überein²⁷.

Auf die Frage nach der Passivität des Erkenntnisvorgangs antwortet Trivet: Q. 25 f. 9va: Ad rationem dicendum, quod gignere verbum, secundum quod praescise spectat ad intellectum possibilem, non est actio nisi in modo significandi, sed magis est passio; illud enim gignere est etiam concipere. Unde et verbum conceptus mentis dicitur; concipere autem [*Ms. autem concipere*] ad potentiam passivam spectat.

Diese Stelle stimmt genau mit der Auffassung unseres Textes in q. 15 überein, nach der der Erkenntnisvorgang auch in der Bildung des verbum passiv ist²⁸. Das vorausgehende Stück der zitierten Quästio Trivets bestätigt dies zunächst, zeigt dann aber einen neuen Aspekt der Intellectuslehre. *Ibid.*: Videtur ergo magis dicendum, cum aliis, quod intellectus possibilis sit potentia passiva non solum respectu primi actus, sed etiam posteriorum respectu, non tamen sic potentia, quod non modo sit actus, cum sit quaedam forma et qualitas animae, sicut et diaphaneitas actu lucida est potentia passiva respectu specierum omnium colorum, cum tamen sit quaedam forma et actus accidentalis respectu aeris. Et sic est de multis aliis, ut in quadam quaestione de quolibet, I *Quolibet* q. 9²⁹, est alias diffusius declaratum. Ponere autem potentiam intellectivam omnino sic esse potentiam puram, ut nullo modo includat actum, sicut ponimus materiam primam, contra rationem est, quia tunc, sicut ponens materiam primam habere esse sine omni forma, ponit contradictoria illis, sic ponens potentiam intellectus possibilis esse sine intelligere, poneret contradictoria simul. Unde ponens intellectum possibilem esse in homine dormiente, [f. 9vb] po-

²⁷ Q. 2 n. 19 not. 70–72.

²⁸ Q. 15 n. 3.

²⁹ Cf. TRIVET *Quodl.* 5 (nach der Zählung Ehrles) q. 9 f. 57r: Utrum essentia divina possit supplere vicem formae quantum ad hoc, quod est potentiam passivam perficere. F. EHRLE, *Nikolaus Trivet* 380. Nach B. HECHICH, *De immaculata conceptione* 4, als *Quodl.* 1. gezählt.

neret contradictoria simul, quod non debemus. Sic dicunt quidam, quod ponere materiam esse sine forma, includit contradictoria, quia cum materia non innititur [*incert.*] alteri, non potest habere esse nisi per susceptionem actus in se; sed potentia intellectus possibilis innititur essentiae animae, et ratione illius fundamenti habet esse. Sed illud penitus nihil valet, quia magis potest ad sustentationem cuiuscumque rei Deus quam subiectum creatum; et ideo per sustentationem divinae potentiae possunt accidentia remanere . . . Et dico intellectum possibilem esse formam et actum respectu essentiae esse, tamen potentiam passivam respectu omnium operationum suarum tam priorum quam posteriorum, nisi forte in quantum movet voluntatem. Sed de hoc non spectat ad praesentem quaestionem.

Die Meinung, welche der passiven Seelenpotenz eine von der Substanz unabhängige Wesensaktualität zuspricht, läßt sich mit der Auffassung des Aquinaten oder Suttons nicht vereinbaren³⁰. In unserem Text wird dieses Problem nicht diskutiert. Anhaltspunkte für eine Antwort lassen sich immerhin nachweisen. Q. 15 n. 11: Ecce secundum Aristotelem et Commentatorem intellectus possibilis nullam habet naturam nisi possibilitatis. *Ibid.* n. 13: intellectus continens formas intelligibiles virtualiter forma quaedam est actualis, quia haec est natura sua. (Diese Aussage ist, dem Zusammenhang gemäß, als Irrealis zu verstehen.) Auch diese Sätze sollen an sich nur eine Aussage über die Potenz als solche liefern; trotzdem scheinen sie vorauszusetzen, daß der Intellekt auch in anderer Hinsicht nicht als selbständiger actus verstanden wird. Es muß aber bei der Vermutung bleiben.

Der Liber propugnatorius

Der *Lib. prop.* berührt sich in manchen Fragen mit unserem Text. Zu q. 4 ist zu nennen d. 28 q. 3. Die Lösung des Problems der personalen Konstitution wird aber anders als in unserem Text versucht, nämlich in einem gemeinsamen Begriff für absolutum und relativum: Est ergo iste ordo secundum rationem, quod scilicet primo apprehenditur in divinis aliquod suppositum, non tamen adhuc apprehenditur esse absolutum vel relativum. Et intelligendo sic suppositum, apprehenditur etiam proprietas constitutiva, et tamen non apprehenditur proprietas in

³⁰ Cf. THOMAS S. *th.* I q. 77 a. 6 resp.; SUTTON *Quodl.* 3 q. 10 (407, 122–408, 150).

quantum est relativa vel absoluta . . . Ad primum dico, quod licet quicquid est sic absolutum vel relativum, non oportet tamen, quod quicquid intelligitur, intelligatur ut absolutum vel relativum, sed potest concipi sub aliqua ratione communi ad utrumque. Unde concedo quod proprietas constitutiva primi suppositi in divinis sit relativa . . .³¹ Der Gegensatz zu unserem Text wird offenkundig, wenn wir die entsprechende Stelle zitieren: Probatio autem istius ad quaestionem non potest stare. In principio enim accipit falsum, scilicet quod a conceptu relativo incommunicabili potest contrahi conceptus indifferens, quo persona constituitur. Hoc falsum est; non enim est talis conceptus possibilis in intellectu nostro, qui neque sit absolutus neque respectivus³². Die Auffassung des *Lib. prop.* ist zwar nicht mit der scotischen Lehre identisch, aber auch nicht mit *Contra Quodl.* zu vereinbaren.

Zu q. 5 finden wir zwei vergleichbare Stellen. In d. 8 q. 5 erklärt der *Lib. prop.*: Zum eigentlichen Begriff (ratio formalis) etwa der Weisheit gehört nur die Definition bzw. was in ihr impliziert ist. Da die Unendlichkeit nicht in diesem Begriff enthalten ist, ist die Weisheit nicht formell unendlich³³. In d. 13 heißt es ähnlich: Dico quod ista: Intellectus est infinitus, non est formaliter vera, nec ista: Essentia est infinita. Es folgt die Erklärung: nisi addatur aliquid, per quod ista contrahatur ad divina, puta si dicam: intellectus divinus vel essentia divina. Et eodem modo dico, quod ista est formalis praedicatio: Paternitas divina est infinita simpliciter³⁴. Ähnlich wie in unserem Text geht der *Lib. prop.* von der Begriffsbedeutung aus; doch verbindet er ohne weiteres mit divinus die Bedeutung der göttlichen Unendlichkeit. In *Contra Quodl.* geht die Scheidung der Bedeutungen weiter: Infinitum enim est unum attributum, quod nec includitur in significatione paternitatis nec in significatione essentiae nec sapientiae, sed est extra rationem cuiuslibet eorum. Plus enim perfectionis est in Deo, quam significetur alio nomine vel omnibus nominibus attributis Deo³⁵. Deshalb wird hier die Bedeutung der Unendlichkeit nur mit Identitätssätzen ausgesagt, nicht wie im *Lib. prop.* in einer formalis praedicatio³⁶.

³¹ F. 107ra.

³² *Contra Quodl.* q. 4 n. 11.

³³ F. 71rb.

³⁴ F. 85rb.

³⁵ Q. 5 n. 1.

³⁶ *Ibid.* n. 1–2.

Zu *q. 6* liefert der *Lib. prop.* einen vergleichbaren Text in *d. 19 q. 1.* Nach dieser Erklärung ist die Gleichheit der göttlichen Personen zwar nicht eine *relatio realis*, die real oder formal von den Ursprungsrelationen verschieden ist, wohl aber eine *relatio realis*³⁷. In *d. 31 q. un.* wird diese Behauptung noch verallgemeinert. Auch *similitudo* und *identitas* sind *relationes reales*, sed non realiter distinctae³⁸. Die Differenz von unserem Text ist offenkundig. Hier finden wir die präzise Unterscheidung des Aquinaten: Die Gleichheit ist real, aber keine reale Relation³⁹.

Eine kurze Bemerkung des *Lib. prop.* zu *d. 42 q. un.* gibt einen Hinweis zu *q. 7*, die Allmacht Gottes betreffend: In ista quaestione videtur mihi, quod omnipotentia Dei, quam ponunt Catholici quantum ad omnia supra tacta et etiam alia, quae attribuimus Deo ratione omnipotentiae, non possit demonstrari; vel etiam illa demonstratio non est adhuc inventa⁴⁰. In *Contra Quodl.* wird dagegen der Beweis der Allmacht mit Hilfe langer Zitate aus dem thomasischen Physikkommentar erbracht⁴¹.

Zu *q. 15* bietet der *Lib. prop.* einige Berührungspunkte in *d. 27 q. 1* mit der Frage: *Utrum verbum creatum sit actualis intellectio*. Die Identität von *species* und *visio* wird hier bestritten: . . . Sed istud non videtur esse intentio Augustini, quia licet Augustinus vocet speciem illam visionem, non tamen intelligit speciem esse ipsum actum videndi, sed magis speciem distinctam ab actu, quae terminat actum videndi immediate, et est similitudo obiecti. . . . Ex quibus patet, quod visio non dicit actum videndi⁴². Andere Stellen scheinen der *potentia intellectiva* eine gewisse Aktivität im Prozeß der Erkenntnis zuzuschreiben: *Ad tertium quod non sequitur, quin habitus sit principium immediatum actus in genere suo principiandi, quia verbum non est principium intelligendi rem, id est principium actus terminati ad obiectum extra, licet sit principium actus in quantum terminatur ad obiectum extra; non tamen est simpliciter principium actus quoad substantiam suam, sed potentia intellectiva est sic principium. . . . Ad secundum dico, quod obiectum non est causa effectiva actus quantum ad substantiam actus, sed solum est causa actus, in quantum actus est actus talis obiecti vel talis. Et ideo*

³⁷ F. 93rb.

³⁸ F. 111vb.

³⁹ Q. 6 n. 13.

⁴⁰ F. 123va.

⁴¹ Q. 7 n. 5–6.

⁴² F. 102vb. Cf. q. 15 n. 6.

directe est magis causa ipsius verbi quam actus intelligendi.⁴³ Es geht hier zwar nicht direkt um das Problem der Kausalität, sondern um die im Titel der Quästio ausgesprochene Frage. Trotzdem läßt sich diese unbefangene Rede von der Ursächlichkeit des Intellekts schwerlich mit q. 15 vereinbaren.

Der Verfasser der Schrift

Was den *Lib. prop.* angeht, finden wir so viele Differenzen zu der Schrift *Contra Quodl.*, daß an einen gemeinsamen Verfasser nicht zu denken ist. Wie beim Vergleich des *Lib. prop.* mit den Schriften Suttons bereits festgestellt wurde, sehen wir auch an den dargebotenen Beispielen eine Neigung zum Kompromiß mit der Auffassung des Gegners⁴⁴. Trivet steht unserem Text bei weitem näher, wenn auch nicht im Sinn einer völligen Übereinstimmung. Vielleicht darf man aus gemeinsamen Punkten bei Sutton, Trivet und in unserem Text eine Oxforder Dominikanerschule erschließen⁴⁵. Eine solche Hypothese bedarf freilich der Bestätigung durch die Erforschung weiterer handschriftlicher Quellen. Gegen Trivet als Verfasser spricht, abgesehen von den immerhin festgestellten Lehrdifferenzen, auch seine geringe Neigung zur Kontroverse⁴⁶ und überhaupt zu spekulativen Fragen der Art, wie sie in *Contra Quodl.* behandelt werden. Obwohl seine *Quodlibeta* in der Zeit des Duns Scotus verfaßt wurden, finden wir doch erstaunlich wenig Vergleichsmaterial. Nach dem Ergebnis unserer Textprüfung scheint, von dem Problem der q. 5 abgesehen⁴⁷, alles dafür zu sprechen, daß die Schrift *Contra Quodl.* tatsächlich von Sutton stammt. Diese Behauptung hat aber nur hypothetische Geltung. Die Verfasserschaft ist weder durch den Hinweis auf ein früheres, uns bekanntes Werk, wie bei der Kampfschrift gegen Robert Cowton⁴⁸, noch durch vollständige Übereinstimmung in längeren Partien des Textes, wie in

⁴³ F. 103ra. Cf. q. 15 n. 2–4.

⁴⁴ Cf. M. SCHMAUS, *Zur Diskussion über das Problem der Univozität* 16; *Quaestiones ordinariae* Einleitung 63*–66*.

⁴⁵ Cf. F. EHRLE, *Nikolaus Trivet* 356; O. LOTTIN, *Fondements de la liberté* 339–389: Übereinstimmung von Sutton und Trivet in der Psychologie des Willens.

⁴⁶ F. EHRLE *ibid.* 355. Das Verzeichnis der Quästionen 371–384.

⁴⁷ Vgl. dazu die folgende Ausführung über die *distinctio formalis*, § 4 Anm. 53.

⁴⁸ Cf. M. SCHMAUS *ibid.* 11f.; 113; F. PELSTER, *Thomas von Sutton* 222f.

dem Opusculum *De esse et essentia*⁴⁹, erwiesen. Wir können nicht ausschließen, daß ein uns noch unbekannter Autor, etwa ein Schüler Suttons, unseren Text verfaßt hat. Bis zu einer einigermaßen vollständigen Auswertung der Quellen aus der fraglichen Zeit haben wir aber keinen Grund, die Schrift *Contra Quodlibet Iohannis Duns Scoti* Sutton abzusprechen; doch muß das Urteil bis dahin noch offen bleiben.

⁴⁹ Cf. *q. ord.* 25 resp. (698, 374–704, 551); *qq. ord. Einleitung* 84*, 220*.

§ 3 ZUM BEGRIFF DER DISTINCTIO FORMALIS IN DEN FRÜHEREN SCHRIFTEN SUTTONS

Die Problemstellung

Die d. f. spielt in der scotischen Spekulation eine wichtige Rolle. Ohne weiteres ist zu vermuten, daß der Begriff auch in der Auseinandersetzung mit Duns Scotus seine Bedeutung behält. Es wird also zum besseren Verständnis unseres Textes beitragen, wenn wir ihn, in Zusammenhang mit den Quästionen Suttons, unter dem Aspekt der d. f. durchsehen.

Eine d. f. liegt nach der Erklärung des Doctor subtilis dort vor, wo keine identitas formalis besteht. Diese wird so definiert: *ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem, in ratione sua formali quidditativa et per se primo modo*¹. D. f. ist dann gegeben, wenn *unum non est de formali ratione alterius*². Die formalis ratio liegt vor dem Begriff des geschaffenen Intellekts: *In essentia divina ante actum intellectus est entitas a et entitas b, et haec formaliter non est illa*³. Die d. f. ist also eine Verschiedenheit ex natura rei, aber nicht eine distinctio realis⁴. Als Beispiel zur Veranschaulichung des Gemeinten nennt Duns Scotus selbst die Verschiedenheit von genus und differentia, welche bei realer Identität doch eine distinctio ex natura rei und nicht bloß eine distinctio rationis ist⁵. Da die d. f. ihren Platz im wesentlichen bei Aussagen über die Attribute des göttlichen Wesens und die trinitarischen Notionen hat, bringen wir zwei derartige Sätze: *Sapientia non est bonitas formaliter*⁶. *Innascibilitas non est formaliter paternitas*⁷. Das entscheidende Problem ist die Übertragung der d. f. auf die Gottes- und Trinitätslehre, da doch in Gott nach dem trinitarischen Grund-

¹ *Ordinatio* I d. 2 p. 2 q. 1–4 n. 403; E. WÖLFEL, *Seinsstruktur und Trinitätsproblem* 217; F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus* 62; M. J. GRAJEWSKI, *The formal distinction of Duns Scotus* 34.

² *Report. Paris.* I d. 45 q. 2 (nach O. MUCK, *Distinctio formalis* 270).

³ *Ordinatio ibid.* n. 406.

⁴ B. JANSEN, *Beiträge zur geschichtl. Entwicklung der d. f.* 320f.; M. J. GRAJEWSKI *l. c.* 100f.; E. WÖLFEL *l. c.* 6 Anm. 20 (*Report. Paris.* I d. 35 q. 1 n. 23).

⁵ *Ordinatio ibid.* n. 407; F. WETTER *ibid.* 62.

⁶ *Lectura* I d. 8 p. 1 q. 4 n. 180.

⁷ *Ibid.* n. 176.

gesetzt alles eins ist, außer wo die Beziehungen in Gegenrichtung zueinander stehen⁸. Voraussetzung der scotischen Auffassung ist die Univokation der Begriffe. Die sich unterscheidenden Begriffe bleiben demnach in ihren Inhalt unverändert, wenn sie von Gott ausgesagt werden: *infinitas enim non destruit formalem rationem eius cui additur . . .*⁹. In gewisser Hinsicht kann man auch von einem umgekehrten Verhältnis der Voraussetzung sprechen. Wenn nämlich ens nach der Meinung des Duns Scotus nicht von seinen modi unterschieden werden könnte, so wäre kein univoker Seinsbegriff denkbar; diese *distinctio* ist freilich keine d. f., aber doch als Verschiedenheit ähnlich strukturiert¹⁰. Die Auffassung des Duns Scotus, die der d. f. und dem univoken Seinsbegriff zugrunde liegt, läßt sich als Begriffsrealismus¹¹ verstehen: Dem im Begriff formaliter intendierten Gehalt entspricht ein objektiver Grund¹²; um zu gültigen theologischen Aussagen zu kommen, ist ein univoker Begriff erforderlich¹³.

Duns Scotus hat die d. f. in der angedeuteten Weise systematisch dargelegt. Die Frage, die zu dieser Lösung Anlaß bot, wurde aber schon vor ihm gesehen. Bonaventura kennt bereits die d. f.: *Sicut enim, quia in una essentia non plurificata plures ponimus personas, modi dicendi essentialiter et personaliter differunt non solum differentia sumta a parte nostra, sed etiam a parte rei; sic etiam dicendum de modo dicendi personaliter et notionaliter*¹⁴. Das entsprechende Pro-

⁸ ANSELM, *De processione Spiritus sancti* c. 1 (II 180, 24–181, 2); CONCIL. FLORENT., *Decret. pro Iacobitis* (H. DENZINGER-A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbol.* n. 1330).

⁹ *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 4 n. 192; cf. E. WÖLFEL *l. c.* 147f.

¹⁰ M. J. GRAJEWSKI *l. c.* 86f.; T. BARTH, *Being, univocity and analogy* 247f.; *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 3 n. 138: . . . quando intelligitur aliqua realitas cum modo intrinseco suo, ille conceptus non est ita simpliciter simplex quin possit concipi illa realitas absque modo illo; sed tunc est conceptus imperfectus illius rei . . .

¹¹ E. MICHALSKI, *Les courants philosophiques* 4: sa tendance au réalisme exagéré . . . J. CARRERAS Y ARTAU, *La doctrina de los universales en Juan Duns Scot* 245, spricht von dem Vorwurf des „realismo exagerado“, den er freilich unter dem Eindruck der Porphyriusinterpretation des Scotus nicht aufrechterhalten will. A. B. WOLTER, *The realism of Scotus* 734f., führt die Behauptung des Realismus auf die d. f. von natura und haecceitas, bzw. universale und individuum bei Scotus zurück. – Für unseren Zusammenhang genügt es, auf die Übereinstimmung von ratio und res in den scotischen formalitates zu verweisen.

¹² O. MUCK *ibid.*

¹³ W. KLUXEN, *Analogie* 224.

¹⁴ *Sent.* I d. 26 a. un. q. 1 resp. (452b); cf. B. JANSEN *l. c.* 333–335; F. WETTER *l. c.* 64.

blem ist auch Thomas von Aquin bewußt: *Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, qua omne illud quod attribuitur Deo, est eius essentia*¹⁵. D. h. also, paternitas ist nicht einfach mit der spiratio activa identisch. In ähnlicher Weise äußert sich Thomas in *De potentia*: Von dem, was idem re und differens ratione ist, kann Widersprüchliches ausgesagt werden: *Unde cum essentia et proprietas sint idem re et differunt ratione, nihil prohibet, quin unum sit communicabile et aliud incommunicabile*¹⁶. Die Analyse der verschiedenen rationes verläuft ebenso wie bei Duns Scotus, nur mit einer anderen Folgerung. Dem thomasi-schen Weg der Analogie entsprechend bleibt die Differenz auf seiten der ratio; die göttliche Vollkommenheit erlaubt keine *distinctio ex natura rei*.

In den früheren Quästionen Suttons finden wir noch die Vorgeschichte der d. f., hauptsächlich in der Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent. Zunächst ist auf die Frage nach der *distinctio* im kreatürlichen Bereich hinzuweisen. In *Quodl.* 1 q. 17 spricht Sutton von einer *distinctio in modo significandi*, nach der das eine nicht vom anderen ausgesagt wird (Beispiel: homo – humanitas)¹⁷. Eine solche *distinctio* kann, wie Sutton hier einräumt, für verbum und actus intelligendi angenommen werden. In *Quodl.* 2 q. 7 nennt er als Bedingung einer realen Identität die Formel: *Hoc est hoc*. So ist dann auch das Verhältnis von concretum und abstractum bereits als d. real. anzusehen, allerdings mit der Beschränkung auf kreatürliche Prinzipien¹⁸. Bei der Erörterung der Verschiedenheit von Sein und Wesen finden wir die Auseinandersetzung mit der *distinctio secundum intentionem* Heinrichs von Gent, für welche als Beispiel das Verhältnis von genus und differentia genannt wird. Hierzu erklärt Sutton: Als Teile der species sind genus und differentia, wenn sie in einem Ding verbunden sind, nur secundum rationem verschieden; wenn sie aber in verschiedenen Dingen verwirklicht sind, sind sie real verschieden¹⁹. In der gleichen Quästio kommt Sutton nochmals auf die differentia in modo significandi zu sprechen, wieder angewandt auf concretum und abstractum. Dabei unterscheidet er: Beim Engel ist das suppositum

¹⁵ *S. th.* I q. 40 a. 1 ad 1.

¹⁶ *De potentia* q. 7 a. 1 ad 5.

¹⁷ 121, 167–174.

¹⁸ 220, 115–121. Cf. *qq. ord.* Einleitung § 9 (216* f.).

¹⁹ *Q. ord.* 26 resp. (725, 303–309).

mit der quidditas identisch, bei den materiellen Substanzen sind beide (mit Rücksicht auf die *materia signata*) real voneinander verschieden²⁰. Sutton lehnt also jede „mittlere Differenz“ ab²¹.

Quodlibet 2

In mehreren Quästionen behandelt Sutton die Frage nach der Verschiedenheit der Attribute des göttlichen Wesens, erstmals in *Quodl.* 2 q. 2. Die Frage ist so formuliert: *Utrum ante omnem actum intelligendi divinum sint in Deo aliqua distincta attributa*; tatsächlich wird aber nur diskutiert, ob die *distinctio attributorum* dem göttlichen oder menschlichen Intellekt zuzusprechen ist. Die in der Fragestellung supponierte These, daß eine *distinctio actualis* dem Erkenntnisakt vorausgehe, wird offenbar zur Zeit der Diskussion von keinem Theologen vertreten. Die Antwort ist, wie wir schon aus anderen Ausführungen wissen: *Omnis distinctio actualis, quae non est per intellectum, est distinctio realis*²². Die Meinung Heinrichs von Gent, nach der die Attribute durch den göttlichen Intellekt unterschieden werden, widerlegt Sutton mit dem Hinweis auf die göttliche Vollkommenheit: Der göttliche Intellekt erkennt das göttliche Wesen nur in ungeschiedener Weise, gemäß dem Grundsatz: *Idem in quantum idem non facit nisi idem*²³. Die Verschiedenheit der Attribute kann demnach nur der geschaffene Intellekt erkennen, der göttliche Intellekt aber nur mittels dieser geschöpflichen Erkenntnis, die ihm von Ewigkeit gegenwärtig ist. Das Paradoxon, daß damit Gott vom Geschöpf abhängig ist, entschuldigt Sutton mit dem Hinweis auf die Unvollkommenheit dieser Erkenntnis²⁴. Einen Einwand gegen seine Auffassung einer solchen absoluten Wesenseinheit, der auf die verschiedenen Emanationsprinzipien rekurriert, beantwortet Sutton entsprechend: Das Verbum geht hervor als *conceptum in intellectu*, nicht deshalb weil dieser Hervorgang eine Differenz von *intellectus* und *voluntas* erfordert²⁵.

²⁰ *Ibid.* ad 20 (739, 700–740, 733).

²¹ *Ibid.* resp. (725, 290–293).

²² 165, 27–28. Zu Heinrich cf. B. JANSEN *l. c.* 326: Jede pluralitas formalitatum führt zu einer compositio. Die göttliche Einfachheit schließt jede Zusammensetzung aus.

²³ 167, 91–168, 101. Cf. HENRICUS GAND. *Quodl.* 5 q. 1 (152 Q–153 A).

²⁴ 171, 173–183.

²⁵ 171, 184–195; gegen HENRICUS GAND. *ibid.* 154 C.

Dasselbe Thema wird in *Quodl.* 2 q. 3 leicht abgewandelt zur Debatte gestellt: *Utrum intellectus divinus accipiat distinctionem attributorum in comparatione ad diversa in re creata sibi correspondentia.* Sutton wiederholt seine These und verdeutlicht sie in der Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent: Die Verschiedenheit der Attribute wird erfaßt per respectum et comparationem ad ea, quae sunt in creaturis²⁶. Wir sehen ohne weiteres, daß sich die Formulierung an Heinrich anlehnt, dessen Auffassung er anschließend darstellt: Die Mehrzahl der Attribute wird durch den göttlichen Intellekt ohne Beziehung zu den Geschöpfen erfaßt, aber nicht indem der Intellekt das göttliche Wesen simplici intelligentia erkennt, sondern indem er es erkennt: conferente eam sub rationibus quorundam respectuum; und zwar betrachtet der Intellekt das Wesen sub ratione veri in respectu ad se ipsam sub ratione intellectus, oder sub ratione boni in respectu ad se ipsam sub ratione voluntatis²⁷. Ergänzend wird noch mitgeteilt: Wenn eine diversitas rationum auf eine diversitas realis zurückgeführt werden soll, so nennen die Verteidiger dieser Meinung die Hervorgänge der Personen²⁸.

Von der Widerlegung Suttons ist zunächst hervorzuheben, daß er zwischen rationes und attributa unterscheidet. Für den Gegner sind, wie er erklärt, die rationes attributorum die Attribute selbst, die auf seiten des Wesens liegen; nach seiner eigenen Auffassung sind es die rationes, durch die die Attribute unterschieden werden, also ex parte intellectus intelligentis essentiam ut distinctam per attributa. Ratio ist diesem Verständnis nach der vom Intellekt gebildete Begriff, den das nomen benennt. Doch will Sutton, wie er bemerkt, keine Bedeutungsanalyse liefern, sondern das sachliche Problem untersuchen²⁹. Seine Argumente lassen sich so zusammenfassen: Eine distinctio actualis absolutorum im göttlichen Wesen wäre eine d. real.³⁰. Eine d. rat. im göttlichen Intellekt erfordert rationes, die von dem zu Unterscheidenden verschieden sind, und wieder andere rationes, die sich secundum rationem secundum illas unterscheiden, usw.³¹. Ein Argument geht auf die Theorie Heinrichs direkt ein: Der göttliche Intellekt ist weder

²⁶ 175, 35–38.

²⁷ 175, 38–176, 63.

²⁸ 176, 63–70.

²⁹ 180, 155–169.

³⁰ 181, 176–179.

³¹ 181, 202–182, 212.

collativus noch rationativus; und ähnlich: Der Intellekt kann nicht durch Vergleich des Wesens mit dem Intellekt und dem Willen die Attribute unterscheiden; so müßte er nämlich zuerst unterscheiden, was er dann simpliciter intelligentia vergleicht³².

Die Unterscheidung von ratio und Attribut wird noch mit Beispielen dargestellt: Wenn verschiedene Dinge sub una ratione erkannt werden, so ist diese ratio nur im erkennenden Intellekt eine, nicht in den Gegenständen, wie der Vergleich der species mit dem genus zeigt. Wenn umgekehrt ein Ding sub pluribus rationibus erkannt wird, so ist die Mehrzahl nur im Intellekt³³. Dies wird so veranschaulicht: Man kann den Punkt als Beginn und als Ende einer Linie verstehen. Die Mehrzahl dieser Begriffe ist nicht in dem erkannten Punkt, sondern im betrachtenden Intellekt³⁴. Der Zusammenhang der These mit der Analogielehre wird sichtbar, wenn Sutton, wieder gegen Heinrich von Gent, erklärt, daß die verschiedenen Attribute Gott nicht beigelegt werden, insofern er Urheber der Geschöpfe ist, sondern insofern Gott auf verschiedene Weise aus der Schöpfung erkannt wird, wofür sich Sutton auf *Rom.* 1, 20 beruft. Was vom Menschen derart in vielfältiger Weise erkannt wird, wird vom Schöpfer uno modo und una conceptione erfaßt³⁵.

Quodl. 2 q. 4 setzt die Diskussion über die Distinktionen im göttlichen Wesen fort, angewandt auf die Unterscheidung der Ideen. Der Gegner ist wieder Heinrich von Gent, der die Ideen in ihrer Mehrzahl als das Prinzip versteht, durch welches Gott die einzelnen Geschöpfe erkennt. Die Mehrzahl der Ideen geht demnach der Mehrzahl der geschaffenen Dinge voraus³⁶. Sutton lehrt dagegen, daß Gottes Wesen an sich die propria ratio et similitudo aller Geschöpfe, nicht nur im

³² 187, 312–313; 189, 365–374. Cf. HENRICUS GAND. *ibid.* 152S: Multiplicitas igitur in Deo non est nisi in intellectu differentia, non in esse . . . sed tamen est in ea multitudo, in quantum intellectus circa ipsam [*scil.* essentiam] negotiatur . . . sed quasi componentis et dividensis.

³³ 182, 213–223.

³⁴ 181, 195–202. Cf. HENRICUS GAND. *ibid.* 153A: . . . Non enim ex sola et mera consideratione intellectus circa punctum ut punctus est ponit circa ipsum rationem principii et finis: sed habent esse in eo absque eo quodammodo quod cadat in consideratione intellectus . . . punctus ipse secundum se habet rationem principii unius et termini alterius.

³⁵ 184, 240–185, 258.

³⁶ 195, 73–196, 102. Cf. HENRICUS GAND. *Quodl.* 2 q. 1 (28A).

allgemeinen, wie dies Heinrich meint, ist, aber ohne dabei selbst, der Verschiedenheit der Dinge entsprechend, verschiedene rationes zu benötigen. Der Grund liegt darin, daß Gott durch sein eigenes Wesen alle Geschöpfe erkennt; dieses aber wird nicht nach verschiedenen rationes vom göttlichen Intellekt unterschieden³⁷. Die Verschiedenheit der Ideen wird ähnlich wie die der Attribute mittels der Geschöpfe erklärt: Gott erkennt sein Wesen ohne Unterscheidung und dabei auch in vollkommener Weise alle Geschöpfe, indem er erkennt, wie diese sein Wesen in verschiedenen Proportionen nachahmen. Dies aber heißt, die Ideen zu erkennen. Denn die Mehrzahl der Ideen geht zurück auf die Verschiedenheit dieser Proportionen, nicht auf das Wesen Gottes noch auf den göttlichen Intellekt. In ihm können verschiedene rationes nicht formaliter oder subjective sein, sondern nur objective³⁸. Wir sehen wieder die Verschiedenheit auf seiten des Geschöpfes. So ist dann der Begriff der Idee zusammengesetzt: Unde essentia divina intellecta a Deo cum proportione, qua homo ipsam imitatur, est idea hominis³⁹. Die abschließende Antwort lautet: Die Verschiedenheit der Ideen setzt die Erkenntnis der verschiedenen Geschöpfe voraus⁴⁰.

Duns Scotus wird später gegen die These Suttons, die er so wiedergibt: Rationibus omnibus attributorum correspondet in Deo unitas essentiae, Stellung nehmen: Die distinctio virtualis besitzt als rationale kein fundamentum in re. Wenn aber ein fundamentum in re supponiert wird, so setzt sie auch einen wirklichen Unterschied voraus⁴¹. Eine erste Antwort darauf wäre mit der Analogielehre Suttons zu geben: Die nomina werden Gott im eigentlichen Sinn beigelegt, jedoch so, daß die ihnen in der Verwirklichung im Geschöpf anhaftende Unvollkommenheit abgelöst wird. Z. B. sind die Wesensattribute nicht nach der Art akzidenteller Eigenschaften zu verstehen⁴². Unsere Frage berührt sich mit dem Satz im gleichen Zusammenhang: Alia est ratio sapientiae, quae est esse divinum, et sapientiae creatae, quae non est suum esse, sed habet compositionem cum alio in quo est⁴³.

³⁷ 196, 103–197, 112.

³⁸ 198, 142–199, 156.

³⁹ 199, 156–158.

⁴⁰ 199, 176–200, 179.

⁴¹ *Ordinatio* 1 d. 8 p. 1 q. 4 n. 162, n. 169, n. 172; cf. E. WÖLFEL *l. c.* 9, 15–16.

⁴² *Q. ord.* 33 (922, 368–370).

⁴³ *Ibid.* 927, 484–486.

Quodlibet 3

In *Quodl.* 3 q. 1 wird wieder die Verschiedenheit der Attribute behandelt, wobei ein neuer Aspekt erscheint, wie die Antwort auf die Frage zeigt: Die *distinctio attributorum* besteht nur *per intellectum distinguentem*, nicht *ex natura essentiae divinae*⁴⁴. Obwohl immer von einer *distinctio rationum* gesprochen wird, scheint hier bereits die Lehre des Duns Scotus gemeint zu sein. Sutton begründet seine Ablehnung: Wenn die Verschiedenheit nicht *secundum intellectum* ist, so unterscheiden sich die Attribute nicht *secundum rationem*, sondern *secundum rem*; dann sind sie verschiedene Dinge⁴⁵. Um die angenommene Verschiedenheit der Attribute zu charakterisieren, vergleicht sie Sutton mit der Verschiedenheit der Ursprungsrelationen: Diese wird als *distinctio minima* bezeichnet. Die Differenz von an sich verschiedenen Attributen wäre dagegen eine *distinctio maxima*, weil jedes Attribut eine *perfectio infinita* ist⁴⁶. Die Begründung dieses Gegensatzes ergibt sich aus der Trinitätsspekulation: Die Relationen sind insgesamt eine *simplex res absoluta*; eine Mehrzahl von *res absolutae* ergäbe also eine größere Verschiedenheit⁴⁷. Wie schon in *Quodl.* 2 hören wir wieder, daß die Dinge, die sich real unterscheiden, die d. real. subiective in sich haben; die sich dem Begriff nach unterscheiden, haben die d. sec. rat. in sich *tamquam in obiecto*, im unterscheidenden Intellekt aber *ut in subiecto*. Weiterhin gilt von der d. sec. rat., daß sie auf dem Vergleich zu einer d. real. beruht⁴⁸. Diese etwas abstrakte Formulierung, die sich mit einem Gedanken Heinrichs von Gent berührt, läßt sich an Hand eines (auch schon bekannten) Beispiels für die begriffliche Unterscheidung verdeutlichen: Ein Punkt kann Anfang und Ende einer Linie sein, beides wirklich. In dem einen Punkt unterscheiden sich aber *ratio principii* und *ratio finis* nur begrifflich; die *rationes rerum* sind nur im Intellekt⁴⁹. Diese Trennung von *res* und *ratio* gilt, wie wir in *q. ord.* 34 erfahren, auch für die Beziehung

⁴⁴ 340, 29–31.

⁴⁵ 340, 32–35.

⁴⁶ 340, 54–66.

⁴⁷ 341, 67–80. Cf. § 2 Anm. 8–9.

⁴⁸ 342, 104–115; cf. Anm. 38. Cf. DUNS SCOTUS *Ordinatio* 1 d. 8 p. 1 q. 4 n. 167, n. 173.

⁴⁹ 345, 189–196; cf. Anm. 34.

von genus und differentia im Begriff der species: . . . genus et differentia, quamvis non sint partes rei, sed partes rationis, tamen ratio, cuius sunt partes, est ratio rei compositae; et ideo quamvis genus et differentia non sint partes componentes rem, sunt tamen principia speciei . . .⁵⁰. Die Auseinandersetzung mit einem Argument sei noch erwähnt. Dieses geht von dem aristotelischen Satz aus: Prius secundum naturam est illud, a quo non convertitur consequentia subsistendi. Aus der Anwendung: Sapientia ingenita est, ergo sapientia est, et non e converso, folgt eine Ordnung der Natur nach: Die Weisheit ist demnach jeder operatio intellectus vorgeordnet und somit von ihr verschieden⁵¹. Die Antwort Suttons beruft sich darauf, daß dieses Verhältnis nur dort statthat, wo jenes Prinzip, von dem aus die consequentia subsistendi nicht umgekehrt werden kann, dem Sein nach in verschiedenen Subjekten verschieden ist; z. B. homo habet diversa esse in Petro et Iohanne. Die göttliche Weisheit hat aber kein verschiedenes Sein als sapientia ingenita oder genita⁵². An diesem Punkt der Disputation sehen wir, wie die unausgesprochene Voraussetzung, daß eine Ordnung der Natur nur auf einer realen Differenz beruht, die gemeinsame Basis einer Diskussion zerstört.

Mit *Quodl.* 3 q. 1 scheint ein Text verwandt zu sein, der uns durch Wilhelm von Nottingham vermittelt wird; wir haben ihn schon früher zitiert⁵³. Die Bemerkungen, die dort an die Lehre Suttons erinnern, vermehren die bisherigen Mitteilungen nur um den Begriff der d. virtualis (der aber wohl nicht von Sutton selbst formuliert ist): Die rationes stammen vom menschlichen Verstand; doch entspricht ihnen das göttliche Wesen, welches virtuell in sich enthält, unde possunt sumi tales rationes⁵⁴. Wir dürfen diesen Satz gemäß der Analogielehre interpretieren: Die rationes unseres Verstands werden Gottes Wesen beigelegt, aber ohne die geschöpfliche Unvollkommenheit, also auch ohne die distinctio rationum⁵⁵.

⁵⁰ *Q. ord.* 34 ad 18 (950, 412–417).

⁵¹ 339, 14–23; ARISTOTELES *Praedic.* 3, 2 (12, 14a 29–30).

⁵² 344, 156–345, 187.

⁵³ § 2 Anm. 10–14.

⁵⁴ L. MEIER, *Wilhelm von Nottingham* 260 Anm. 67; 261 Anm. 71.

⁵⁵ Cf. Anm. 41–43.

Quodlibet 4

In *Quodl.* 4 q. 2 wendet sich Sutton der Frage nach dem Hervorgang der göttlichen Personen zu. Seine Antwort leitet er mit dem Satz ein: *Omnis enim distinctio formalis est propter aliquam oppositionem, et ideo rationabiliter quaeritur, per quid distinguuntur, cum se ipsis non distinguuntur*⁵⁶. Duns Scotus lehrt, daß die beiden Emanationen sich durch sich selbst formaliter unterscheiden, gemäß dem Augustinuswort: Der Hl. Geist geht hervor *non quomodo natus, sed quomodo datus*⁵⁷. Sutton setzt dagegen seine Distinktionstheorie: Die Hervorgänge sind zwar nicht *unius rationis*. Da sie aber weder wie die Prädikamente in ihrer Allgemeinheit, noch durch einen Gegensatz (wie rationale und irrationale) voneinander verschieden sind, unterscheiden sie sich auch nicht durch sich selbst⁵⁸. Die Meinung Heinrichs von Gent wird anschließend widerlegt: Eine d. sec. rat. kann keine d. real. begründen⁵⁹. Sutton entwickelt, die Auseinandersetzung mit Duns Scotus von neuem aufnehmend, seine These: Die processiones unterscheiden sich formaliter *ex terminis*, d. h. durch die Relationen der filiatio und der spiratio (passiva)⁶⁰. Daneben erkennt er auch die *distinctio per principia*, zwar nicht als d. formalis, aber als d. principalis an. Interpretierend nennt er sie eine d. secundum quendam ordinem originis⁶¹. Es handelt sich also um die Verschiedenheit des principium quod der Hervorbringung, nämlich die Differenz des Ursprungs aus einer und aus zwei Personen. Duns Scotus nimmt dagegen eine *distinctio per principia* durch das principium quo, die formal

⁵⁶ 502, 51–93.

⁵⁷ Cf. *Ordinatio* I d. 13 q. un. n. 77–79. AUGUSTINUS *Trin.* 15, 14, 15 (PL 42, 920f.); cf. F. WETTER *l. c.* 268.

⁵⁸ 502, 45–51.

⁵⁹ 502, 54–503, 80. Cf. HENRICUS GAND. *Quodl.* 5 q. 1 (154 C); *Summa* a. 60 q. 3 (II 164 L); cf. DUNS SCOTUS *Lectura* d. 13 q. un. n. 12; *Ordinatio* *ibid.* n. 30; F. WETTER *l. c.* 252–254.

⁶⁰ 505, 128–506, 163; cf. THOMAS S. *th.* I q. 36 a. 2.

⁶¹ 506, 164–189. Cf. DUNS SCOTUS *Lectura* I d. 13 q. un. n. 23: *Non enim distinguuntur per generationem activam et spirationem, sicut aliqui dicunt.* – Die Edition nennt als Beleg für aliqui GOTTFRIED VON FONTAINES *Quodl.* 7 q. 4 (III 291). Noch deutlicher wird die These von SUTTON in *q. ord.* 9 ausgesprochen (281, 339f.): *Relinquitur igitur quod distinctio istarum originum in divinis non possit esse nisi ex parte principii.*

unterschiedenen Wesensattribute intellectus und voluntas an⁶². Wir sehen die Kontroverse: Hier d. f. durch die rationes formales – unser Autor akzeptiert dagegen nur die d. real. der Relationen als eine formale Verschiedenheit.

Quodl. 4 q. 4: Utrum essentia divina, prout est omnino indistincta, sit principium omnium actionum divinarum, geht von dem Problem der q. 2 aus, betrachtet aber direkt das principium quo der Emanationen. Dieses ist, wie Sutton erklärt, das ungeschiedene Wesen⁶³. Der Satz: . . . praeter omnem distinctionem actualem ipsius sufficiens est ad principiandum⁶⁴, bestätigt, daß sich diese Disputation nicht nur gegen Heinrich von Gent, sondern auch gegen den Doctor subtilis richtet. Die Mehrzahl der rationes wird in der gewohnten Weise erklärt, nämlich aus der Übertragung geschöpflicher Begriffe. Sutton beruft sich auf *Rom.* 1, 20: Die Begriffe werden Gott beigelegt, non tamquam subiecto earum, sed tamquam obiecto. Ergänzend wird die Regel Anselms mitgeteilt: Es sind die rationes übertragbar, quas melius est simpliciter esse in re quam non esse⁶⁵. Ein Gedanke am Schluß der Quästio ist erwähnenswert. Hier wird darauf hingewiesen, daß das göttliche Wesen in seiner Unbegrenztheit anders als ein begrenztes geschöpfliches Prinzip nicht nur in einer Weise, sondern per modum naturae und per modum voluntatis Prinzip der Emanationen ist, aber nicht wegen einer actualis distinctio dieser rationes⁶⁶. Die Antwort des Franziskaners in der *Lectura Oxoniensis*, offensichtlich genau auf diese These bezogen, zeigt die Lehrdifferenz: . . . Sic in proposito, huiusmodi perfectiones [*scil.* intellectus et voluntas] non sunt quaedam principiata, sed continentur in essentia ordine quodam⁶⁷. Scotus versteht die Erklärung unseres Autors so, daß ein unterscheidbarer modus von intellectus und voluntas erst auf der Stufe der principiatio vorliegt. Er betont dagegen die Wesensimmanenz, die für ihn ohne weiteres mit der d. f. der Attribute verbunden ist. Die Verschie-

⁶² *Lectura ibid.* n. 27; *Ordinatio ibid.* n. 80.

⁶³ 529, 28–530, 37.

⁶⁴ 529, 29–32.

⁶⁵ 530, 61–531, 75; cf. Anm. 34–35, Anm. 48; zu Anselm cf. *Contra Quodl.* q. 5 not. 6.

⁶⁶ 532, 100–109. Cf. F. WETTER *l. c.* 262: Die hier Sutton zugeschriebene These, Intellekt und Willen seien in Gott nur per considerationem intellectus, entspricht nicht der Auffassung Suttons. Sutton bestreitet nicht die Realität, sondern nur die Realunterscheidung der Attribute.

⁶⁷ *Lectura ibid.* n. 28.

denheit der processiones setzt eine wirkliche, nämlich formale Verschiedenheit der Vollkommenheiten des Wesens voraus. Das spricht Scotus in der grundlegenden Diskussion der d. f. deutlich aus: *Distinctio attributorum est fundamentum distinctionis emanationum personalium*⁶⁸.

Quodl. 4 q. 5: *Utrum respectus idealis sit formale constitutum ideae*, unterscheidet zwischen den verschiedenen Komponenten im Begriff der Idee: *Et isto modo videtur, quod idea sit constituta ex essentia divina et respectu imitabilitatis*⁶⁹. Die Mehrzahl der Ideen erklärt Sutton in der bekannten Weise. Das Wesen Gottes ist die Idee, insoweit es imitabilis ist. *Et isto modo Deus ab aeterno cognovit essentiam suam tamquam rationes ideales rerum*⁷⁰. Diese rationes respectivae, welche (wie die differentia im Begriff der species) die formale Komponente im Begriff der Idee darstellen, sind voneinander verschieden; weil sie aber nicht als res positivae in der mens divina wie in einem Subjekt sind, deshalb hat die Mehrzahl der Ideen keine reale Zusammensetzung im Wesen Gottes zur Folge⁷¹. Es sind also die Ideen in Gott, nicht nur wie das Erkannte im Erkennenden, sondern auch wie das göttliche Wesen in Gott; aber die rationes respectivae sind in Gott nur als das Erkannte im Erkennenden⁷².

Contra Robertum Cowton

Diese Schrift hat in I q. 18 das Problem der d. f. ausdrücklich zur Diskussion gestellt: (f. 59r) *Quaeritur, utrum in essentia divina sit aliqua distinctio attributorum a parte Dei praeter actum intellectus*. Sutton lehnt eine derartige Unterscheidung energisch ab: (f. 61v) *Sed ista positio multipliciter est irrationabilis . . . Dicit enim, quod omnia attributa sunt una realitas et non sunt una formalitas*. In der Interpretation des Begriffs d. f. macht er sich freilich die Sache zu einfach, indem er formalitas ohne weiteres auf den der materia entgegengesetzten

⁶⁸ *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 4 n. 169; *Lectura* I d. 8 p. 1 q. 4 n. 160; cf. Anm. 41.

⁶⁹ 533, 22–29.

⁷⁰ 534, 52–56.

⁷¹ 532, 29–533, 44; 534, 65–535, 77. Cf. DUNS SCOTUS *Ordinatio* I d. 35 q. un. n. 38–39; d. 36 q. un. n. 46. J. P. BECKMANN, *Der ideentheoretische Grundansatz* 373: . . . alles, was seine eigene Intelligibilität besitzt, ist als solches formal eigenständig und vom anderen verschieden [nach der Ideenlehre des Duns Scotus].

⁷² 536, 120–134. Cf. DUNS SCOTUS *l. c.* d. 35 n. 40.

Begriff *forma* zurückführt. So kann er folgern (*ibid.*): *Praeterea hoc confirmatur, quia multiplicato inferiori oportet multiplicari id quod est superius. Si enim sunt plures homines, oportet quod sunt plura animalia. Sed formalitas est inferius quam realitas; realitas enim convenit materiae et compositis ex materia et forma et non solum formalitatibus. Ergo si attributorum sint in Deo plures formalitates, sequitur necessario, quod eorum sint plures realitates, cuius oppositum ipsi ponunt, et necesse est ponere quantum ad absoluta.*

Ein weiteres Argument ergibt sich aus der Trinitätsspekulation: (f. 62r) *Praeterea nullum nomen primae intentionis, si sit absolutum, dicitur pluraliter in divinis; non enim sunt in Deo plures bonitates vel plures sapientiae, sicut sunt ibi plures personae et plures relationes. Sed formalitas est nomen absolutum primae intentionis. Ergo non sunt in Deo plures formalitates. Der Syllogismus stimmt unter der Voraussetzung, daß ein nomen primae intentionis absolutum das Wesen an sich bezeichnet. Nach Duns Scotus trifft das für den Begriff *formalitas* nicht zu, weil die Mehrzahl der *formalitates* die Einheit des Wesens nicht berührt. Dies freilich lehnt Sutton ab, wie der nächste Beweis bestätigt (*ibid.*): *Praeterea si sunt plures formalitates ex parte Dei, aut distinguuntur ex natura rei in Deo, aut per intellectum distinguuntur, sive creatum sive increatum. Si distinguuntur ex natura rei, sequitur quod sunt diversa realiter. Non enim est intelligibile, quod aliqua sunt distincta in natura rei et non realiter distincta . . .**

Aus der Antwort auf die Gegenargumente einige Beispiele: (f. 62v) *Ad primum dicendum, quod perfectiones, quae sunt diversae in creaturis, sunt in Deo unum simplex indistinctum omnino; et illa indistinctio et unitas ad summam eius perfectionem pertinet. (f. 63r) Ad secundum dicendum, quod Doctor communis dicit, quod pluralitas rationum, quas habemus de Deo, provenit ex hoc, quod res, quae Deus est, superat vel excedit super intellectum nostrum, ita ut non possit una conceptione perfectionem eius apprehendere nisi imperfecte, quam tamen pluribus conceptionibus perfectius cognoscit . . . Hier klingt der Gedanke der Analogie an, der schon früher Erwähnung fand⁷³. (f. 63v) *Ad quintum dicendum, quod distinctio rationum attributorum multo maior est quam distinctio realis personarum divinarum, quia tres personae divinae sunt una simplex essentia, sed quaelibet ratio attributi est essentia absoluta; et diversa ratio est diversa essentia. . . in Deo**

⁷³ Anm. 35, 42–44, 55, 65.

autem non sunt rationes attributorum . . . Denselben Gedanken haben wir bereits in *Quodl.* 3 q. 1 kennengelernt⁷⁴.

Ibid.: Ad sextum dicendum, quod falsum accipitur, cum dicitur: Si *a* est omnino idem cum *b* secundum rem et rationem a parte sui, quicquid convenit *a*, convenit et ipsi *b*, sicut declaratum est in suppositione primi argumenti; nec oppositum includit contradictionem. Sed oppositum est verum, nisi *a* et *b* sint idem et secundum rem et secundum rationem, quae quidem ratio est in anima. [*add.*: Unde quod dicunt, quod si *a* et *b* sint omnino idem secundum rem et secundum rationem, quae quidem ratio est in anima] Unde quod dicunt, quod si *a* et *b* sint omnino idem secundum rem et secundum rationem a parte sui, in hoc quod dicunt rationem rei esse a parte rei intellectae distinctam a re quocumque modo sive formaliter sive aliter, propriam vocem ignorant. Sicut enim cognitio lapidis, quae est in anima, non est a parte lapidis, ita nec ratio lapidis est in lapide, sed tamen in anima. Ratio enim lapidis est conceptus lapidis seu verbum lapidis significatum primo per hoc nomen lapis. Mediante autem illo significatur res, quae est lapis. Omnia enim nomina primo significant conceptus, qui sunt in anima, et secundo loco res, sicut dicitur in principio *Peri hermeneias*⁷⁵. Der Sinn des widerlegten Arguments ist: Wenn *a* und *b* nicht in der bezeichneten convenientia übereinstimmen, so sind sie nicht idem ratione a parte sui, d. h. es besteht eine distinctio formalis (59v). Dem Gedankengang entspricht ein Text der *Ordinatio*: Et dico . . . quod ratio qua formaliter suppositum est incommunicabile (sit *a*) et ratio essentiae ut essentia (sit *b*) habent aliquam distinctionem praecedentem omnem actum intellectus creati et increati⁷⁶. Eine Nichtübereinstimmung in einer solchen ratio a parte sui hat demnach eine d. f. zur Folge. Der Widerspruch Suttons ist grundsätzlich: Es gibt keine ratio a parte sui, sondern nur eine ratio in anima. Wir erinnern uns an ähnliche Ausführungen in den *Quodlibeta* unseres Autors, etwa in dem Beispiel von den rationes, die einem Punkt begrifflich beigelegt werden⁷⁷.

Zur Ergänzung: (f. 64r) Ad duodecimum dicendum, quod verum est, quod sapientia et veritas et alia attributa sunt in Deo secundum suas rationes formales; sed sicut ipsa attributa non sunt in Deo distincta aliquo modo, et ita rationes eorum non sunt in Deo distinctae aliquo

⁷⁴ Anm. 46.

⁷⁵ *De interpret.* 1, 1 (16 a6–8); cf. THOMAS in *h. l.* lect. 2 n. 15. Cf. Anm. 29.

⁷⁶ *Ordinatio* I d. 2 p. 2 q. 1–4 n. 389.

⁷⁷ Cf. Anm. 34, 49.

modo. Die Trennung von ratio und res bedeutet nicht, daß zwischen ihnen keine Übereinstimmung besteht; sie ermöglicht aber, eine Scheidung in Gott fernzuhalten. (f. 64v) Ad vicesimum secundum dicendum, quod cum dicitur: Haec non est formaliter vera: Sapientia est bonitas, quaerendum est, quid vocant verum [falsum *add. et del.*] formaliter. Si illa tantum propositio dicatur formaliter vera, in qua praedicatum est de ratione subiecti, sicut est in primo modo dicendi *per se*, tunc dicendum est, quod ista non est formaliter vera: Sapientia est bonitas. Nec ex hoc sequitur, quod sapientia et bonitas non sunt idem formaliter ex parte Dei. Identitas enim formalis inter extrema propositionis per se non est ex parte rei, sed in propositione . . . Dici enim per se, non est determinatio rei, sed est [praedicatio *add. et del.*] determinatio praedicati in ordine ad subiectum. Si autem propositio dicatur formaliter vera, cuius subiectum et praedicatum significant eandem formam ex parte rei, tunc haec est formaliter vera: Sapientia est bonitas, cuius oppositum accipitur in argumento. Wieder bestätigt sich die Differenz zwischen Begriff und Gegenstand. Es ist anzumerken, daß diese Unterscheidung von logischer und realer Ordnung in den früheren Schriften mit dem Begriffspaar abstrakt-konkret dargestellt wurde, etwa so: Bonitas non est sapientia, aber: Bonus est sapiens⁷⁸.

Ibid.: Ad vicesimum quartum dicendum, quod quia alia est ratio generis quam differentiae, ideo duae species conveniunt in genere suo et differunt in differentia, non propter hoc, quod alia sit forma generis et alia forma differentiae ex parte rei, sed solum (f. 65r) in conceptibus intellectus est diversitas. Unde secundum idem formaliter ex parte rei possunt aliqua duo convenire et differre, cuius oppositum accipitur in argumento. Der gleiche Gedanke ist uns aus der Diskussion über die Zusammensetzung von Sein und Wesen bekannt⁷⁹. Idem formaliter meint die Übereinstimmung in der Wesensform: Die Begriffe bleiben auf seiten des Intellekts. Die Entsprechung beider Aspekte wird nochmals betont (*ibid.*): Ad vicesimum septimum dicendum, quod rationes attributorum non solum sunt ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, sed sicut Doctor dicit, sunt ex parte Dei, in quantum enim (*sup. lin.*) est aliquid in Deo correspondens omnibus illis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda eius perfectio, secundum quam convenit, quod quodlibet nominum significantium illas concep-

⁷⁸ Cf. *q. ord.* 22 resp. (608, 430–609, 433); *q. ord.* 26 ad 20 (739, 704–708); cf. Anm. 18.

⁷⁹ Cf. Anm. 5 und 19.

tiones vere et proprie dicitur de Deo, non autem ita quod aliqua multiplicitas vel pluralitas ponatur in re, quae Deus est . . .

Q. 19 derselben Schrift setzt die Diskussion über die d. f. fort: (f. 65 v) Quaeritur utrum relatio sit idem quod essentia divina. Die Gegenthese wird so formuliert: (f. 67 v) Unde non est hic identitas formalis, quia unum non cadit in diffinitione alterius . . . Sutton antwortet (*ibid.*): Sed ista dicta sunt modici valoris. Quod enim dicunt distinctionem essentiae et proprietatis esse realem secundum quid, falsum est, quia in nullo reali distinguuntur, sed solum secundum rationem . . . Ideo dicendum est, quod essentia et proprietas sunt indistinctae secundum rem, sed distinguuntur (f. 68 r) secundum rationem. Ideo autem oportet, quod sint idem secundum rem, quia idem est esse paternitatis et essentiae, et esse in Deo est idem quod essentia. Unde oportet, quod paternitas sit ipsa essentia, sicut est esse idem utriusque. Sed quia paternitas importat verum respectum, qui pertinet ad naturam relationis et non pertinet ad rationem essentiae, ex illo respectu paternitas distinguit, quamvis essentia non distinguat, de cuius intellectu non est iste respectus oppositionem habens et per consequens distinctionem causans. Et paternitas ex respectu, quem importat, est incommunicabilis, essentia autem, quae respectum non importat, est communicabilis et est in tribus personis. Der Gegensatz von essentia und relatio wird in anderer Weise dargestellt: (f. 69 r) Ad decimum quintum dicendum, quod aliud est Deum esse, aliud Patrem, non quidem secundum rem, sed secundum genus substantiae et relationis, quia Deus pertinet ad genus substantiae, Pater vero ad genus relationis. Unde aliud est secundum modum praedicandi esse Deum et esse Patrem, et non est sic aliud esse Deum et esse sapientem. Wir begnügen uns mit diesen Andeutungen. Es bleibt in dieser Frage bei denselben Grundsätzen: Die Identität mit dem Wesen erlaubt nur eine begriffliche Unterscheidung. Auch die Verschiedenheit von Substanz und Relation ist nicht real, sondern nur secundum modum praedicandi; diese Distinktion hat aber doch mehr Gewicht als die des Wesens von seinen Attributen.

Rückblick

Zusammenfassend sind die einzelnen Stellungnahmen Suttons zum Problem der distinctio zu beurteilen. Ausgangspunkt ist die Alternative: Es gibt nur eine d. in rerum natura oder in intellectu, aber keine

mittlere distinctio. Wie daraus folgt, ist eine d. f. für Sutton immer nur eine d. der Wesensform. Die d. sec. rat. ist so zu verstehen, daß der Intellekt Begriffe bildet, die den Gegenstand bezeichnen, aber selbst im Intellekt sind. Die Teile einer Definition etwa sind Teile des Begriffs, nicht des Dings. So geht z. B. die Verschiedenheit von genus und differentia nach Sutton nicht in die gemeinte Sache ein, anders als nach der Lehre Heinrichs von Gent und des Duns Scotus⁸⁰. Diese Distanzierung von Begriff und Objekt, nach der die rationes in re ut in obiecto sind, dürfte der wesentliche Zug der Auffassung Suttons in dieser Frage sein. Für die Anwendung auf theologische Probleme ist die Ablehnung der d. f. verbunden mit der Analogielehre⁸¹: Indem wir unsere Begriffe mit ihren Unterscheidungen auf Gott übertragen, nehmen wir ihren Inhalt ohne die geschöpfliche Unvollkommenheit.

⁸⁰ Cf. Anm. 5, 19, 33, 50, 79.

⁸¹ Cf. Anm. 35, 42–44, 55, 65, 73.

§ 4 ZUM BEGRIFF DER DISTINCTIO FORMALIS IN DER SCHRIFT CONTRA QUODLIBET

In dem vorliegenden Text wird die d. f. nicht ausdrücklich behandelt, ist aber doch in mehreren Quästionen als Schlüsselbegriff der Diskussion zu erkennen.

Contra Quodl. q. 1

In q. 1 geht der Autor von dem Begriff der Einheit aus, die dem göttlichen Wesen zukommt. Die These dieser Quästio im scotischen *Quodl.*, welche eine Folge von immediatio und mediatio annimmt, brandmarkt er als häretisch. Er setzt dagegen die begriffliche Unterscheidung: Der Intellekt hat verschiedene Begriffe, die mit verschiedenen nomina bezeichnet werden; diese werden in einer entsprechenden Folge Gott beigelegt. Die Meinung des Gegners wird genau charakterisiert: . . . ista positio ponit multa distincta in Deo esse ex natura rei . . . distincta absoluta¹. Es folgt eine Stellungnahme zu mehreren Väterzeugnissen, die auch Scotus anführt. Der Franziskaner versteht hier die Bezeichnung Gottes mit den Termini *essentia* und *Qui est* in dem Sinn, daß damit das göttliche Wesen als die prima ratio essendi simpliciter bezeichnet wird, die den essentialia und notionalia in Gott vorgeordnet ist². Die Antwort in *Contra Quodl.* wird mit der Fortsetzung eines Augustinuszitats gegeben: eadem ibi sapientia quae essentia. Die Benennung Gottes in der erwähnten Weise wird ähnlich wie in den früheren Schriften Suttons mit der Bedeutung des Terminus erklärt: Das Wesen ist nicht früher als die essentialia; vielmehr ist essentia oder esse das maxime proprium nomen Dei³.

Duns Scotus nennt selbst Einwände gegen seine Deutung. Das Wort des Johannes Damascenus: Totum in se comprehendens habet esse velut quoddam pelagus substantiae, wird so interpretiert: Das Wesen schließt die ganze göttliche Vollkommenheit in sich, d. h. es ist die una totalis entitas, ohne Unterscheidung von den essentialia. Die

¹ Q. 1 n. 2. Cf. § 3 Anm. 51; F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus* 41–43.

² DUNS 6a–7a n. 3.

³ n. 4.

bekannte Sentenz Anselms: *Deus est quo maius cogitari non potest*, scheint dies zu bestätigen⁴. Die Erwiderung unserer Schrift macht sich die an sich im Sinn der Ungeschiedenheit des Wesens vorgetragenen Argumente keineswegs zu eigen, sondern übt Kritik an der Gleichsetzung von *nomen* und *res*: Das Wesen schließt die ganze Vollkommenheit in sich; doch die göttliche Vollkommenheit ist größer, als daß sie mit einem bestimmten oder auch mit allen *nomina* bezeichnet werden könnte. Vielmehr wird die Vollkommenheit in verschiedener Weise mit verschiedenen Namen zum Ausdruck gebracht. Die Formel Anselms meint demnach den Gegenstand, von dem sie ausgesagt wird. Der Name *Deus* besagt dagegen nicht diese Vollkommenheit in *speciali*, sondern nur in *generalis*. Dasselbe gilt auch für den Terminus *Qui est*, welcher nach dem Wort des Damascenus in seiner Bezeichnung das *totum* der Vollkommenheit hinsichtlich seiner Einheit umfaßt. Die Gottesnamen sind, wie abschließend bemerkt wird, entweder weniger allgemein, so daß sie dem Wesen begrifflich etwas beifügen, oder sie sind allgemeiner; dann ist ihr Inhalt umfassender, weshalb sie im eigentlicheren Sinn Gott zukommen⁵. Die Bedeutung dieser Antwort kann so dargestellt werden: Die Benennungen, mit denen wir von Gott sprechen, drücken an sich weder Einheit noch Verschiedenheit im Wesen aus. Die Vollkommenheit läßt sich nicht adäquat in Begriffe fassen. Daß mit *Qui est* die Vollkommenheit am besten ausgesagt wird, ergibt sich, wie Sutton ausführt, aus dem Begriff des *esse subsistens*, der in allgemeiner Weise enthält, was mit allen anderen Termini bezeichnet wird⁶. *Qui est* enthält aber nicht *speciales rationes* der einzelnen Vollkommenheiten, sondern nur die *ratio generalis*⁷. Wir sehen dieselbe Unterscheidung, die bei Duns Scotus zum Begriff der d. f. führt, mit der Differenz, daß hier die Verschiedenheit auf seiten der Namen bleibt: *Nomina tantum distinguuntur*⁸.

Einen weiteren Einwand gegen seine These leitet Scotus aus der Beziehung von *essentia* und *existentia* ab. Diese verhalten sich beim Geschöpf wie Potenz und Akt. Gemäß dem Terminus *Qui est* und den

⁴ n. 6 not. 13.

⁵ n. 6; cf. THOMAS *De potentia* q. 7 a. 5 resp. B: . . . *nomen Qui est maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo, sed significat esse indeterminate.*

⁶ n. 7.

⁷ n. 8.

⁸ n. 8.

zitierten Vätertexten dazu wird existentia dagegen als die prima entitas bezeichnet⁹. Dieses Argument richtet sich nicht gegen die d. f., auch nicht direkt gegen die Beziehung von essentia und essentialia, sondern, wie der letzte Satz erkennen läßt, gegen die Bezeichnung der essentia als prima entitas im Verhältnis zu den anderen perfectiones. Sutton stellt den Text nicht ausdrücklich als Einwand dar, sondern kritisiert ihn lediglich vom thomistischen Standpunkt aus, mit der generellen Konsequenz: Nullus ordo est ibi sicut nulla distinctio¹⁰.

Der Satz, mit dem Duns Scotus seine These gegen den ersten Einwand verteidigt: Omnis perfectio simplex est simpliciter simplex, wird in unserer Schrift einfach als Beleg für diese These verstanden, nicht in der Bedeutung einer Widerlegung, mit einem gewissen Recht, da auch im *Quodl.* die Sentenz ohne Bezug auf den Zusammenhang mitgeteilt wird. Der Kommentator der Wadding-Edition hat die Problematik dieses Abschnitts empfunden und deshalb versucht, zur Erklärung beizutragen¹¹. Unser Autor nimmt den zitierten Satz ohne Rücksicht auf die Intention, die Scotus damit verbindet, und bezieht ihn auf das Wesen, das, wie er sagt, nicht in verschiedene Prinzipien aufteilbar ist. Daß es dem Begriff nach vielfältig ist, gehört zu seiner vollkommenen Einheit. Sutton wendet also das Argument in sein Gegenteil um. Nach Scotus ist mit perfectio simplex hier nicht das Wesen, sondern das essentielle (im Sinn des Titels der Quästio) gemeint. Sutton schließt seine Deutung ab: Die Verschiedenheit der Wesensattribute ist nicht in Gott, sondern in unserem Intellekt, der aber erkennt, daß Weisheit, Gutheit, das Wesen und alle Vollkommenheiten in Gott eines sind¹².

Aus der weiteren Erörterung greift Sutton den Satz heraus, mit dem Duns Scotus die Regel für die Anwendung des Begriffs der d. f. gibt: Die Ordnung, die bei real verschiedenen Prinzipien besteht, gilt auch dann, wenn diese Verschiedenheit nicht real ist. Unser Autor lehnt diese Entsprechung ab, und zwar deshalb, weil für ihn die distinctio rationis nur auf seiten des erkennenden Verstandes, nicht des erkannten Gegenstands liegt¹³. Zur Frage nach der Priorität zwischen essentialia

⁹ DUNS 9b n. 4.

¹⁰ n. 9.

¹¹ DUNS 10a n. 4; cf. *Commentarius ibid.* 11b: Haec responsio videtur esse ad primum argumentum, et ad confirmationem, quod patet, quia in primo argumento probat quod essentia sit omnis perfectio simpliciter . . .

¹² n. 10.

¹³ n. 12; cf. F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus* 42–43.

und notionalia weist er auf den Grundsatz der Analogie: . . . nomina, quae dicuntur de Deo et creaturis, non attribuuntur Deo nisi removendo, quicquid imperfectionis significatur per illa nomina, prout dicuntur de creaturis¹⁴.

Contra Quodl. q. 4

Q. 2 enthält in der Betrachtungsweise Suttons keine Ausführungen zur d. f. In q. 4 wird die schon von Thomas von Aquin gestellte Frage nach der Konstitution der ersten göttlichen Person aufgenommen. Unser Autor beginnt seine Erörterung mit dem Hinweis auf die dicta des Franziskaners gegen Thomas. Wie er behauptet, hat Scotus den Aquinaten falsch verstanden. Thomas unterscheidet an der Proprietät der ersten göttlichen Person zwei Aspekte: Paternitas ut proprietas, ut relatio. Im ersten Sinn wird die Person als Suppositum verstanden, welches der generatio logisch vorausgeht; die relatio wird der generatio begrifflich nachgeordnet und unterscheidet die erste Person von der zweiten und dritten. Nebenbei sei daran erinnert, daß Sutton den Gedankengang in den *Quodlibeta* schon zweimal, etwas unbeholfen in *Quodl.* 1 q. 2¹⁵ und in völliger Übereinstimmung mit Thomas in *Quodl.* 4 q. 1¹⁶, dargeboten hat. Duns Scotus trennt die beiden Aspekte und erklärt: Wenn die paternitas als Proprietät die Person konstituiert, so folglich nicht als die Relation, welche der der zweiten Person entspricht. Sutton erwidert: Es handelt sich nur um ein praeintelligere secundum nostrum modum intelligendi; es soll nicht eine Priorität sachlicher Art der proprietas gegenüber der generatio behauptet werden¹⁷. Das legt er im einzelnen dar: Beim Geschöpf besteht die Ordnung von suppositum, actio und relatio, die wir in übertragener Weise auf diese Frage anwenden. In Gott selbst gibt es aber keinen ordo realis im Sinn eines Nacheinander¹⁸. Thomas meint auch nicht, daß die Proprietät der Formalgrund der persönlichen Konstitution ist, sondern die paternitas in ihrer Identität mit dem göttlichen Wesen. Dies

¹⁴ n. 16.

¹⁵ 25, 296–305.

¹⁶ 499, 125–130.

¹⁷ n. 1.

¹⁸ n. 3.

gilt gemäß der vorgestellten Ordnung, weshalb die Beziehung von Konstitution und generatio mit praeintelligi ausgedrückt wird¹⁹.

Sutton nennt dann die These des Franziskaners: Paternitas non est in Deo nisi sub unica ratione reali²⁰. Es ist aufschlußreich, den scotischen Gedanken nachzugehen. Die Begründung für diesen Satz heißt: Relatio non constituit personam nisi secundum quod est in re, et ex natura rei. Von dieser ratio sagt Scotus: Et sub illa non potest esse ad se. Daraus folgt, daß die Relation allein die Person konstituiert²¹. Ähnlich erklärt er später: Jede entitas ist entweder ad se vel ad alterum²². Sutton antwortet: Deitas und paternitas haben dieselbe entitas, weil sie sich in esse divino nicht unterscheiden. Deshalb kann die paternitas nach einer ratio betrachtet werden, die ad se ist, wie auch insofern sie formaliter relatio originis ist²³. Die ratio formalis, auf der Duns Scotus besteht, wird so ausdrücklich anerkannt, aber die ratio constitutiva wird dem erstgenannten Aspekt zugeschrieben. Ein weiterer Einwand gegen die thomasische These geht davon aus, daß die absolute proprietas constitutiva als eine relatio ad se und zwar als eine relatio rationis verstanden werden kann. Eine solche nur begriffliche Relation als konstitutiv zu bezeichnen, scheint unsinnig. Dieses Argument stützt Scotus durch eine neue Erwägung: Wenn ein zweiter Aspekt neben der relatio realis ad oppositum realiter distinctum bloß begrifflicher Art ist, verändert sich nichts an der primären ratio²⁴. Die Antwort Suttons ergibt sich aus der ursprünglichen These: Die erste Person der Trinität wird nicht durch eine Relation, sondern formell durch die deitas konstituiert, also auch nicht durch eine begriffliche Relation²⁵. Die verschiedene Betrachtungsweise: deitas – relatio, ändert nichts an der Proprietät. Die begriffliche Unterscheidung erklärt Sutton mit der ähnlichen Bedeutungsdifferenz des Begriffs der Materie im Vergleich zur Quantität²⁶.

Die Auffassung des Franziskaners versteht sich auf Grund seiner Distinktionslehre. Er vermag an der Proprietät nicht im Sinn des Aquinaten zu unterscheiden, weil eine nur begriffliche Unterscheidung

¹⁹ n. 1.

²⁰ n. 2.

²¹ DUNS 169b n. 13.

²² *Ibid.* 171b n. 16.

²³ n. 7.

²⁴ DUNS 172a n. 17.

²⁵ n. 8.

²⁶ n. 9.

nach seiner strengen Prüfung der Begriffe keine konstitutive Bedeutung hat. Eine d. f. ist in der Proprietät nicht möglich, weil die primäre Bedeutung der Beziehung die einzige ratio formalis ist. Wenn diese Voraussetzung der Diskussion bedacht wird, begreift man, daß die Auseinandersetzung die verschiedenen Standpunkte verdeutlicht, daß aber die Argumente aneinander vorbeigehen. Mit der thomasischen Methode der begrifflichen Unterscheidung läßt sich jeder Einwand widerlegen, vorausgesetzt, daß die Forderung nach einer d. f. nicht übernommen wird. Solange die Unterscheidung nur in der Betrachtungsweise liegt (*secundum modum intelligendi*), kann sie nicht angefochten werden. Da in der Tat von der paternitas relative und absolute Aussagen möglich sind, ist die reale Grundlage für die thomasische Spekulation gegeben: *Sed in divinis res, quae est paternitas, est non solum relatio, sed substantia . . .*²⁷ Doch müssen wir zugeben, daß sich Sutton unter Berufung auf den *modus intelligendi* die Zueignung der rationes zu leicht macht. Gegen die These des Doctor subtilis, nach der die paternitas in Gott nur sub una ratione ist, erklärt er: Wir erkennen die paternitas sub multis rationibus. Neben der relatio zählt er potentia und sapientia auf²⁸. Hier werden die durch die Aussagen der Offenbarung gegebenen rationes um Appropriationen vermehrt, die mit dem Problem nichts zu tun haben und nur einem beliebigen *modus intelligendi* entstammen. Dagegen wäre der scotische Einwand berechtigt, daß Begriffe, die auf seiten des Verstands bleiben, über den gemeinten Gegenstand nichts mehr besagen. Im allgemeinen freilich hält sich der Autor an sachlich fundierte Begriffe und betont dabei, daß die Unterscheidung und die Aufeinanderfolge der Begriffe dem menschlichen Denken zuzurechnen ist.

In der weiteren Auseinandersetzung wird deutlich, daß, von der gemeinsamen theologischen Überzeugung aus begreiflicherweise, die Meinungsverschiedenheit zwischen Duns Scotus und den Thomisten mehr im Ausdruck als in der Sache liegt. Obwohl Scotus auf der relatio als der unica realis besteht, ist ihm doch klar, daß die actio das esse voraussetzt. Er wehrt sich gegen den Terminus *suppositum* in dieser Bedeutung, soweit damit der Begriffsinhalt eines ens incommunicabile verbunden wird. Es kann ja der Ursprungsrelation nicht ein anderes personales Prinzip vorausgehen. Als geeigneten Ausdruck nennt er *essentia*: Die actio setzt die *essentia* voraus, die gewissermaßen die

²⁷ n. 10.²⁸ n. 2.

ratio formalis agendi ist²⁹. Daß die Relation das erste incommunicabile ist, gibt Sutton zu, ebenso daß kein suppositum sub ratione incommunicabili vorausgesetzt wird (vielmehr nur secundum nostrum modum intelligendi). So meint er, daß die Kontroverse nur in Worten besteht; und wie er glaubt, bestätigt Duns Scotus die These, die er bekämpft³⁰.

In einem neuen Aspekt zeigt sich Übereinstimmung und Unterscheidung der Kontrahenten. Wie Thomas von Aquin billigt Duns Scotus die Abstraktion der Relation von der Hypostase; es bleibt dann der Begriff eines incommunicabiliter subsistens. Auf die Frage: quo formaliter intelligitur esse incommunicabiliter existens, antwortet er: Aus dem Begriff der unmittelbaren Relation und dem Begriff der absoluten Form kann ein indifferenter Begriff abstrahiert werden, der weder relativ noch absolut ist, dem aber keine indifferente Form in re entspricht³¹. Wir finden hier den univoken Begriff, der uns aus der Diskussion Suttons in seinen *qq. ord.* 32–33 bekannt ist³². Da die Abstraktion der Relation nur eine begriffliche Unterscheidung ergibt, weshalb der genannte indifferente Begriff keinen Gegenstand extra animam bezeichnet, sind die Einwände gegen den univoken Begriff an dieser Stelle kaum begründet (wohl aber gegen die allgemeine Erläuterung hierzu)³³. Sutton sieht bei diesem Text sogleich den alten Streitpunkt und wendet sich der Ablehnung des univoken Begriffs zu³⁴.

Das Verhältnis von Relation und Wesen wird noch in einem anderen Aspekt betrachtet. Wie Duns Scotus behauptet, ist das constitutivum der ersten Person zugleich mit der zweiten Person und doch auch früher. Dementsprechend nimmt er zwei verschiedene ordines an, die sich gegenseitig nicht einschließen, den *ordo naturae* und den *ordo originis*³⁵.

²⁹ DUNS 192b, 193b n. 30–31; cf. M. J. GRAJEWSKI, *The formal distinction* 193–194; *Ordinatio* 1 d. 2 p. 2 q. 1–4 n. 390: Der Vater besitzt zwei entitates; eine ist communicabilis, die andere incommunicabilis.

³⁰ n. 12.

³¹ DUNS 190b–191a n. 29. Cf. F. WETTER *l. c.* 340 (Ähnliches Problem in der *Reportatio maior*).

³² Cf. *q. ord.* 32 resp. (878, 242–879, 263), *q. ord.* 33 (916, 220–917, 222).

³³ DUNS *ibid.* 191a: sicut quando video a remotis, prius apprehendo quod est corpus quam animal, et animal quam hoc animal; et istum conceptum indifferenter formae incommunicabilis forte intellexit ille qui concepit suppositum in divinis . . . – Cf. *q. ord.* 32 ad 14 (887, 480–486); arg. 14 (873, 110–112): Ergo ens in illo priori intelligitur sub una ratione, quae non est ratio alicuius praedicamenti, sed communis ad omnia.

³⁴ n. 11.

³⁵ DUNS 150b n. 3; 169b–170a n. 13; F. WETTER *l. c.* 374.

Das Verhältnis beider, als formal distinkt charakterisierten, Ordnungen wird, um einen knappen Beispielsatz zu nennen, so dargestellt: . . . quod necessario dat esse perfecte alteri, ex hoc necessario est prius origine illo, et simul natura cum eo, ita quod non potest esse sine eo³⁶. Die Ordnung der Natur folgt also logisch der Hervorbringung und steht offenbar auf der gleichen Stufe mit den *relationes communes* (ist von ihnen aber formal zu unterscheiden). Sutton widerspricht dem Franziskaner. Das Wort: *Relativa sunt simul natura*, gilt nach seiner Deutung nur für den *ordo originis*, von dem der Begriff der Priorität als Ausdruck der Unvollkommenheit fernzuhalten ist. Eine Zweiheit der *ordines* lehnt er ab³⁷. Wir verstehen, warum: Ohne d. f. von Relation und Wesen, von *prius* und *simul* ist die Unterscheidung gegenstandslos. Doch kennt auch unser Autor ein dynamisches Prinzip gemäß seiner Erklärung der personalen Konstitution, die in der gleichen *Quaestio* dargestellt wird. Darum ergänzt er die Ablehnung der Priorität: *sed non (sunt) simul [scil. constitutivum personae primae et constitutivum personae secundae]*, in quantum constituunt personas subsistentes³⁸. Diese Deutung des Ursprungs der Personen verzichtet auf die Bezeichnung *prius* und sagt dafür: *una persona est ex altera*.

Im Rückblick auf die Diskussion von q. 4 können wir die Auffassung von Sutton und Duns Scotus so zum Vergleich bringen. Bei Sutton sehen wir die (nur begriffliche) Reihenfolge: *Suppositum*, *generatio*, *relatio*. Nach Duns Scotus besteht zwischen *generatio* und *relatio* auch eine begriffliche Verschiedenheit, die als solche ohne systematische Bedeutung bleibt; es geht voraus die d. f. von Wesen und Relation (nach dem Grundsatz: *agere sequitur esse*); es folgt dem *ordo originis* (wieder mit d. f.) der *ordo naturae*. Kurz gesagt, entspricht der thomistischen d. rat. von *Suppositum* und Relation die scotische d. f. von Relation und Wesen.

Contra Quodl. q. 5

Q. 5 mit der Frage nach der Unendlichkeit der trinitarischen Relationen wurde schon anlässlich ähnlicher Ausführungen in Suttons

³⁶ *Ibid.* 170a n. 14.

³⁷ n. 3. Cf. (zum Begriff der *relationes communes*) die folgende Ausführung zu *Contra Quodl.* q. 6, Anm. 55 ff.

³⁸ *Ibid.*

Quodl. 3 q. 1 und bei Wilhelm von Nottingham erwähnt³⁹. Duns Scotus, der bekanntlich erst im *Quodl.* ausführlich über das Problem spricht, bestreitet die Unendlichkeit der Relationen, weil es keine Mehrzahl von realdistinkten und formell unendlichen Entitäten geben kann⁴⁰. Die Begründung folgt aus der Definition: cuius quantitatem accipientibus semper aliquid restat accipere⁴¹. Als theologische Autorität nennt er Anselm: Schlechthin vollkommen ist, quod melius est ipsum quam non-ipsam⁴². Zum rechten Verständnis ist anzumerken, daß für Duns Scotus die infinitas intensiva ein modus intrinsecus des göttlichen Seins ist, welcher der entitas innerlicher ist als jede proprietas oder passio. Der modus intrinsecus wird als das infinitum praecisissime acceptum bezeichnet⁴³. Diese Bestimmung kommt aber nicht nur dem göttlichen Wesen an sich zu, sondern jeder perfectio simplex (so ist also entitas zu verstehen) als ihr gradus perfectionis, wie nach der *Lectura* und *Ordinatio* zu ergänzen ist⁴⁴.

Sutton wendet gegen die These ein: Weder die Ursprungsrelationen noch die essentia noch die essentialia sind ihrem significatum intrinsecum nach formaliter infinita. Die Unendlichkeit ist nach seiner Deutung ein Attribut, das außerhalb der ratio dieser Bezeichnungen liegt. Dabei geht er von der einfachen Bedeutung des Begriffs aus. Infinitum gehört nicht zu dem, was diese Begriffe bezeichnen; auch die essentia ist dem Begriffsinhalt nach nicht unendlich. Ihr wie den Relationen kommt die Unendlichkeit nur zu, weil sie mit der potentia illimitata, der sapientia infinita und der bonitas immensa identisch ist⁴⁵. Vermutlich will Sutton damit auf die scotische Analyse des Seinsbegriffs eingehen: Wenn man vom Sein die proprietates und passionibus abstrahiert, so bleibt nur noch *ens* in seiner Wortbedeutung, die durch die Beifügung *infinitum* näher bestimmt wird. Konkretisiert wird dieses Verhältnis durch die Prädikation der verschiedenen an sich unendlich gedachten Vollkommenheiten. Der Begriff der Unendlichkeit wäre allerdings mittels der Einsicht, daß Gott *ens a se* ist, leichter zu gewinnen. Offenbar

³⁹ Cf. § 2 Anm. 8, 10–14; § 3 Anm. 46, 47, 53–55.

⁴⁰ DUNS 210b n. 7; F. WETTER *l. c.* 349.

⁴¹ DUNS 198b n. 2; ARISTOTELES *Phys.* 3 t. 63 (c. 6, 207a 7–8).

⁴² DUNS 198a n. 1; 216a n. 13.

⁴³ 200a–b n. 4. Cf. T. BARTH, *Being, univocity and analogy* 224: Finiteness and infiniteness are the first determinations of being and are more intimately related to it than other differences. – Nach *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 3 n. 113.

⁴⁴ Cf. SUTTON q. 5 n. 1 not. 2.

⁴⁵ n. 1.

geht es Sutton aber nur darum, entgegen dem Gedanken des *modus intrinsecus* die Synthese der Begriffe *ens* und *infinitum* nachzuweisen. In ähnlicher Weise geht der *Liber propugnatorius* vor, nach dessen Erklärung *essentia* durch die Zusammensetzung mit *divina* auch die Bedeutung der Unendlichkeit erhält⁴⁶.

Als theologischen Beleg für seine Trennung der Begriffe nennt Sutton die schon früher geäußerte Einsicht, daß Gott vollkommener ist, als irgendein Name es ausdrücken kann, weshalb mit einer Mehrzahl an *nomina* mehr an Vollkommenheit bezeichnet wird⁴⁷. Hier sehen wir wieder, daß nur der unmittelbare Inhalt eines jeden Begriffs gemeint ist. In q. 1 wurde der gleiche Satz in anderer Bedeutung angewandt. *Essentia* galt dort als Bezeichnung der göttlichen Vollkommenheit im allgemeinen, also in sachlicher, nicht nur logischer Bedeutung des Wortes. Abgesehen von dieser Differenz ist der Hinweis auf die Unzulänglichkeit der *nomina* berechtigt. Wir können auf Gott den Begriff *essentia* übertragen und finden in der Analyse dieses Begriffs nicht die Bedeutung der *infinitas*. Mit Rücksicht auf die Wirklichkeit des Gegenstandes ist die Differenz aber nur als begrifflich zu charakterisieren. Dies erweist Sutton im nächsten Abschnitt gemäß seiner These für das Wesen wie für die Proprietäten, unter Berufung auf das *Symbolum Quicumque*: *Pater immensus . . . non tamen tres immensi*⁴⁸.

Das Hauptproblem der Frage wird deutlich gemacht durch die Beziehung der anselmischen Formel auf die einzelnen Personen. Man kann nicht behaupten, der Vater sei vollkommener als der Sohn. Sutton hilft sich mit einer einfachen Unterscheidung, indem er das *Abstractum* meidet: *Pater est perfectus . . . , non tamen perfectio communicabilis*. So wird zwischen der Person und dem Wesen unterschieden. Es bleibt aber wegen der Teilhabe am Wesen auch die Eigenschaft der Unendlichkeit⁴⁹. Die Prädikation des *Abstractum* führt zu einem neuen Gesichtspunkt. Bekanntlich können die Relationen einer Person, z. B. *paternitas* und *spiratio*, nicht in *abstracto* identifiziert werden. Duns Scotus sagt dazu: weil ihnen die *infinitas* als Vermittlung fehlt, anders als etwa bei einer Relation und einem Attribut. Weil der *sapientia* die *infinitas* eigen ist, ist hier der Satz möglich: *Sapientia est paternitas*,

⁴⁶ Cf. § 2 Anm. 34.

⁴⁷ n. 1; cf. q. 1 n. 6 not. 12.

⁴⁸ n. 2.

⁴⁹ n. 3.

wie Scotus meint⁵⁰. Sutton lehnt diese Erklärung ab: Nicht das Fehlen der Unendlichkeit hindert die Gleichsetzung der Relationen in abstracto, sondern daß es wirklich verschiedene Relationen sind. Dabei scheint unerwarteterweise eine nicht geringere Differenz postuliert zu sein als bei Scotus. Die Erklärung: Sie sind identisch mit dem Suppositum und insofern auch miteinander identisch, aber verschiedene Relationen und auf einen verschiedenen Terminus gerichtet, entspricht dem, was Scotus als d. f. versteht. Doch ist dazu auf die Erklärung bei Thomas von Aquin zu verweisen, die der scotischen Interpretation die Voraussetzung nimmt⁵¹. Die Identifizierung von Relation und Wesen, z. B.: Paternitas est deitas, erklärt Sutton wieder mit der identitas rei⁵².

Die Differenz zwischen Sutton und dem Doctor subtilis liegt in allen Punkten der Auseinandersetzung an der d. f. bzw. d. rat. Die Ablösung der infinitas von jedem anderen Begriff der Trinitätslehre kann Sutton als d. rat. ohne Bedenken vertreten, obgleich er damit auch nicht das Problem löst, das sich Duns Scotus stellt. Die Schwierigkeit, personale und Wesensaussagen miteinander zu identifizieren, gibt es aber nur, wenn man zwischen ihnen eine d. f. annimmt. Dann braucht man die infinitas, die begrenzte Prinzipien in sich schließt, als Stütze des Urteils. Die Erklärung, welche Sutton anwendet, um der anselmischen Definition der Vollkommenheit gerecht zu werden, wirkt gezwungen. Man könnte gegen *perfectus simpliciter* den gleichen Einwand erheben wie gegen die Aussage von *perfectio simpliciter*. Die Unterscheidung Suttons bestätigt eigentlich das Argument des Doctor subtilis, unbeabsichtigt schon durch die Beifügung (*perfectio*) *communicabilis*. Der Widerspruch gegen Scotus besteht im wesentlichen darin, daß die d. f. durch die d. rat. ersetzt und diese verallgemeinert wird.

Das Ergebnis ist mit dem, was wir zu der Quästio Wilhelms von Nottingham mitgeteilt haben, zu vergleichen. Dort wird die Endlichkeit der Proprietäten von Sutton akzeptiert, aber die d. f. abgelehnt⁵³. Man kann, um die Abfassung unserer Schrift durch Sutton zu retten, die verschiedenen Äußerungen so deuten: Sutton hat in der Erklärung, auf die Nottingham Bezug nimmt, die Unendlichkeit als Wesensattribut erkannt und, wegen des Gegensatzes der Relationen und der damit verbundenen Distinktionen, die Proprietäten als endlich be-

⁵⁰ DUNS 220a n. 17. Cf. F. WETTER *l. c.* 349–350.

⁵¹ n. 4; cf. § 3 Anm. 15–16. Cf. *Schluß* Anm. 8.

⁵² n. 4.

⁵³ Cf. § 2 Anm. 11, § 3 Anm. 54.

zeichnet. Beim Studium des scotischen *Quodlibet* fand er den Zusammenhang des Problems mit dem Begriff der d. f. und sah, daß mit der d. rat. das Problem nicht eigentlich gelöst, aber umgangen werden kann. Offenbar empfand er dieses Spiel mit den Begriffen als Fortschritt.

Contra Quodl. q. 6.

In q. 6 seines *Quodl.* nimmt Duns Scotus die von Bonaventura vertretene These⁵⁴ wieder auf, nach der die Gleichheit der göttlichen Personen eine reale Relation ist: Die relationes communes, welche die relationes originis begleiten, wurzeln wie diese im göttlichen Wesen, aber auf andere Weise: Die relationes originis gründen in der essentia ut fecunda, die relationes communes in der essentia ut infinita formaliter⁵⁵.

Sutton stellt an den Anfang seiner Erwiderung die Bestimmung des Begriffs der relatio rationis, die Thomas von Aquin in *Sent.* 1 d. 26 mitteilt. In der Anwendung auf das Thema folgert er: Die Gleichheit ist eine relatio rationis. Weil die magnitudo numerisch eine ist, darum besteht keine Verschiedenheit zwischen den extrema, die der magnitudo nach einander gleich sind. Außerdem sind die extrema, nämlich die göttlichen Personen, relativa. Relativa beziehen sich aber nur durch sich selbst aufeinander, nicht durch eine andere Relation als medium⁵⁶. Die These des Duns Scotus widerlegt er, indem er darauf hinweist, daß die Realität des Fundaments und die reale Verschiedenheit der extrema noch nicht ausreicht, um die Realität der Beziehung zu begründen. Es muß vielmehr das Fundament selbst in den extrema verschieden sein. Das Fundament ist aber, wie gesagt, die numerisch eine magnitudo⁵⁷. Weiter greift Sutton die Grundlage des scotischen Gedankengangs an: Die Ursprungsrelationen sind keineswegs unmittelbar im Wesen begründet, sondern in den actiones. Deshalb ist ihr Fundament verschieden und folglich sind es reale Relationen. Die Gleichheit aber, sofern sie eine reale Relation ist, erfordert als Fundament eine quantitas, welche der Art nach eine, doch der Zahl nach verschieden ist⁵⁸.

⁵⁴ F. WETTER *l. c.* 431–432.

⁵⁵ DUNS 270a n. 24; F. WETTER *l. c.* 427.

⁵⁶ n. 1–2.

⁵⁷ n. 3; DUNS 239a n. 1. Cf. J. P. BECKMANN, *Die Relationen der Identität und Gleichheit nach Johannes Duns Scotus* 167.

⁵⁸ n. 4.

Scotus sucht mit mehreren Argumenten die Realität der Gleichheitsbeziehung zu beweisen. In einem Schluß von der kreatürlichen Ordnung aus folgert er: Wo zwei magnitudines sind, die einander nicht übertreffen, da ist die quantitas auf die species gegründet. Eine derartige Gleichheit ist aber geringer als die vollkommene Gleichheit in Gott. Diese muß dann erst recht eine reale Beziehung sein. Sutton antwortet: Die vollkommenere Einheit der Zahl nach hebt die Verschiedenheit der Fundamente und damit die Realität der Relation auf⁵⁹. Der Vollkommenheit eines Begriffs entspricht nicht ohne weiteres Realität.

Da Formen derselben Art nach aristotelischer Auffassung nur durch die Materie unterschieden werden, meint Duns Scotus für das Fundament der Gleichheit einen der Materie ähnlichen Begriff beiziehen zu sollen. Und zwar erklärt er, daß jede Form zu ihrer Vervielfältigung die Mehrzahl eines anderen Prinzips, das die Form aufnimmt, voraussetzt. Diese Mehrzahl sieht er hier in den Ursprungsrelationen gegeben⁶⁰. Sutton erwidert: In Gott gibt es keine Begrenzung, also auch kein contrahens. Da die aequalitas in den Personen nicht vervielfältigt wird, besteht auch nur eine relatio rationis. Der Hinweis auf q. 2, wo in ähnlicher Weise von einem quasi-materiellen Prinzip gesprochen wird, erspart Sutton eine breitere Darstellung⁶¹.

Der Doctor subtilis weigert sich, die Relation der Gleichheit als eine Beziehung des Wesens zu sich selbst gelten zu lassen, eben weil er die Gleichheitsbeziehung als real versteht. Wie er erklärt, setzt die aequalitas die relationes originis voraus und schließt das Wesen fundamentaliter ein⁶². Sutton formuliert dagegen den Satz: Secundum aequalitatem essentia Filii refertur ad essentiam Patris. Den Zusammenhang mit Wesen und Relationen stellt er in ähnlicher Weise dar wie der Franziskaner: Die Gleichheit schließt in ihrem Begriff die Relationen und die Einheit des Wesens ein, und zwar so, daß diese beiden Begriffe die aequalitas begleiten, aber nur materialiter, nicht formaliter⁶³. Die Differenz beruht demnach auf dem unterschiedlichen Gesichtspunkt. Bei Sutton liegt der Akzent auf der Wesenseinheit, bei Scotus auf den verschiedenen Personen. So kann Sutton distinguieren: Die Gleichheit be-

⁵⁹ n. 6; DUNS 270b–271a n. 26.

⁶⁰ n. 7; DUNS 271a n. 26.

⁶¹ Cf. n. 7 not. 15.

⁶² n. 10; DUNS 275b n. 30. Cf. F. WETTER *l. c.* 428.

⁶³ n. 10.

steht zwar *ex natura rei*; daraus folgt aber nicht, daß sie eine reale Beziehung ist⁶⁴.

Scotus ergänzt seine Ausführung noch durch den Begriff der *identitas*. Auch hier wendet er wieder den Schluß vom Geschaffenen auf das Ungeschaffene an, in einer für uns kaum akzeptablen Weise: Wenn es eine vollkommene Verschiedenheit gibt, muß es auch eine vollkommene Identität geben, die eine reale Beziehung ist. Nur bei den göttlichen Personen gibt es aber eine solche Identität: die Identität eines Suppositum mit sich selbst wäre nämlich keine reale Beziehung; die in den Geschöpfen gegebene Identität des einen mit dem anderen ist aber niemals eine vollkommene Einheit⁶⁵. Sutton braucht nicht im einzelnen auf das Argument eingehen. Da die erforderliche Unterscheidung im Fundament fehlt, ist auch die Identität keine reale Beziehung⁶⁶.

Der Begriff der d. f. wird in der Quästio nicht genannt. Wenn wir aber fragen, wie sich die Relation der Gleichheit von den trinitarischen Relationen und vom Wesen unterscheiden, so finden wir eine derartige Unterscheidung. Die Gleichheit ist nach dem scotischen Begriff jedenfalls von den personalen Relationen und vom Wesen formal verschieden. Nur so sind die erwähnten Distinktionen der Gleichheit vom Wesen und den Relationen zu verstehen; auf diese Weise kann auch eine reale Beziehung konzipiert werden⁶⁷. Entscheidend für diese Auffassung ist die Trennung im Fundament bzw. den *extrema*. Zum Verständnis des Problems erinnern wir uns an das „quasi-materielle“ Prinzip. Jeder der Ursprungsrelationen kommt das Wesen in seiner vollkommenen *magnitudo* zu. Da jede Person an der gleichen *magnitudo* teilhat, ist das Maß dieser Teilhabe ebenso Vergleichsmaß der Personen untereinander, also Grundlage der Gleichheitsbeziehung. Wenn schließlich die Ursprungsrelation durch eine d. f. von dem *principium* quo dieser Beziehung getrennt ist, kann tatsächlich diese Beziehung als real begriffen werden. Es ersetzt also die Verschiedenheit der *extrema* die von Sutton geforderte Verschiedenheit im Fundament. Diese Erklärung läßt sich verdeutlichen am Beispiel der Identität. Der Hervorbringung der zweiten Person und der Mitteilung des Wesens an sie folgt die Relation der *filiatio*. Erst unter der Voraussetzung der ent-

⁶⁴ n. 11; n. 13. Cf. § 4 Anm. 36 (zu q. 4).

⁶⁵ DUNS 278a n. 34.

⁶⁶ n. 14.

⁶⁷ J. P. BECKMANN *l. c.* 226–228, weist daraufhin, daß nach Duns Scotus Gleichheit und Identität *formalitates* sind.

gegengesetzten Relationen kann die Beziehung der Identität behauptet werden, weil beide Personen dasselbe Wesen besitzen. Die Identität jeder Person mit dem Wesen geht voraus; diese ist aber keine reale Beziehung⁶⁸. Eine solche gibt es nur zwischen den Personen, und, wie gesagt, soweit zwischen der Relation und dem einen Wesen eine d. f. angenommen wird.

Der wiederholte Schluß vom Unvollkommenen auf das Vollkommene, der auch in dieser Quästio angewandt wird, ist Ausdruck einer gelegentlich platonisch anmutenden Konzeption. Diese Gedanken setzen im Zusammenhang des scotischen Systems schon eine bestimmte Auffassung von Einheit und Verschiedenheit in der Trinität voraus. Die Forderung vollkommener Gleichheit ist nur möglich, wenn es ein vollkommenes Wesen gibt, auf das unsere Begriffe in adäquater Weise (also univok) übertragen werden und ex natura rei unterschieden sind.

Der Ausgangspunkt der Spekulation liegt nach Duns Scotus bei der Mehrzahl der Personen, bei den Thomisten in der Wesenseinheit. So steht der Franziskaner in einer Linie, die ihn nicht nur mit seinem Confrater Bonaventura, sondern auch mit Gilbert von Poitiers und den griechischen Vätern verbindet, nicht im Sinn literarischer Abhängigkeit, wohl aber in der Verwandtschaft der Ideen⁶⁹.

Contra Quodl. q. 8

Q. 7 und, wie vom Gegenstand her nicht anders zu erwarten, q. 15 liefern keinen Beitrag zu unserem Thema. Q. 8 wird zwar sehr kurz behandelt; dazu besteht der Beitrag Suttons fast nur aus Thomasziten. Doch finden wir in beiden Punkten der Auseinandersetzung Hinweise auf das Problem der *distinctio*. Wie schon früher zeigt Sutton seine Abneigung gegen die Anwendung des Begriffs *prius* auf die Trinität, hier mit Rücksicht auf die Ursächlichkeit der Schöpfung. Dabei betont er gegen Scotus: *Simul causant*, was die produzierenden Personen und was die produzierte Wirkung betrifft. Er gibt aber zu, daß die göttlichen Personen ihren Relationen gemäß die Kausalität besitzen, weshalb er mit Thomas von einem je eigenen *modus causandi*

⁶⁸ DUNS 278a n. 34. Cf. F. WETTER *l. c.* 430–431.

⁶⁹ Cf. Anm. 54; J. SCHNEIDER, *Die Lehre vom Dreieinigen Gott* 177, 200; L. HÖDL, *Von der Wirklichkeit und Wirksamkeit des dreieinen Gottes* 33–35, 52–53.

spricht⁷⁰. Wenn wir den Text des Franziskaners betrachten, sehen wir freilich, daß die Kontroverse nur in dem Terminus *prius* liegt. Die Formeln *auctoritas* – *subauctoritas*, *causare a se* – *ab alio*⁷¹, entsprechen völlig dem, was wir in den Thomasziten unseres Textes erfahren.

Im 3. Artikel wird die Frage gestellt, ob die Proprietät der zweiten göttlichen Person einen Bezug zur Schöpfung einschließt. Scotus wendet sich in seiner These gegen Heinrich von Gent, der dies behauptet⁷². Nach scotischer Auffassung ist die Beziehung der zweiten göttlichen Person zur Schöpfung nur ein *respectus rationis*; *Verbum* hat insofern die Nebenbedeutung einer vollkommenen Erkenntnis⁷³. Sutton nimmt wieder gegen den Doctor subtilis Stellung und sucht mit Thomas und Augustinus nachzuweisen, daß *Verbum* neben dem *expressivum Patris* noch ein *expressivum et operativum* mit Rücksicht auf die Schöpfung meint⁷⁴. Das ist zwar richtig. Weil aber diese *ratio* nur eine begriffliche Beziehung zur Schöpfung beinhaltet, liegt auch hier die Differenz zu Duns Scotus weniger in der Sache als in der subjektiven Bewertung begründet. Während nach der Distinktionslehre des Franziskaners eine bloße d. rat. keine besondere Bedeutung hat, kommt ihr nach der thomistischen Auffassung, die außer den personalen Proprietäten nur solche begriffliche Unterscheidungen kennt, ein größeres Gewicht zu.

Schluß

Im Mittelpunkt der besprochenen Ausführungen Suttons steht der Terminus *ratio*. Rationes werden am Gegenstand erkannt, auf den Gegenstand bezogen, nach rationes wird unterschieden. Als Ausgangspunkt darf die Gleichsetzung mit *conceptus* und die entsprechende systematische Einordnung gemäß *Peri hermeneias* genommen werden, die in der Schrift *Contra Robertum Cowton* vorgestellt wird¹. Die *ratio* liegt im Intellekt, ist vom Gegenstand verschieden und kann auch in einem gewissen Gegensatz dazu stehen, so bei der Unterscheidung, die

⁷⁰ n. 2.

⁷¹ DUNS 361a–b n. 19.

⁷² HENRICUS GAND. *Summa* a. 59 q. 5 resp. (II 148C–149H), ad 1–2 (149L–150R). Cf. F. WETTER *l. c.* 403.

⁷³ n. 3; DUNS 363b n. 22. F. WETTER *ibid.* 405–406.

⁷⁴ n. 3; THOMAS S. *th.* I q. 34 a. 3 resp.

¹ § 3 Anm. 75.

nur im Begriff (und äquivok in der ratio als Erkenntnisvermögen) besteht. Die Verschiedenheit von *ratio* und *res* ist allgemein; z. B. sind genus und differentia Teile des Begriffs, aber nicht des Dings². Diese Unterscheidung wird besonders bei Aussagen über das göttliche Wesen betont. Dabei erinnern wir uns an das Prinzip der Analogie, nach dem unsere Begriffe auf Gott übertragen werden. Die Analogie der Aussagen bringt nach thomistischem Verständnis echte Einsicht, erfordert jedoch die Entfernung kreatürlicher Unvollkommenheit vom Begriffsinhalt. Dies hat zur Folge, daß die von Gott ausgesagten rationes keine Metaphern sind, daß bei ihnen aber nicht die unseren Begriffen anhaftende Verschiedenheit gilt³. Die *distinctio rationis* und die Analogie sind Grund dafür, daß Sutton rationes propriae und rationes formales⁴ neben andere rationes, die nur in Identitätssätzen ausgesagt werden⁵, und neben nur logische Begriffe⁶ stellt. Wir wissen aber auch, daß anläßlich der Unterscheidung der Relationen der paternitas und der spiratio activa der thomistische Begriff der d. rat. sich der *distinctio formalis* nähert⁷. Bekanntlich hat Sutton in einer früheren Epoche seiner wissenschaftlichen Tätigkeit die spiratio activa als eine die Personen unterscheidende Relation bezeichnet⁸. Dies vorausgesetzt, wäre sicher eine Formaldistinktion der Relationen anzunehmen. Wenn diese Relationen eine je eigene Bedeutung für die Unterscheidung der Personen haben, so wird man nicht umhin können, diese Relationen als verschieden ex natura rei zu bezeichnen; als Relationen einer Person sind sie zugleich real-identisch. Doch ist nicht zu übersehen, daß das Problem Sutton zur Zeit der q. ord. 9 überhaupt noch nicht bewußt war. Bei der Auseinandersetzung mit Duns Scotus konnte er nicht zu einer Anregung durch dessen neue Ideen kommen, weil für ihn der Begriff einer zwischen d. real und d. rat. liegenden *distinctio* ausgeschlossen war.

² § 3 Anm. 19, 50, 79; cf. Anm. 5 (Duns Scotus).

³ § 3 Anm. 35, 42–43, 55, 65, 73, § 4 Anm. 14; q. 1 n. 16. Cf. F. WETTER *l. c.* 250, meint, daß Sutton in *Quodl.* 4 q. 2 den Ausdrücken per modum naturae und per modum voluntatis eine nur metaphorische Bedeutung zuerkenne. Diese Unterstellung verkennt das Prinzip der Analogie. Cf. (zu *Quodl.* 4) § 3 Anm. 62–68; zum Problem der Analogie THOMAS VON SUTTON, *Quaestiones ordinariae* Einleitung 258^f.

⁴ Cf. q. 4 n. 1–2, n. 7.

⁵ Cf. § 4 Anm. 28; q. 4 n. 2.

⁶ Cf. q. 5 n. 1.

⁷ Cf. § 4 Anm. 49–51; q. 5 n. 4.

⁸ *Q. ord.* 9 resp. (279, 306–280, 322); cf. *qq. ord. l. c.* 49*; F. WETTER *l. c.* 214.

Der Gegensatz zu Duns Scotus ist ohne weiteres zu erkennen. Das Verlangen nach präziser Erkenntnis, verbunden mit der Neigung zu logischer Abstraktion, führt zur univoken Prädikation und zur *distinctio formalis*⁹. Dabei zeigt sich, daß die Lehrdifferenz von den Thomisten manchmal mehr in den Begriffen als im theologischen Standpunkt liegt¹⁰. Bemerkenswert ist, daß wir im System des Franziskaners auch die *distinctio rationis* finden, ähnlich wie die *distinctio formalis* der Sache nach den Thomisten nicht fremd ist. *Generatio* und *relatio* sind in der ersten göttlichen Person nicht nur real-, sondern auch formal-identisch, können aber begrifflich voneinander getrennt werden¹¹. Aus dem Begriff der Relation und der absoluten Form abstrahiert Duns Scotus einen indifferenten Begriff, der keine reale Entsprechung hat¹². In diesen beiden Fällen liegen Distinktionen vor, die nach der Formulierung Sutttons *subiective in ratione* und *obiective in re* sind¹³.

Da unsere Notizen zur d. f. einen zentralen Punkt der Trinitätslehre in dem i. a. weniger beachteten scotischen *Quodlibet* betreffen, drängt sich die schon oft gestellte Frage nach der Charakterisierung der theologischen Einstellung im Vergleich zur thomistischen Lehre von neuem auf. Einen Hinweis dieser Art haben wir schon bei der Erörterung des Begriffs der Gleichheit der göttlichen Personen gegeben¹⁴. Die stärkere Hervorhebung der Verschiedenheit der Personen, sodaß hier der Ausgangspunkt der Spekulation zu suchen ist, nicht bei der Wesenseinheit, verbindet Duns Scotus mit der älteren Franziskanerschule und stellt ihn in Gegensatz zu Thomas von Aquin. Es liegt auf der Hand, daß die Idee der Formaldistinktion diesem Aspekt förderlich ist. Ein weiterer Akzent dieser Betrachtungsweise, der die Franziskaner in die Nähe der griechischen Theologen rückt, ist die Betonung der Ursprungspriorität des Vaters¹⁵. In diesem Zusammenhang zeigt aber *Quodl.* q. 4 ein anderes Bild: Während in den Sentenzenkommentaren die Ursprungslosigkeit am Beginn des trinitarischen Prozesses steht¹⁶, wird hier die personale Konstitution der ersten göttlichen Person aus-

⁹ § 3 Anm. 9–11; F. WETTER *l. c.* 62f., 469f.

¹⁰ § 4 Anm. 29–31; q. 4 n. 11–12. § 4 Anm. 49–51; q. 5 n. 3–4. § 4 Anm. 71–74; q. 8 n. 2–3.

¹¹ DUNS q. 4 n. 28 (190ab); F. WETTER *l. c.* 391–393; cf. § 4 Anm. 20; q. 4 n. 2.

¹² § 4 Anm. 31; q. 4 n. 11.

¹³ Cf. § 3 Anm. 38, Anm. 48.

¹⁴ § 4 Anm. 54; Anm. 62–64; Anm. 69.

¹⁵ Cf. F. WETTER *l. c.* 466.

¹⁶ F. WETTER *l. c.* 463; M. SCHMAUS, *Der Liber propugnatorius* 659.

schließlich der Relation zugeschrieben. Was Duns Scotus dazu erklärt: *supponit quoddam dictum commune, scilicet quod persona divina constituitur per relationem . . . non enim oportet omnia in dubium revocare . . .*¹⁷, darf man als Zustimmung nehmen. Tatsache ist freilich, daß auch in den anderen Schriften des Franziskaners eine gewisse Reserve gegenüber der Theorie der absoluten Konstitution (abgesehen von der *Lectura Oxoniensis*) zu beobachten ist¹⁸. Thomas von Aquin und seine Schüler halten dagegen an der absoluten Konstitution der ersten göttlichen Person fest, allerdings in einer Deutung, die für Duns Scotus bei seiner Distinktionslehre unannehmbar ist¹⁹. Die Formel *prius origine, simul natura*²⁰, die uns bekannt ist, besagt in diesem Zusammenhang den Gegensatz der Personen und die der Relation logisch folgende Gleichheit, durchaus im franziskanischen Sinn, meint aber *prius* ausschließlich im Sinn der Relation der paternitas.

Weder die begriffliche noch die Formaldistinktion ermöglichen ein lückenloses System der Trinitätslehre. Dies erweist sich an der Kritik des scotischen Quodlibet in unserer Schrift. Thomas von Sutton, dessen Autorschaft wir trotz einiger Bedenken²¹ kaum bestreiten können, bewährt sich hier wie in seinen früheren Schriften als entschiedener Verteidiger der thomistischen Lehre.

¹⁷ DUNS q. 4 n. 2 (149); F. WETTER *l. c.* 387; cf. § 4 Anm. 20–22.

¹⁸ Cf. F. WETTER *l. c.* 353–388.

¹⁹ § 4 Anm. 23–25; cf. F. WETTER *l. c.* 386.

²⁰ § 4 Anm. 35–36; cf. F. WETTER *ibid.*; M. SCHMAUS *ibid.*

²¹ § 2 Anm. 23–24, Anm. 47–49.

CONTRA QUODLIBET IOHANNIS DUNS SCOTI

QUAESTIO 1

[Cod. Magd. 99 f. 241 va] »Cunctae res difficiles«, *Eccles.* 1¹.

De quibus primo quaerebatur de Deo in *Quolibetis* fratris Iohannis Scoti, et est prima quaestio, utrum in divinis essentialia sunt immediatiora ipsi essentiae divinae quam notionalia.

1. Vide ibi dicta sua. Sed iam hic restat videre, quae sunt vera, quae falsa, ut falsitas caveatur et veritas teneatur. Sciendum est autem, quod illa quaestio potest dupliciter intelligi: Uno modo sic, quod immediatio vel mediatio respectu essentiae divinae sit respectu intellectus nostri diversimode considerantis Deum. Alio modo intelligunt aliqui, quod immediatio vel mediatio aliquorum respectu essentiae divinae sit ex parte Dei, et non solum ex parte intellectus nostri et ex parte nominum, quae attribuuntur Deo.

2. Primus intellectus ponendi immeditationem et mediationem verus est, quia intellectus noster habet plures conceptus de Deo, ad quos significandos imposuit plura nomina, quae attribuit Deo, quaedam immediatius et prius, quaedam mediatus et posterius². Et mediationem <ponere^a>, scilicet ex parte Dei, est omnino impossibilis, et est haeresis cavenda a quolibet christiano, quia cum omnia, quae attribuimus Deo, sint una res simplex in Deo, ista positio ponit multa distincta in Deo esse ex natura rei, non solum distinctas personas, sed e converso distincta absoluta. Ubi enim est immediatio et mediatio^b respectu alicuius primi, ibi est ordo, et <ubi^c> est ordo, ibi est distinctio ordinatorum et unum est prius alio. Et ista ponit in Deo realem distinctionem absolu-

a om.

b corr. ex immeditatio

c om.

¹ *Eccles.* 1, 8; DUNS *Praefatio* 3.

² Cf. SUTTON *Quodl.* 2 q. 2 (167, 88–89): Isto modo ponunt sancti et Commentator in XII *Metaph.* (AVERROES, *Metaph.* 12 *comm.* 39, in c. 7, 1072 b 26–30) distinctionem attributorum esse per intellectum nostrum . . . *Quodl.* 3 q. 1 (340, 29–32); *Quodl.* 4 q. 4 (530, 59–60).

torum, et per consequens tollit simplicitatem divinam, quia distincta absoluta non sunt unum simplex. Ponit ergo haeresim, quod Deus non est vere unus, sed compositus ex multis, quorum unum est prius et aliud posterius. Cum tamen in Deo nihil sit prius aut posterius, ut dicitur in *Symbolo* Athanasii³, nec possunt illa inconvenientia vitare dicendo, quod absoluta non sunt distincta ex parte Dei secundum rem, sed secundum rationem. Distinctio enim secundum rationem, quam facit intellectus, non attingit ad Deum ita, ut unum ex parte Dei distinguatur in multa, et sic ex parte Dei sint multa, quorum unum sit immediatius essentiae quam [f. 241 vb] aliud. Sic enim Deus esset divisibilis et numerabilis, quod nefas est dicere. Oportet ergo dicere, quod per distinctionem, quam facit ratio circa Deum, nulla distinctio resultat ex parte Dei et per consequens nec aliquis ordo immediationis vel mediationis. Et ita relinquitur, quod si ponatur ibi ordo immediationis et mediationis, quod hoc sit secundum distinctionem realem inter se et etiam notionalium ab essentialibus; et patet, quod ista positio est haeretica. Ponit autem ille magister immediationem et mediationem respectu essentiae divinae, et hoc ex parte Dei⁴, et ideo praedicta inconvenientia sequuntur ad suam positionem. Et ideo oportet respondere ad ea, quae dicit, secundum ordinem, quo procedit.

3. Quod igitur dicit *in principio*, quod in divinis oportet ponere aliquam entitatem realem primam et illa est essentia divina⁵, respondeo, quod in Deo est una entitas et illa est prima respectu creaturarum, sed non est aliqua prima entitas in Deo respectu aliorum, quae sunt in Deo, quia omnia, quae sunt in Deo, sunt primum ens⁶, quod non est essentia, sed sapientia et potentia et bonitas et huiusmodi, quorum nullum est prius alio nec posterius, nec mediatus vel immediatus. Si enim unum esset posterius alio, cum illud sit Deus, Deus esset posterior alio, et ita Deus non esset primum ens, et per consequens Deus non esset Deus. Unde falsa imaginatio est, quod essentia sit prima entitas, et quod essentialia sunt posteriora secundum immediationem et mediationem^d ad essentiam. Hoc est haeticum, quia secundum fidem nihil est ibi prius aut posterius.

d corr. ex immediationem

³ *Symbolum Quicumque* PG 28, 1583 A.

⁴ Cf. DUNS 5a n. 1.

⁵ DUNS 6a n. 3.

⁶ SUTTON *Quodl.* 4 q. 4 (531, 65-70).

4. Unde Augustinus, quem ille allegat, est contra ipsum in verbis, quae allegat, scilicet VII *De Trinitate* c. 9⁷: »Quod est sapientiae sapere, potentiae posse, aeternitati aeternum esse, iustitiae iustum esse, hoc est essentiae esse. Et quia in illa simplicitate non est aliud sapere quam esse, eadem ibi sapientia quae essentia.« Ecce expresse dicit sapientiam esse idem cum essentia. Idem autem non est prius et posterius se ipso; ergo essentia non est magis prima entitas quam sapientia. Tamen ad hoc probandum adducit auctoritatem. Quod etiam allegat Augustinum⁸: »Solum deum fortasse dici oportet essentiam. Est enim vere solus⁹, quia incommutabilis est.« Ibidem: quia »suum nomen famulo suo Moysi enuntiavit« Dominus, non facit pro eo ad hoc, quod essentia vel esse in Deo sit prius quam alia essentialia, sed solum facit ad hoc, quod hoc nomen *essentia* vel *esse* sit maxime proprium nomen Dei inter omnia nomina, quae dicuntur de Deo⁹. Et hoc verbo de nomine et non de re expresse dicit Damascenus c. 10, quem ille allegat¹⁰. Dicit enim sic: »Videtur quidem omnibus principalius [f. 242 ra] eorum, quae in^f Deo dicuntur nominibus, esse *Qui est*, quemadmodum ipse loquens oraculo Moysi in monte dicit: Dic filiis Israel: *Qui est* misit me etc.« Non igitur probatur, quod auctoritate aliqua est primitas essentiae respectu essentialium, sed principalitas huius nominis *Qui est* respectu aliorum nominum.

5. Unde male concludit ille¹¹, quod in divinis in comparatione ad essentiam tamquam ad entitatem simpliciter primam consideratur omnis ordo quorumcumque in divinis. Debet enim concludere principalitatem nominis, non entitatis essentiae respectu entitatis aliorum, quae sunt in Deo.

6. De obiectionibus autem, quae postea adducit de hoc nomine *essentia*¹², non concludit in sua significatione totam perfectionem divinam unitive et in speciali, quia perfectio divina est maior, quam possit significari aliquo nomine vel omnibus nominibus. Et ideo ipsa res, quae est essentia divina, includit in se totam perfectionem divinam unitive, quae perfectio diversimode significatur diversis nominibus es-

e solus vere *Ms. et add.* est f *sup. lin., in lin.* de *del.*

⁷ *Trin.* 7, 1, 2 (*PL* 42, 936); DUNS 6b n. 3.

⁸ *Ibid.* 7, 5, 10 (942); DUNS *ibid.*

⁹ THOMAS *Sent.* 1 d. 8 q. 1 *resp.*; *S. th.* I q. 13 a. 11 *resp.*

¹⁰ IOHANNES DAMASCENUS *De fide orth.* c. 9 n. 2 (48, 13-49, 16); DUNS *ibid.* 7a.

¹¹ DUNS *ibid.*

¹² DUNS 9a n. 4: . . . essentia includit totam perfectionem divinam.

sentialibus. Et sic intelligendum est illud Anselmi¹³: »Deus est, quo maius cogitari non potest«, scilicet de re, quae Deus est, non de nomine Dei, quod scilicet hoc nomen *Deus* significet in speciali tantam perfectionem, quod maius cogitari non potest, sed tantum in generali. Nec hoc nomen *Qui est* comprehendit in sua significatione totam perfectionem Dei in speciali. Nec hoc est contra Damascenum¹⁴, qui dicit, quod hoc nomen *Qui est* »comprehendit totum quasi quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum«. Sciendum enim, quod aliter apprehendit Deus in se totam perfectionem essendi et hoc nomen *Qui est*¹⁵, quia hoc nomen *Qui est* comprehendit totum in significando propter eius unitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia, vel si sint convertibilia cum eo, tamen aliqua supra ipsum addunt aliquid^g secundum rationem. Unde quodammodo informant et determinant ipsum. Quanto autem aliqua nomina sunt magis communia et minus determinantia, tanto plura comprehendunt sub sua communitate, et tanto magis proprie dicuntur de Deo, qui in se omnem perfectionem comprehendit unitive.

7. Si enim aliquod calidum non habeat totam perfectionem calorum, hoc ideo quia participatur ab alio, scilicet a susceptivo, non secundum perfectam rationem caloris. Sed si calor esset per se subsistens, non participatus ab aliquo contrahente, non posset ei aliquod deesse de virtute caloris. Unde si esset homo separatus a materia, per se subsistens, sicut Plato posuit¹⁶, haberet omnem perfectionem possibilem in humana natura; et similiter si^h esse separatum, non limitatum per aliquod esse susceptivum, consequens est, quod habeat omnem perfectionem, quae est in omnibus generibus entium, et hoc nomen vel *Qui est* [f. 242 rb] maxime proprium nomen Dei tamquam communissimum et indeterminatum, tamquam totum comprehendens perⁱ unitatem, quod per omnia nomina significatur magis specialiter et magis determinate, sicut esse divinum in se comprehendit unitive omnem perfectionem essendi possibilem esse cogitari¹⁷.

g *sup. lin.* h *animal add.* i *significationem add. corr. ex significationes (?) et add. per del.*

¹³ *Proslog.* 4 (I 104, 2); DUNS *ibid.*

¹⁴ IOHANNES DAMASCENUS *ibid.* (49, 16–17); *Ex.* 3, 14.

¹⁵ Cf. THOMAS *Sent.* 1 d. 8 q. 1 a. 3 *resp.*

¹⁶ *Phaedo* 74b–d; cf. ARISTOTELES *Metaph.* 1 t. 6 (c. 6, 987b4–10).

¹⁷ Cf. (*ad partem istam*) SUTTON q. ord. 27 ad 24 (770).

8. Tamen hoc nomen *Qui est* non significat speciales rationes omnium perfectionum, sed solum unam rationem generalem omnibus perfectionibus, quae per alia nomina significantur in speciali, scilicet per haec nomina *sapientia, bonitas, iustitia* et huiusmodi. Et similiter dicendum de hoc nomine *essentia*, quod est commune transcendens omnia genera in significando; unde non includit in sua significatione specialiter omnia essentialia, sed solum in communi. Nec suum significatum est prius in Deo quam perfectiones significatae per alia nomina essentialia, quia unum simplex est, quod significatur per omnia nomina absoluta. In uno autem simplici nullus ^(ordo^k) potest esse, nec secundum naturam nec secundum durationem^l, nec secundum mediationem neque immediationem. Verum est igitur, quod essentia divina est entitas includens omnem perfectionem unitive, sed non distinguitur a sapientia, bonitate, iustitia et huiusmodi, sed est unum omnino cum ipsis, sed nomina tantum distinguuntur¹⁸.

9. Quod secundo ostendit, quod »existentia in deo est prima entitas, non autem essentia¹⁹«, non valet illa ratio, quia licet in creaturis existentia sive esse sit prior quam essentia et maioris actualitatis²⁰, tamen in Deo esse et essentia sunt unum penitus²¹, et ideo non est^m esse prius quam essentia nec e converso, quia nullus ordo est ibi sicut nulla distinctio. Unde non est simile quantum ad hoc de Deo et de creatura.

10. Patet ergo, quod falsum est, quod ista quaestio supponit, scilicet aliquam immediationem esse ad essentiam. Ratio autem, per quam probat illam suppositionem, nihil valet. Concedo enim, quod »omnis perfectio simplex est simpliciter simplex²²«. Sed essentia divina, quae est simpliciter simplex, non est resolubilis in aliqua distincta, quia non est composita ex aliquibus, in qua possit resolvi; nec est minus simplex, licet distinguatur secundum rationem, quia non est minus unum vel minus simplex, quod est unum secundum rem et multiplex secundum

k om. l secundum add. m sup. lin.

¹⁸ Cf. THOMAS *Sent. 1 d. 2 q. 1 a. 3*; *S. th. I q. 13 a. 4 resp.*; SUTTON *Quodl. 3 q. 1* (341, 80–82).

¹⁹ DUNS *9b n. 4*.

²⁰ Cf. *Liber de causis IV 37* (54, 37–38).

²¹ THOMAS *S. th. I q. 3 a. 4 resp.*

²² DUNS *10a n. 4*.

rationem²³, quam quod est unum secundum rem et secundum rationem, quoniam hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod est multiplex ratione. Hoc enim est propter hoc, quod unitive continet omnes perfectiones, quae sunt in creaturis. Ideo ratio distinguit illam unam perfectionem in multa, quae multis rationibus intelligit distincta in creaturis, sed iudicat distinctionem non esse in Deo, sed in intellectu nostro; et manifestum omnibus. Iudicat enim, [f. 242 va] quod sapientia, bonitas, essentia et omnia huiusmodi sunt unum in Deo. Unde non sequitur, quod essentia sit prior quam alia essentialia, prout quaestio praesupponit, quae quidem suppositio impossibilis est et haeretica. Quod autem dicit postea de hoc termino *essentiale* et de hoc nomine *notionale*²⁴, concedendum est, et similiterⁿ, quod dicit de hoc termino *immediatius*²⁵. Et sic patet, quae sunt vera et quae falsa.

11. De secundo articulo, ubi tres conclusiones, quarum prima est illa: »Nullum notionale est immediatius essentiae divinae aliquo essentiali²⁶« dicendum, quod illa conclusio negativa est vera, quia in Deo <non^o> est quid immediatius essentiae quam aliud. Secunda conclusio autem, quae est illa: »Omni essentiali includente respectum ad extra immediatius est essentiae aliquod notionale²⁷«, non est ad propositum, quia nullum essentialia, quod est in Deo, includit respectum ad extra. Si nomina quaedam essentialia includunt respectum, et^p verum est de nominibus, quod^q quaedam dicuntur de Deo immediatius quam alia. Tertia conclusio, scilicet: »Omni notionali est quid essentialia immediatius essentiae²⁸«, simpliciter falsa est, quia omne essentialia et omne notionale est idem penitus quod essentia, et ideo non est ibi aliquis ordo immediationis vel mediationis eorum ad essentiam, nec secundum ordinem nec secundum naturam.

12. Et ad probationes suas respondeo, primo ad primum. Quando proponit: »Qualis ordo realiter est inter aliqua, si essent realiter

n et similiter *marg.*, in *lin.* simpliciter *del.*
q *corr.* ex qnd.

o *om.*

p *sup. lin.*

²³ Cf. *not.* 3. SUTTON *Contra Robertum Cowton I q. 18 ad 27 f. 65r*: . . . Et sic patet, quod rationes attributorum non sunt in Deo ut in subiecto formaliter distinctae, quia una res simplex in Deo correspondet omnibus.

²⁴ DUNS 13a-14a n. 5-6; 15a-b n. 7.

²⁵ DUNS 33b-34a n. 15.

²⁶ DUNS 34b-35a n. 16.

²⁷ *Ibid.* 35a.

²⁸ *Ibid.*

distincta, talis ordo per se est inter ea correspondens illi distinctioni, quam habent²⁹», dico, quod illa est simpliciter falsa. Et cum probat istam primo, sic accipiendo illam: »Ubi est distinctio^r rationis, ibi concludimus ordinem sic distinctorum ex hoc, quod illa, ubi sunt realiter distincta, habent realem ordinem³⁰», dico, quod qui sic concludunt, sophisticè concludunt, quia ubi est distinctio rationis tantum, ibi nulla distinctio est ex parte rei intellectae. Et ideo nullus est ordo et per consequens nec mediatio vel immediatio, sed ubi est distinctio realis, ibi est ordo inter distincta, et ideo in creaturis dicere est immediatius essentiae quam verbum³¹, et memoria est immediatior essentiae quam dicere. In Deo autem nullus esse ordo potest inter essentiam et memoriam, dicere et verbum, quia ibi omnia haec sunt penitus unum. Unum autem non habet ordinem ad se ipsum.

13. Per hoc patet ad aliam probationem, quia rationes illorum, scilicet essentiae, memoriae, dicere et verbi et similium non sunt distinctae in Deo, sed in intellectu nostro creato, et ideo in Deo non habent ordinem aliquem. Unde dicere non est [f. 242 vb] primum notionale, ita quod Verbum sit posterius. Et illa sufficiunt de secundo articulo, quia deceptus fuit ille magister in hoc, quod credit, quod distincta per solam rationem essent aliquo modo distincta in Deo³²; et hoc est falsum, ut dictum est.

14. De tertio articulo, ubi dicit, quod »falsum est, quod Pater non intelligit quaecumque distincta in se, ut est prior^s origine Verbo³³», dico, quod ipse dicit falsum. Falsum enim est, quod Pater sit prior origine Verbo. Ordo enim originis inter Patrem et Verbum est, quo Verbum ex Patre, non quo »Pater sit prior origine« quam Verbum³⁴, ita quod ordo originis est sine ordine prioritatis <et^t> posterioritatis; nec hoc est contra Augustinum. Augustinus enim dicit³⁵, quod Pater meminit, intelligit sibi^u, diligit sibi^u, et similiter Filius et Spiritus sanctus.

r realis *add.*

s in *add. et del.*

t *om.*

u se AUGUSTINUS, sibi DUNS

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.* 35b.

³¹ Cf. SUTTON *Quodl.* 1 q. 17 (117, 65–76).

³² Cf. DUNS 35a–b n. 16; cf. *not.* 30.

³³ DUNS 47b n. 20; cf. SUTTON *Quodl.* 2 q. 2 (167, 95–168, 101).

³⁴ DUNS *ibid.*; cf. THOMAS *Sent.* 1 d. 20 q. 1 a. 3 q. 1 *resp.*; *S. th.* I q. 42 a. 3 *resp.*; SUTTON q. ord. 32A (903, 221–222).

³⁵ *Trin.* 15, 7, 12 (1066).

Non dicit, quod Pater prius meminit sibi^u quam Filius vel Spiritus sanctus. Unde auctoritas Augustini nihil facit pro ipso.

15. Ad primam rationem principalem³⁶ dicendum, quod natura non »se habet immediatius ad suppositum« quam proprietas, nec e converso, quia nullus est ordo inter ea propter hoc, quod omnia sunt simplicia in Deo, licet in creaturis sint distincta et ordinem habentia. Et ideo non sequitur, quod »notionalia sunt immediatiora naturae quam essentialia³⁷«.

16. Ad aliam rationem in oppositum dico^v, quod falsum assumit, scilicet: »Immediatiora essentiae sunt illa, quae sunt perfectiones simpliciter, quam quae non sunt perfectiones simpliciter³⁸.« Omnia enim tam essentialia quam notionalia sunt tantum una perfectio, et ideo nullum eorum est prius alio, sed omnia sunt unum primum ens. Advertendum est autem, quod licet in creaturis non inveniatur ordo aliquorum, nisi unum eorum sit prius et aliud posterius, tamen in divinis personis est ordo sine prioritate et posterioritate³⁹, sicut in creaturis non est bonitas sine qualitate nec magnitudo sine quantitate, tamen Deus est sine qualitate bonus et sine quantitate magnus. Cuius causa est, quia nomina, quae dicuntur de Deo et creaturis, non attribuuntur Deo nisi removendo, quicquid imperfectionis significatur per illa nomina, prout dicuntur de creaturis. Posterioritas autem importat imperfectionem; et repugnat aeternitati, quod aliquis sit prius. Et ideo, cum omnia, quae attribuuntur Deo, sint aeterna, non potest aliquid esse prius altero in divinis, tamen inter personas divinas est ordo naturae secundum originem naturalem, qua una est ex alia, secundum Augustinum *Contra Maximinum*⁴⁰, non autem qua una sit prior alia etc.

QUAESTIO 2

[f. 242vb] Secundo quaeritur, utrum in Deo possunt esse plures productiones eiusdem rationis.

u se AUGUSTINUS, sibi DUNS

v dicit *Ms.*

³⁶ DUNS 56a n. 23.

³⁷ DUNS 5a n. 1; 56a n. 23.

³⁸ DUNS 5a n. 1; 56b n. 24.

³⁹ Cf. not. 34.

⁴⁰ *Contra Maximinum* 2, 14, 8 (PL 42, 775); cf. THOMAS S. th. I q. 42 a. 3 resp.

1. [f. 243ra] Vide ibi dicta contra Thomam. Sed omnia sunt sophistica et facilia^a ad respondendum, quae adducit contra rationes dicti Doctoris, quae necessariae sunt et convenientes ad probandum propositum.

2. Prima ratio¹ est maxime conveniens inter omnes rationes, quae possunt adduci ad illam conclusionem. Maior autem propositio non debet^b esse dubia alicui scienti philosophiam, sed manifestissima videtur^c; generaliter enim est vera, haec scilicet: »Forma eiusdem rationis non multiplicatur nisi per materiam«, et exprimit causam multiplicationis, ubi forma multiplicata est, et causam non-multiplicationis, ubi non multiplicatur; et illa est demonstrativa ratio et a priori. Unde formae materiales, propter quod recipiuntur in materia, multiplicantur in eadem specie propter materiam, sicut dicit Philosophus VII *Metaphysicae*², quod generans generat aliud propter materiam, non propter formam, quia est individualis. Sed materia dividitur et multiplicatur per quantitatem³; et ideo agens inducit formam eiusdem speciei in diversis materiis, et sic ipsa forma multiplicatur per materiam^d in generabilibus. In corpore autem caelesti, licet ponatur habere materiam, quae est alterius rationis, quia non est subiectum generans, quia tota forma accipit totam materiam suam⁴, ideo forma non multiplicatur in eadem specie. In angelis autem, quia sunt formae immateriales non receptibiles in materia, sed per se subsistentes, nullo modo possunt multiplicari in eadem specie, sed quaelibet^e de se individuatur ex hoc, quod non potest esse in aliqua materia vel subiecto⁵. Et hoc maxime est verum de Deo propter hoc, quod maxime elongatur a materia.

3. Sed quaerit ille⁶: Si forma immaterialis non multiplicatur, aut hoc est de se sine ratione^f essentiae suae, aut non. Ad hoc dico, quod Deus est non multiplicabilis, quia de se est non materialis⁷, non tamen

a facila Ms.

b dici *add. et del.*

c *incert.*

d *corr. ex naturam*

e qualibet Ms.

f *del. et repet.*

¹ THOMAS S. th. I q. 41 a. 6 *resp.*; DUNS 60 a n. 2.

² *Metaph.* 7 t. 28 (c. 8, 1034 a 4-8).

³ Cf. SUTTON q. ord. 27 *resp.* (750, 188-751, 211).

⁴ SUTTON *Quodl.* 1 q. 21 (150, 349-350); *Quodl.* 4 q. 17 (614, 151-152); cf. THOMAS in *Metaph.* 8 lect. 1 n. 1690 (in c. 1 t. 4, 1042 b 3-9).

⁵ AVICENNA *Metaph.* 5, 2 A (87 va); cf. SUTTON q. ord. 27 *resp.* (752, 252-753, 255).

⁶ DUNS 61 a n. 3.

⁷ THOMAS S. th. I q. 41 a. 6 *resp.*

ligitur hic. Unde licet non secundum rem sit multiplicabilis, est tamen multiplicabilis secundum opinionem absque contradictione conceptuum, secundum quod dicitur ad *Galatas* 3: »His qui non sunt dii, serviebatis. « *Glossa*: »Non sunt natura, sed opinione hominum¹¹.« Et similiter forma separata potest intelligi, licet non intelligitur haec, et sic intelligitur multiplicabilis secundum opinionem illorum, qui ponunt multas formas in una specie; non enim ratio formae specificae in angelis includit repugnantiam aliquam ad plurificationem realiter, sicut ratio hominis includit repugnantiam ad irrationale. Sed si intelligeretur forma specifica angeli individuata, tunc includeret repugnantiam ad multiplicari. Si autem intelligitur sub ratione specificae tantum, non est repugnantia intellectuum, si intelligitur, quamvis de se sit individuata, quia individuatio est extra intellectum naturae specificae.

5. Quod autem dicunt Sancti, videturⁿ declinare ad hoc, [f. 243va] quod sint multi angeli in una specie¹². Falsum est autem, quod adducit Damascenus in hac quaestione, quia ipse fatetur se nescire. Dicit enim in II libro 3 capitulo¹³, loquens de angelis: »Sive sint aequales secundum substantiam, sive differentes ad invicem, nescimus. Solus autem, qui fecit eos, novit, et qui omnia scit.« Quod autem dicit in *Elementario*¹⁴, quod »secundum unamquamque speciem angelorum sunt differentes hypostases«, potest intelligi de specie subalterna, quam ipse diffinit, dicens in III libro¹⁵: »Angelus est substantia intelligibilis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea«, quae diffinitio generalis est et non speciei specialissimae. Nec oportet, ut sint angeli unius speciei, ut magis diligant se invicem et gaudeant, quia cum eorum affectio respiciat commune bonum, non privatum, magis diligunt se invicem et gaudent mutuo, si differant specie, quod magis pertinet ad perfectionem universi, quam si in specie conveniant, quod pertinet ad bonum privatum unius speciei¹⁶.

6. Ex quo patet, quod si Damascenus intellexit, quod plures hypostases angelorum essent in una specie specialissima, propter istam

n videntur *Ms.*

¹¹ PETRUS LOMBARDUS *Collectanea in Ep. ad Gal.* 4, 8 (*PL* 192, 139D); cf. THOMAS S. th. I q. 13 a. 9 resp.

¹² DUNS 61b n. 3.

¹³ IOHANNES DAMASCENUS *De fide orth.* c. 17 n. 11 (72, 56–58).

¹⁴ *Institutio elementaris* c. 7 (*PG* 95, 107B); DUNS 61b n. 3.

¹⁵ *De fide orth.* c. 17 n. 2 (69, 11–12).

¹⁶ DUNS *ibid.*; cf. THOMAS S. th. q. 60 a. 5 ad 1, ad 5.

rationem, ut magis se diligant se invicem et gaudeant de se invicem, quam ipse allegat, non valet sua auctoritas, sicut nec ratio sua valet. Patet etiam, quod licet includit contradictionem, quod sint plures angeli in una specie specialissima, si tamen intelligitur species angeli secundum suam rationem absolutam, non intelligitur sub oppositis conceptibus, quia de intellectu naturae specificae neque est unitas numeralis neque pluralitas^o, sed solum illud, quod est de ratione ipsius.

7. Quod autem ille postea allegat de tribus *articulis* a Domino Stephano condemnatis, dicendum, quod per ignorantiam eos condemnavit, putans eos errorem esse, et tamen non sunt. Unde de illa condemnatione multum sunt turbati magistri Parisienses. Sed propter reverentiam illius episcopi distinguunt eas propositiones in duos sensus, quorum unus erroneus et condemnatus, et alius verus, quem ipsi tenent. Dicendum igitur, quod primus *articulus*¹⁷ potest intelligi uno modo sic, quod includit contradictionem, plures intelligentias esse eiusdem speciei; et sic est error, quod Deus non potest facere plures eiusdem speciei. Et sic intellexit ipse episcopus: Error est, quoniam Deus potest facere, quidquid non includit contradictionem. Alio modo intelligitur, [f. 243vb] quod plures intelligentias esse eiusdem speciei includit contradictionem; et sic verum est, quod Deus non potest facere contradictoria simul esse vera. Eodem modo dicendum est de secundo *articulo*¹⁸. Tertius *articulus*¹⁹ sine causa condemnatur, quia nullus umquam dixit, quod formae immateriales, cuiusmodi sunt intelligentiae, non recipiunt divisionem nisi secundum *materiam*^p, sed omnes hoc dicunt vere de formis materialibus, sive sint eductae de potentia materiae secundum suam substantiam, *sive*^q tantum secundum dispositiones materiae ad ipsas, sicut animae rationales²⁰. Unde ille *articulus* non debet movere. Patet igitur, quod nulla est instantia contra istam propositionem generalem: Forma eiusdem speciei non numeratur nisi per materiam. Unde male ponitur instantia de anima intellectiva, quia falsum accipit, quod ipsa »prius natura est terminus creationis, quam infunditur²¹«; simul enim natura creatur et infunditur. Non enim fit haec nisi per corpus, *sine*^r

o plurificitas *Ms.*

p naturam *Ms.*

q secundum *Ms.*

r in *Ms.*

¹⁷ DUNS 61 b n. 4; *Chartularium Universitatis Parisiensis* I 548 n. 81.

¹⁸ DUNS *ibid.*: Secundus, quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia; error. *Chartul.* 549 n. 96.

¹⁹ DUNS *ibid.*; *Chartul.* 554 n. 191.

²⁰ Cf. SUTTON *Quodl.* 1 q. 10 (71–75); THOMAS S. th. I q. 76 a. 6 *resp.*; cf. *not.* 31.

²¹ DUNS 62 b n. 5.

quo creari non potest²². Si enim animae rationales crearentur extra materiam corporalem, non haberent differentiam nisi formalem, et ita different secundum speciem, quod falsum est.

8. Hoc etiam patet ex hoc, quod anima intellectiva est eadem secundum substantiam cum sensitiva et vegetativa²³. Sensitiva autem et vegetativa necessario oriuntur in corpore et non extra corpus, cum sint actus quarundam partium corporis. Ergo anima intellectiva necessario habet ortum in corpore et non extra. Ex hoc redditur proportionata huic corpori. Unde non est prius natura haec quam unita corpori, nec prius terminus creationis quam unita corpori. Non autem est haec per aptitudinem essendi in hoc corpore, sed per actualem sui existentiam in corpore, quando creatur. Et rationes, quas ille ad hoc adducit ad probandum, concedo²⁴. Patet igitur, quod materialitas est prima ratio pluralitatis formarum in eadem specie et singularitatis et distinctionis.

9. Ista autem propositio, quam accipit ad probandum hoc, scilicet: »Quo primo aliquid est in actu extra animam, et est haec primo²⁵«, ista, inquam, est falsa, quia licet non competit ei sic esse, nisi sit haec, tamen non est ex ratione sua absoluta haec, sed forma immaterialis est haec ex⁸ hoc, quod non est nata esse in alia materia. Forma autem materialis est haec per hoc, quod inducitur in hac materia²⁶. Unde filiationis divina per consequens non est haec ex ratione filiationis, sed ex immaterialitate²⁷, qua nata est non esse in materia, quae est prima ratio essendi haec^t, [f. 244ra] et non solum ratio annexa, sed ratio causalis singularitatis²⁸.

10. Quod vero postea ille confirmat suam sectam per auctoritates²⁹, dico, quod auctoritates non sunt pro eo. Primo quod accipit de Avicenna³⁰, quod »materia non est causa formae«, dico, quod licet materia non sit causa formae, tamen materia disposita ad formam neces-

s *marg.* t et non *add. et del.*

²² Cf. THOMAS S. th. I q. 76 a. 2; SUTTON q. ord. 18 resp. (503, 235-508, 368).

²³ Cf. THOMAS S. th. I q. 76 a. 3; SUTTON q. ord. 19 (526-544).

²⁴ DUNS 63a-b n. 6.

²⁵ Ibid. 63b.

²⁶ Cf. SUTTON q. ord. 27 ad 11 (764).

²⁷ THOMAS S. th. I q. 41 a. 6 resp.; cf. DUNS 63b n. 6: ... filiationem divinam esse hanc, accipietur primo ex ratione filiationis talis, non ex immaterialitate ...

²⁸ THOMAS *ibid.*

²⁹ DUNS 64a n. 7.

³⁰ DUNS *ibid.*; AVICENNA 2, 4D (77vb).

sario requiritur ad esse formae tamquam contrahens formam et distinguens eam ab aliis formis eiusdem speciei³¹. Per illud autem quod sic, distinguens eam est primo haec et non ex se ipsa; oportet enim idem esse causam distinctionis sub specie et causam individuationis. Nec intentio Philosophi XII *Metaphysicae*³² est contra hoc; quamvis enim dicat ibi Philosophus, quod causae habent unitatem et distinctionem tam specificam quam numeralem proportionatam^u ipsis principiis, tamen ibi non ponit causam distinctionis numeralis neque principiorum neque principiatorum, sed causam illam posuit in VII³³ dicens, quod generans non generat aliud secundum numerum nisi propter materiam, sicut supra dictum est. Unde non frustra ponitur principium extrinsecum singularitatis formae, quia ipsa de se non est formaliter singularis, et ideo oportet ponere aliquid extrinsecum esse causam ipsius, non quidem formalem causam, sed subcontrahentem ipsam sub specie³⁴. Formalem autem causam singularitatis formae non est ponere, quia non habet formalem causam, sicut nec ipsa forma, quae individuat, habet causam formalem; formae autem non est forma^v³⁵. Et sic evacuata sunt ea, quae ille adducit^w contra primam rationem Doctoris.

11. De secunda ratione, quod primo dicis³⁶, quod »ubi non potest esse nisi unicus actus intelligendi, ibi non potest esse nisi unicum verbum sive unicum dicere«, dicis^x, quod »propositio gratia materiae veritatem in intellectu creato habet«, dicendum, quod veritatem habet in omni intellectu tam increato quam creato. Et quod dicit, quod »actus dicendi, quo producitur verbum, non est aliquis actus intelligendi«, dico, quod hoc falsum est et contra Augustinum XV *De Trinitate* capitulo 10³⁷, ubi vult, quod intus »in animo non est aliud visio et auditio, locutio sive dictio et cogitatio«. Et per consequens cogitatio et intellectio sunt unus actus, quia sicut dicit Augustinus ibi³⁸, »locutio-

u proportionatum *Ms.*

v formae *Ms.*

w *repet.*

x *marg.*

³¹ Cf. SUTTON *q. ord.* 27 *resp.* (750, 182–183), ad 9 (763, 549), ad 10 (763, 560); *cf. not.* 22.

³² DUNS *ibid.*; ARISTOTELES *Metaph.* 12 t. 27 (c. 5, 1071 a 27–29).

³³ Cf. *not.* 2.

³⁴ Cf. DUNS 64a n. 7: . . . quia semper oportet quod prima ratio formalis singularitatis signatae sit per aliquid per se intrinsecum singulari.

³⁵ Cf. THOMAS S. *th.* I q. 76 a. 1 *resp.*

³⁶ DUNS 67b n. 8; *cf.* THOMAS S. *th.* I q. 41 a. 6 *resp.*: Natura autem determinatur ad unum.

³⁷ *Trin.* 15, 10, 18 (PL 42, 1071).

³⁸ *Ibid.* 1070.

nes sunt cogitationes cordis». Unde dicendum, quod propositio est vera gratia formae; et gratia formae sequitur: Si intelligere non plurificatur, ergo nec dicere. Exemplum autem, quod ponit de sole³⁹, non^y est ad propositum, quia dicere non est actus transiens ad extra [f. 244rb] sicut illuminare⁴⁰. Nec oportet aliter probare consequentiam, nisi quia dicere et intelligere sunt unus actus. »Qui autem poneret Filium dicere in divinis⁴¹«, consequenter deberet ponere Filium habere aliud intelligere⁴², quam Pater habeat, et intelligere esset plurificatum in divinis, quamvis sit essenziale et similiter dicere esset essenziale. Unde dicta sua⁴³ sunt ibi falsa. Falsum est enim, quod »intelligere in intellectu creato est terminus formalis actus dicendi«. Dicere enim et intelligere unus actus sunt et utriusque terminus est verbum. Falsum est etiam, quod dicit ad adhibendum. Propositum oportet probare, quod »non est aliud et aliud dicere respectu eiusdem obiecti«. In divinis hoc enim satis est probatum per hoc, quod accipitur in ratione Doctoris, quod Deus omnia intelligit unico actu intelligendi; ille enim actus intelligendi est actus dicendi in patre⁴⁴. Igitur non est ibi nisi unicum dicere suum verbum alterum a se, neque Pater potest dicere aliud verbum.

12. De tertia ratione dicendum, quod illa propositio: »Natura determinatur ad unum⁴⁵«, bene concludit, quod non est nisi una persona procedens per generationem; Pater enim generat natura, ergo tantum uno modo generat. Ergo non potest esse nisi unus genitus Filius a Patre. Nec valet instantia, quam ponit de igne, qui producit plures ignes naturaliter⁴⁶, quia quod^z ignis producit plures ignes, hoc est propter pluralitatem materiae existentis, in quam agit. In divinis autem nullus in tantum desipit bonum, quod ponat materiam. Unde rudis est instantia. Ratio autem, quam adducit contra illam responsionem⁴⁷, non valet, quia Deus non habet in virtute sua activa^a, quod

y ponit *add. et del.*

z *sup. lin.*

a *actione Ms.*

³⁹ DUNS 68a n. 8: Exemplum, licet sol una luce sit luminosus, tamen potest habere plures actus illuminandi.

⁴⁰ Cf. THOMAS S. th. I q. 34 a. 1 ad 2; SUTTON Quodl. I q. 17 (120, 138–145); q. ord. 17 ad 6 (484).

⁴¹ DUNS 68a n. 9.

⁴² Cf. THOMAS S. th. I q. 34 a. 1 ad 3; SUTTON Quodl. I q. 17 (118, 105–108).

⁴³ DUNS 68b n. 9.

⁴⁴ THOMAS S. th. I q. 34 a. 1 ad 3.

⁴⁵ DUNS 71a n. 10; cf. not. 36.

⁴⁶ Ibid. 71a–b.

⁴⁷ Ibid. 71b.

producat plures fines per actum generandi vel plures amores per actum voluntatis, quia immaterialitas et perfectio divina non permittit talem pluralitatem, quia includit contradictionem; et ideo haec non pertinet ad diminutionem virtutis divinae. Ex hoc patet, quod ratio Doctoris est sufficiens ad probandum conclusionem, nec aliquid requiritur ad eius probationem. Verum est tamen, quod illa ratio innititur primae rationi⁴⁸, quae accipit rationem^b causalem, propter quam non sunt plures processiones eiusdem rationis.

13. De <quarta^c> ratione⁴⁹ dicendum, quod obiectio istius⁵⁰ non valet contra eam, quia non simile de deitate et de filiatione; modus enim habendi deitatem, quo est in Patre vel Spiritu [f. 244va] sancto, non pertinet ad perfectionem Filii; sed omnis modus habendi filiationem in divinis possibilis est de perfectione Filii, et ideo Filius habet deitatem non modo habendi, qui est in divinis, sicut habet filiationem totali modo, quia non potest aliter haberi in alio supposito divino. Ista sufficiunt ad declarationem quattuor rationum Doctoris contra impugnationem istius.

14. De rationibus, quas ille ponit, scilicet duas, prima est ratio Augustini⁵¹, quae bona est, licet non sit a priori, sicut rationes communis Doctoris, sed est a posteriori.

15. Secunda autem ratio⁵², quam accipit a Philosopho, est eadem cum prima ratione Doctoris communis⁵³, quam ille sophistice prius reprobavit et modo approbat et pro se adducit. Sed conatur manifestare, quod illa est^d alia ab illa, quia in prima ratione Doctoris accipitur materia, prout est principium distinctum contra formam, et primo Ethicorum⁵⁴. In ista autem ratione »dicitur materia, quicquid habet rationem contrahentis et determinantis quidditatem⁵⁵«, quae a Philo-

b *del. et repet.*

c *om.*

d *sup. lin.*

⁴⁸ Cf. not. 1.

⁴⁹ THOMAS S. th. I q. 41 a. 6 resp.

⁵⁰ DUNS 72 a n. 11: De quarta ratione Filius est perfectus Deus, et tamen non habet divinitatem omni modo habendi eam . . .

⁵¹ DUNS 87 a-b n. 16; AUGUSTINUS *Contra Maximinum* 2, 12, 3 (PL 42, 768): Absit, ut ideo potentior sit Pater Filio, quia creatorem genuit Pater, Filius autem non genuit creatorem; cf. THOMAS S. th. I q. 41 a. 6 ad 2.

⁵² DUNS 90 a n. 20; ARISTOTELES *Metaph.* 12 t. 49 (c. 8, 1074a 33-34).

⁵³ Cf. not. 1.

⁵⁴ Immo ARISTOTELES *Phys.* 1 t. 69 (c. 7, 191 a 7-12). DUNS 90 a-b n. 20.

⁵⁵ DUNS 90 b n. 20.

sopho dicitur forma in multis locis. Sed illud non est verum, quia eodem modo accipit materiam utrobique, scilicet pro principio materiali; et quod Philosophus accipit hic materiam pro principio materiali, patet ex verbis suis. Dicit enim sic: »Quaecumque sunt numero multa, unum specie, materiam habent⁵⁶«. Et ponit exemplum de homine, dicens: »Una enim et eadem multorum, ut hominis scilicet^e, est ratio (est multorum individuorum numero); Socrates autem unus⁵⁷« scilicet secundum naturam. Cum igitur materia hominis et Socratis sit materia, prout est principium distinctum contra formam, sequitur, quod hic loquitur de materia illa propria. Statim subdit: »Primum (scilicet principium) non habet materiam. Endelechia enim est⁵⁸«, non in potentia. Patet ex illa littera, quod loquitur de materia, quae distinguitur contra endelechiam, id est formam. Et hoc patet ex processu Philosophi, quia prius in eodem XII⁵⁹ probavit, quod primum est substantia immaterialis, per hoc, quod est sempiternum, et materialia sunt corporalia.

16. Patet etiam, quod dictum de materia non est nisi figmentum quantum ad alterum membrum suae distinctionis. Non enim est reperi in rerum natura aliquod contrahens formam specialem seu quidditatem nisi materia signata⁶⁰, quae est principium distinctum contra formam substantialem. Non enim habet species specialissima aliquas differentias divisivas illius speciei et constitutivas individuorum⁶¹; hoc enim dicere est fingere, quod non est in rerum natura. Unde Boethius *Super Porphyrium* capitulo de specie dicit, [f. 244vb] quod »plura individua substantiales differentias non^f habent, id vero in genere non convenit, quod his praeest^g, quae substantiali differentia disgregata^h sunt; praeest enim speciebus, quae diversis differentiis informantur⁶²«. Haec Boethius. Quomodo autem distinguuntur individua sub specie, Boethius praemittit ibidem, quod per accidentia et non per differentias substantiales, dicens: »Illa quae speciei ultima supponuntur, talia

e *sup. lin.* f *sup. lin.* g praebet *Ms.* h congregata *Ms.*

⁵⁶ Cf. *not.* 52.

⁵⁷ ARISTOTELES *Metaph. ibid.* (1074a 34-35).

⁵⁸ *Ibid.* (1074a 35-36).

⁵⁹ *Ibid. t.* 30 (c. 6, 1071b 19-22).

⁶⁰ THOMAS S. *th. I q.* 75 a. 4 *resp.*; *Sutton q. ord.* 27 (750, 188-199).

⁶¹ Cf. DUNS 90b n. 20: Exemplum, differentia individualis Socratis contrahit hominem primo modo, quae est intrinseca Socrati...

⁶² BOETHIUS *editio 2 III c.* 6 (218, 15-18).

sunt quantum ad substantiam unum quidem, sed accidentibus efficitur, ut numero solo distare videantur⁶³.« Sciendum est autem, quod necessarium est hoc dicere, quod individua nullas differentias substantiales addant^l super speciem, per quas individuuntur seu contrahuntur sub specie, quia si sic esset, species non esset tota substantia individuorum, nec eius diffinitio comprehenderet totam substantiam sive essentiam rei. Et illa diffinitio speciei non esset diffinitio completa, sed imperfecta; et individuorum corporalium non^k esset perfecta diffinitio, quod est inconveniens. Et istam rationem ponit ibi Boethius, dicens: »Non ita est species substantia individuorum, quemadmodum genus speciei substantia; illud enim pars substantiae est ut hominis animal^l (et non est tota eius substantia). Reliquae enim partes sunt rationale et mortale, homo vero Socratis atque Ciceronis^m tota substantia est; nulla enim additur differentia substantialis, ut homo integra diffinitione claudatur⁶⁴.«

17. Hoc etⁿ alia ratione probatur, scilicet per hoc, quod species specialissima non habet sub se species. Si autem adderentur ei differentiae substantiales, haberent sub se species. Et hanc rationem ponit ibi Boethius, dicens: »Quid est autem^o species, non habere species sub se, his praeesse, quae neque in dissimilia dividi possunt, ut genera dividentur, neque in similia secantur, ut species specialissimae constitutae sunt⁶⁵.« Et paulo post: »Nam cum species substantiam monstret unam omnium individuorum sub specie positorum, substantiae quodammodo nulli praeposita est, si substantiam quis velit aspicere. Et si accidentium quis consideret plures, de quibus praedicatur species, fiunt <non^p> substantiae diversitate, sed accidentium^q multitudine⁶⁶.«

18. Item Boethius in libro *De Trinitate* dicit sic: »Diversum vel genere vel specie vel numero dicitur. Si in numero, differentiam accidentium varietas facit. Nam tres homines neque genere neque specie^r, sed suis accidentibus distant⁶⁷.« Quibus autem accidentibus differunt prae-

i addantur <i>Ms.</i>	k <i>marg.</i>	l BOETHIUS: animalis homo	m <i>scriptio</i>
incerta: Cithonis	n est <i>Ms.</i>	o <i>sup. lin.</i>	p tamen <i>Ms.</i>
q accidentia <i>Ms.</i>	r species <i>Ms.</i>		

⁶³ *Ibid.* c. 5 (214, 8–12).

⁶⁴ *Ibid.* 215, 16–216, 2.

⁶⁵ *Ibid.* 213, 5–8.

⁶⁶ *Ibid.* 214, 13–19.

⁶⁷ *Trin.* c. 1 (151, 22–26); cf. SUTTON *Quodl.* 1 q. 21 (143 not. 6); q. ord. 18 (519 ad lin. 672).

cipue, subdit dicens: »Nam si vel animo ab his cuncta separemus, tamen locus cunctis diversus, quem unum nullo modo possumus fingere. Duo enim unum locum non obtinebunt, qui est accidens, atque ideo sunt numero plures, quoniam accidentibus plures fiunt⁶⁸.«

19. Patet igitur ex [f. 245ra] intentione Boethii, quod iste falsum dicit, quod differentia individualis substantialis contrahit hominem⁶⁹. Materia enim signata per dimensiones contrahit formam, quae inducitur in ea, quam generans inducit in ea. Et sic generans non generat aliud, nisi propter materiam signatam prius. Per dimensiones, per quas individua sunt in diversis locis, differunt individua radicaliter et contrahuntur sub specie⁷⁰. Quamvis enim individua in genere substantiae sint diversae substantiae eiusdem rationis, tamen diversitas rerum est radicaliter ex accidentibus et praecipue ex dimensionibus, quae praecedunt formam in materia, ut sic materia habeat partes alias et alias, in quibus diversis partibus materiae diversae formae possint induci et sic contrahi sub specie et individuari⁷¹. Et sic prima radix individuationis est quantitas, non autem ipsa forma, quia ipsa individuatur ex hoc, quod recipitur in materia signata, materia autem individuatur per dimensiones, quae autem individuantur ex se propter situm partium, quas habent eiusdem rationis; plura enim eiusdem rationis non possunt differe nisi numero solo, tamquam individua eiusdem speciei. Et sic primo loco quantitas dimensiva est individuata et distincta in partes eiusdem rationis, secundo autem loco materia, tertio loco formae inductae in materia et individua composita et generata sunt individuata et distincta⁷².

20. Et quia intelligentiae non habent dimensiones nec materiam, ideo non possunt habere plura individua in una specie. Et hac ratione utitur Philosophus⁷³ de primo ente ad probandum, quod non^s potest plurificari, quia non habet materiam plurificabilem, quae posset esse subiectum diversarum formarum; nec Philosophus de alia materia contrahente loquitur, quam de illa, quae est principium compositi.

s marg.

⁶⁸ *Ibid.* 151, 26–152, 31.

⁶⁹ DUNS 90b n. 20, cf. not. 61.

⁷⁰ Cf. SUTTON *q. ord.* 27 *resp.* (750, 195–751, 211); *Quodl.* 3 q. 21 (485, 540–547).

⁷¹ SUTTON *Quodl.* 1 q. 10 (71–75); cf. *Quaestiones ordinariae Einleitung* 118*–121*.

⁷² Cf. SUTTON *Quodl.* 1 q. 21 (146, 231–147, 247); *q. ord.* 27 ad 11 (764).

⁷³ Cf. not. 57.

QUAESTIO 4

[f. 245ra] Quarta quaestio, utrum circumscripta relatione originis possit manere prima persona divina constituta et distincta.

1. Vide ibi dicta contra Thomam. Sed parum valent. Primo enim reprobat verba Doctoris, quae recitat contra mentem Doctoris¹. Unde non videtur, quod ipsum intelligat; et non^a est mirum, si nec correcte contra eum arguit. Doctor enim verbis tenet, quod paternitas constituit personam Patris et distinguit, et similiter aliae relationes personales constituunt et distinguunt hypostases alias². Quando autem Doctor dicit, quod paternitas potest considerari ut proprietas constitutiva personae vel ut relatio³, non dicit, quod ut proprietas constituit et non ut [f. 245rb] relatio, nec ad illam consequentiam^b adducit illam duplicem considerationem paternitatis, scilicet ut est proprietas constitutiva personae et ut est relatio, sed ut ostendat, quod secundum aliquam rationem paternitas praeintelligitur actioni generandi secundum nostrum modum intelligendi⁴, non quod ex parte Dei sit aliqua prioritas paternitatis ad generationem vel e converso. Quia cum sint penitus idem secundum rem, nullus ordo realis est inter ipsam, sed solum secundum nostrum modum intelligendi, quem accipimus de creaturis, ubi prius naturaliter est suppositum constitutum, quam sit actio ipsius suppositi, et prius naturaliter est actio quam relatio consequens⁵. Prius est enim actio generandi quam paternitas, et secundum istum modum intelligendi divina paternitas, ut est proprietas constitutiva personae Patris, praeintelligitur generationi, quae est actio suppositi Patris. Sed ut est paternitas relatio, ipsa intelligitur consequi generationem, licet in Deo non sit consequens, sed simul tamquam idem penitus cum gene-

a ideo *Ms.*

b *scriptio incerta*: con-m

¹ DUNS 168a-b n. 12: Aliter respondetur ad eandem minorem, quod constitutum primae personae potest dupliciter considerari: Uno modo ut proprietas, alio modo ut relatio, constituit autem ut proprietas, et per consequens non ut relatio . . . Cf. THOMAS *S. th. I q. 40 a. 4 resp.*; *Sent. 1 d. 27 q. 1 a. 2.*

² THOMAS *S. th. ibid.*, *Sent. ibid.*

³ THOMAS *S. th. ibid.*; DUNS *ibid.*

⁴ SUTTON *Quodl. 4 q. 1* (496, 34-41); THOMAS *ibid.*

⁵ SUTTON *ibid.* 496, 38-48.

ratione absque omni ordine reali. Nec intelligit Doctor, quod proprietas sit formalis ratio constitutiva Patris; sed ipsa paternitas, prout est essentia divina, quae est subsistens, constituit personam Patris quantum ad subsistentiam, et sic Pater ut suppositum subsistens praecognoscitur generationi. Nihil enim est generans nisi subsistens, tamen Pater ut^c distinctus ab aliis personis non intelligitur ante generationem.

2. Secundum hoc respondendum est ad argumenta istius. Ad primum dicendum, quod cum accipit, quod paternitas non est in Deo »nisi sub unica ratione reali«⁶, illud falsum est, si intelligitur de ratione, qua nos intelligimus paternitatem. Nos^d autem intelligimus paternitatem sub multis rationibus, scilicet ut est relatio et non est essentia divina, et ut est potentia et sapientia et huiusmodi; sed omnibus istis rationibus respondet una simplex res, quae Deus est. Si autem intelligitur de unica ratione reali in Deo et non pluribus, et illa ratio est Verbum divinum; sed non est ad propositum, quia sic non quaerimus, quid sit constitutivum personae, sed secundum modum, quo nos intelligimus et loqui possumus⁷. Et sic dicendum est, quod paternitas sub una ratione constituit personam ut distinctam^e, quia sub ratione, qua est essentia divina subsistens, constituit eam quantum ad subsistentiam, et sub ratione propria paternitatis constituit eam quantum ad distinctionem [f. 245 va] eius ab aliis⁸. Prima autem ratio est absoluta, secunda vero ratio est relativa. Et ante generationem non intelligitur persona distincta ab aliis, nec intelligitur esse ante^f generationem, sed post generationem Filii intelligitur esse ad alterum, scilicet ad Filium, et hoc secundum nostrum modum intelligendi, non quod ita sit in Deo, quia ibi non est prius neque posterius, sed omnia sunt unum.

3. Ad secundum dicendum, quod non ideo quaeritur distinctio illa paternitatis, scilicet quod consideratur ut proprietas constitutiva personae vel ut relatio, scilicet ut intelligatur hoc inconueniens, quod in divinis Pater prior sit Filio secundum rem, vel constitutivum Patris sit prius constitutivo Filii⁹, sed ut salvemus, quod secundum nostrum modum intelligendi persona prima intelligatur subsistens ante generationem, quae est eius actio; actio enim praesupponit suppositum, a

c subsistens *add. et del.*

d Non *Ms.*

e distinctus *Ms.*

f aliam *add.*

⁶ DUNS 169b n. 13.

⁷ Cf. SUTTON *ibid.* 500, 155–161.

⁸ Cf. *ibid.* 499, 125–130.

⁹ Cf. DUNS 169b–170a n. 13.

quo est¹⁰. Hoc autem salvare non possumus, secundum quod paternitas intelligitur ut relatio, quia sic intelligitur consequens generationem, et per consequens sic non intelligitur constituere primam personam, ut subsistens est, quae praeintelligitur generationi. Quod autem ille dicit: »non oportet vitare hoc tamquam inconveniens«, quod »constitutivum personae primae sit simul cum constitutivo secundae personae« et tamen prius¹¹; falsum est omnino. Ex parte enim Dei sunt simul, non prius est unum alio, ut dictum est, sed non simul, in quantum constituunt personas subsistentes. Unde neutro modo stant simul, quod sint simul et tamen unum prius alio. Non enim sunt in divinis »distincti ordines, quorum unus non includit alium¹²«, quia in divinis non est nisi unus ordo, scilicet ordo originis, quo una persona est ex altera absque prioritate unius respectu alterius, quia relativorum unum non est prius altero neque natura neque intellectu, sed sunt simul natura, ut dicitur in *Praedicamentis*¹³.

4. Ad confirmationem primam, quam adducit, dicendum, quod falsum accipit, quod scilicet illud, »quod dat esse alteri et perfecte, est necessario prius origine¹⁴«. Ideo illud falsum est in divinis, quia Pater dat esse perfectum Filio et non est prior eo origine. Deceptus est ille de ordine originis in divinis, credens, quod propter ordinem originis una persona est prior alia vel posterior, quod non est verum. Ordo enim originis est ibi, quo hoc suppositum est ex hoc, non autem quo suppositum hoc sit prius vel posterius illo, sed simul origine¹⁵.

5. [f. 245 vb] Ad confirmationem secundam dicendum, quod illud exemplum non est ad propositum, quia licet »Sortes pater sit prior Platone filio¹⁶« quantum ad ea, quae sunt absoluta in utroque, tamen quantum <ad^g> paternitatem et filiationem Pater non est prior Filio, sed simul, quia relativa sunt simul natura. In divinis autem non est prioritas Patris ad Filium quantum ad absoluta, quia aeternaliter communicat Pater Filio omnia, quae habet, nec etiam est prioritas aliqua quantum ad relationes originis; sicut in creaturis enim relativa sunt

g om.

¹⁰ Cf. SUTTON *ibid.* 500, 149–152.

¹¹ DUNS 169b n. 13.

¹² DUNS *ibid.*

¹³ ARISTOTELES *Praedic.* 2, 3 (c. 7, 7b 15).

¹⁴ DUNS 170a n. 14.

¹⁵ SUTTON *Quodl.* 2, 1 (158, 74–78); *q. ord.* 32A (902, 193–196).

¹⁶ DUNS *ibid.* 170a–b.

simul natura, ita in divinis. Unde nulla prioritas est in divinis, sed tantum ex parte intellectus nostri intelligentis divina secundum modum, qui est in creaturis¹⁷.

6. Ad tertiam confirmationem¹⁸ dicendum, quod rationaliter oportet nos distinguere paternitatem secundum duas rationes praedictas, sed non filiationem, quia filiatio secundum utramque rationem praedictam praecedit actionem Filii secundum nostrum modum intelligendi, et secundum neutram rationem consequitur; paternitas autem secundam unam rationem praecedit generationem, et secundum aliam consequitur secundum modum nostrum intelligendi, ut dictum est¹⁹. Et ideo non est Filio ratio distinguendi utrobique.

7. Ad tertium argumentum²⁰ dicendum, quod illa entitas, quae est paternitas divina, non^h est aliud re ad se et ad alterum, quia una et eadem entitas est deitatis et paternitatis, quae non distinguuntur in esse divino. Et ideo paternitas potest considerari secundum aliquam rationem, quae sit ad se, scilicet prout paternitas est deitas, et secundum aliam rationem relativam, quae est ad alterum, prout est formaliter relatio originis. Secundum vero, quod consideratur, ut est deitas, constituit Patrem quantum ad subsistentiam personae Patris, non autem quantum ad distinctionem eius ab aliis personis, sed quantum ad hoc, quod paternitas ut relatio constituit; et distinctio eius est posterior quam subsistentia secundum nostrum modum intelligendi²¹.

8. Ad quartum²² dicendum, quod cum dico: paternitas ut proprietas constitutiva personae, intelligo paternitatem secundum rationem absolutam, qua est divina essentia²³. Sic autem non importat relationem rationis secundum rationem absolutam et non relativam, quia Pater non constituitur subsistens per relationem, sed per deitatem formaliter, quae subsistens est. Unde non sequitur, quod Pater constituatur persona per relationem rationis, sed secundum quod constituatur subsistens per paternitatem, ut est essentia divina.

h om.

¹⁷ Cf. SUTTON *Quodl.* 4 q. 1 (496, 43-45; 500, 162-165).

¹⁸ DUNS 170b n. 14: ... in secunda persona non ponitur distinctio aliqua in constitutivo ...

¹⁹ THOMAS *S. th.* I q. 40 a. 4 resp.; *Sent.* 1 d. 27 q. 1 a. 2 ad 4.

²⁰ DUNS 171b n. 16.

²¹ Cf. not. 8.

²² DUNS 172a n. 16.

²³ SUTTON *Quodl.* 4 q. 1 (496, 40; 500, 159).

9. Ad quintum²⁴ dicendum, quod in paternitate nihil variatur ex hoc, quod consideratur convenienter, scilicet ut deitas vel ut relatio; <sedⁱ> tamen manifestatur, quomodo secundum nostrum modum intelligendi paternitas secundum unam [f. 246ra] considerationem praecedit generationem et secundum aliam sequitur ipsam; sicut distinguimus de materia, quod prout est substantia, praecedit quantitatem, <sed^k> prout est divisibilis in partes, est posterior quantitate, quia a quantitate habet diversitatem in partes²⁵. Sic est in proposito, quia nihil prohibet, quod quantum ad unum modum intelligendi relatio paternitatis praesupponat^l generationem, et quantum ad alium modum intelligendi paternitatem generatio praesupponat paternitatem. Quamvis enim paternitas sit una secundum rem, est tamen multiplex secundum modum intelligendi^m, non tamen diversus modus intelligendi variat ipsam ex parte rei, quia ex parte rei paternitas non est prior nec posterior generatione, nec suppositum est prius sua operatione, nec aliquid prius alio vel posterius.

10. Exempla autem, quae ponit de risibili et de rationali²⁶, non sunt ad propositum, quia risibile non est in duobus praedicamentis nec rationale. Sed in divinis res, quae est paternitas, est non solum relatio, sed substantia, quia duo modi praedicandi sunt in divinis, scilicet ad se et ad alterum²⁷. Et ideo non sequitur in proposito: si paternitas ut paternitas sit relatio, ergo paternitas ut constitutiva personae quoad subsistentiam <estⁿ> relatio; sicut sequitur de risibili: si secundum quod risibile est qualitas, ergo ut per se passio demonstrata de homine est qualitas, quia illa res est tantum qualitas. Relatio autem divina, ut paternitas, non tantum est relatio; sed ipsa res, quae est relatio, est substantia²⁸. Et similiter dicendum est ad alia duo exempla, scilicet de rationali et de humanitate²⁹.

i secundum *Ms.*

k secundum *Ms.*

l paternitatem *add. et del.*

m variat ipsam *add. et del.*

n sit *Ms.*

²⁴ DUNS 172a n. 17.

²⁵ Cf. SUTTON *Quodl.* 1 q. 21 (142, 93–99); *Quodl.* 3 q. 21 (471, 132–134; 480, 400–404); q. ord. 18 (514, 539–542).

²⁶ DUNS 172b n. 17: In omnibus istis comparationibus non variatur essentia per se eius quod comparatur.

²⁷ Cf. SUTTON *Quodl.* 1 q. 5 (41, 19–42, 50).

²⁸ Cf. DUNS 173a n. 18: . . . et ita si paternitas ut paternitas, sit relatio, paternitas ut proprietas erit relatio.

²⁹ DUNS 172b–173a n. 18.

11. Probatio autem istius ad quaestionem non potest stare. In principio enim accipit falsum, scilicet quod a conceptu relativo incommunicabili potest contrahi conceptus indifferens, quo persona constituitur³⁰. Hoc falsum est; non enim est talis conceptus possibilis in intellectu nostro, qui neque sit absolutus neque respectivus. Et ideo bene facit ille, quod hoc non asserit, sed dubitatione ponit dicens³¹. Forte putavit tamen hoc esse verum, quia posuit, quod hoc nomen *ens* dicitur univoce de substantia et relatione et aliis generibus; et sic haberet conceptum communem conceptui absoluto et relativo per abstractionem ab eis³². Sed illa positio est impossibilis et contra omnes doctores. Non enim habet *ens* conceptum talem, sed habet communitatem nominis tantum, scilicet analogiae, non univocitatis³³. Et secundum quod *ens* dicitur de substantia, significat conceptum absolutum, sed quod dicitur ad aliquid, habet conceptum alium, scilicet relativum; et de aliis et de aliis habet alium [f. 246rb] et alium conceptum. Unde hoc nomen *ens* est nomen absolutum, prout significat idem quod nomen *substantia*, et similiter prout significat hoc nomen idem quod *quantitas*, vel etiam quod *qualitas*; sed secundum quod significat idem quod *ad aliquid*, est nomen relativum, sicut hoc nomen *ad aliquid*. Nullum enim nomen est nec esse potest a nobis impositum secundum unum conceptum, quod neque sit absolutum neque relativum.

12. Et ideo ille recte concedit, quod »relatio constituens primam personam pertinet ad originem³⁴«. Et haec est paternitas, de qua oportet distinguere, ut dictum est, ut salvetur, quod actio praesupponit suppositum secundum nostrum modum intelligendi, licet non praesupponit ipsum sub^o ratione incommunicabili³⁵. Verum est enim, quod actio

o nomine *add. et del.*

³⁰ DUNS 190b–191a n. 29.

³¹ DUNS 191a n. 29.

³² DUNS *ibid.*

³³ Cf. SUTTON q. ord. 32 resp. (878, 238–241); ad 2 (885, 425–426).

³⁴ DUNS 192b n. 30.

³⁵ DUNS *ibid.*: Et cum accipitur, quod actio praesupponit suppositum, respondeo quod prima entitas incommunicabilis non praesupponit aliquod ens incommunicabile, nec per consequens praesupponit suppositum, quia suppositum est ens incommunicabile. Cf. SUTTON *Contra Robertum Cowton I q. 21 ad 1f. 74r*: Paternitas ergo in divinis, ut est subsistens, constituit suppositum Patris, ut subsistens est. Et secundum illam rationem paternitas praesupponitur generationi. Quantum autem ad secundum, quod est de ratione suppositi, scilicet quod sit distinctum ab aliis, paternitas secundum quod relatio constituit suppositum relativum. Sed sic actus generationis praesupponitur paternitati, scilicet ut distinguit suppositum.

generandi est primum incommunicabile secundum nostrum modum intelligendi. Sed illa actio praesupponit suppositum ut subsistens, licet non ut incommunicabile; omne enim agere praesupponit esse³⁶ illius, quod agit, licet non praesupponat esse incommunicabile ut incommunicabile. Quamvis autem suppositum primum sit incommunicabile, tamen potest intelligi absque hoc, quod intelligitur sua incommunicabilitas, et sic intelligitur prout constituitur a paternitate, secundum quod est idem quod essentia divina. Differt autem haec positio huius magistri a positione Doctoris, quam reprobat, tantum in verbis, quia utraque positio ponit, quod actio generandi sit primum incommunicabile secundum nostrum modum intelligendi, et quod illa »actio non praesupponit suppositum« ut incommunicabile³⁷. Ex istis sequitur necessario, quod paternitas, prout est constituens suppositi, ut subsistens est, praeintelligitur generationi³⁸, et per consequens suppositum est; praeintelligitur generationi, licet non praeintelligitur suppositum ut incommunicabile generationi³⁸. Unde positio istius confirmat distinctionem Doctoris, quam improbavit.

13. Et sciendum, quod necessarium est ponere, quod paternitas constituat personam Patris. Generaliter enim omne suppositum denominatur a forma ipsum constituyente, ita quod illud nomen est proprium nomen ipsius, Gabriel a gabrielitate, et Sortes a sortietate; et sic scientia est de nominibus appellativis, quod non differunt a formis et constitutivis, nisi sicut concretum ab abstracto³⁹. Deitate enim est Deus, et albedine est aliquis albus, et sic de aliis. Sed proprium nomen personae divinae est; ergo constituitur paternitate. Et cum innascibile non sit nomen eius nec generativum⁴⁰, sequitur, quod non constituitur innascibilitate nec generativitate⁴¹, sed tantum paternitate, quia tantum habet

p generatum *Ms.*

³⁶ DUNS 193a n. 30: Si ergo accipias in proposito, quod agere praesupponit esse simpliciter, quod est esse ad se, concedo.

³⁷ DUNS 193b n. 31; cf. not. 35.

³⁸ SUTTON *Quodl.* 4 q. 1 (496, 45-48): Unde prius intelligimus quod paternitas, prout est essentia divina, constituit Deum subsistentem, secundo quod ipse subsistens generat, tertio quod est Pater distinctus a Filio per relationem paternitatis.

³⁹ *Ibid.* 497, 78-84.

⁴⁰ Cf. DUNS 161a-162a n. 9; 167b-168a n. 11-12.

⁴¹ Cf. SUTTON *Quodl.* 4 q. 1 (496, 53-497, 60). *Contra Robertum Cowton ibid.* f. 75r: Ad decimum nonum dicendum quod generativum, et si praesupponatur actui generandi, praesupponit tamen ante se secundum intellectum personam constitutam. Generativum enim importat aptitudinem ad actum generandi. Illa autem aptitudo

idem nomen proprium Patris, secundum quod patet ex institutione [f. 246va] Christi ad conferendum sacramenta, cum dixit: »Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti«, *Matth.* 28. Nec est licitum sub aliis nominibus linguae Latinae conferre sacramenta, quia nomina non sunt propria nomina personarum divinarum, sed tantum illa⁴².

QUAESTIO 5

[f. 246va] Quinta quaestio est, utrum relatio originis in divinis sit formaliter infinita.

1. Ubi non omnia sapiunt veritatem, et dicendum est per singula, quae sunt vera et quae falsa. Quantum ad primum articulum intelligo, quod de mente istius est, quod relatio originis ut paternitas vel filiatio quantum ad conceptum significatum per tale nomen et rem, ut per illum conceptum intelligitur, non intelligitur infinita¹, sed essentia vel sapientia et alia essentialia secundum significatum intrinsecum sunt infinita². Dicendum est autem, quod nec relatio originis est formaliter infinita illo modo, ita nec^a essentia nec sapientia et alia essentialia. Infinitum enim est unum attributum, quod nec includitur in significatione paternitatis nec in significatione essentiae nec sapientiae^b, sed est extra rationem cuiuslibet eorum. Plus enim perfectionis est in Deo, quam significetur alio nomine vel omnibus nominibus attributis Deo³.

a *sup. lin.*

b nec *add.*

fundatur in supposito, et ita praesupponit suppositum constitutum. Propter quod non potest esse proprietas constitutiva.

⁴² Cf. SUTTON *Quodl.* 4 q. 1 (498, 89–99).

¹ DUNS 202a–203a n. 5.

² *Ibid.* 200b n. 4: Ipsum etiam infinitum praecisissime acceptum non sub aliqua ratione proprietatis attributalis ut bonitatis vel sapientiae potest comparari secundum ordinem essentialem ad aliqua, quae excedit, et non secundum aliquam proportionem determinatam, quia tunc esset finitum ... ergo ipsa infinitas est magis modus intrinsecus essentiae, quam aliquod attributum. *Ibid.* 220a n. 17: ... adhuc manet alterum extremum infinitum, scilicet sapientia. Cf. *not.* 6. – Cf. *Lectura* 1 d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 51: ... infinitum formaliter includitur in quolibet attributo tamquam gradus perfectionis cuiuslibet ... *Ordinatio* 1 d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 59: ... ita ens infinitum includit verum infinitum et bonum infinitum, et omnem perfectionem simpliciter sub ratione infiniti ...

³ Cf. q. 1 n. 6. – Cf. SUTTON *q. ord.* 33 *resp.* (922, 373–375): ... Ista enim nomina primo imposita fuerunt ad significandum perfectiones creaturarum, et ex proposito sunt attributa Deo.

Plus tamen de perfectione eius significatur pluribus nominibus absolutis quam uno nomine. Falsum est igitur, quod circumscribendo ab essentia alia attributa, essentia sit formaliter infinita secundum intrinsecum conceptum essentiae; si enim essentia non esset potentia nec sapientia nec bonitas, et sic de aliis perfectionibus, non esset infinita intensive secundum modum suum intrinsecum. Verum tamen est dicere, quod essentia est infinita, quia essentia est eadem res quae potentia illimitata, et quae sapientia infinita, et quae bonitas immensa, et sic essentia est infinita. Et illo modo paternitas est infinita, quia ipsa est eadem res cum essentia et cum quolibet attributo. Unde non aliter est essentia infinita quam paternitas.

2. Et sic patet, quid dicendum sit de secundo articulo, quod verum est, quod »paternitas (secundum conceptum suum intrinsecum) non est formaliter infinita⁴«. Ratio autem prima, per quam hoc probat, non magis concludit de relatione originis quam de quolibet attributo essentiali. Licet enim bonitas infinita sit et similiter sapientia et alia attributa, cum Deus sit bonus et sapiens, tamen est unum tantum infinitum et non multa infinita. [f. 246vb] Sicut autem bonus et sapiens et iustum sunt infinitum, quamvis bonitas sit infinita, ita quamvis paternitas sit infinita et filiatio sit infinita, tamen paternitas et filiatio sunt infinitum realiter, tamen distinctae sunt propter oppositionem relativam. Unde est Pater immensus, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus, non tamen tres immensi, sed unus immensus sive infinitus, ut dicit Athanasius⁵, quia distinctio personarum sive relationum est absque distinctione infinitatis, sicut est absque distinctione esse, cum infinitum sit essenziale attributum, sicut bonitas vel sapientia. Unde sicut non sequitur: si paternitas est bona, et filiatio est bona, ergo in Deo sunt multa distincta bona; ita non sequitur: paternitas est infinita, filiatio est infinita, ergo sunt multa infinita distincta. Et ideo illa ratio non valet.

3. Ad secundam rationem dicendum, quod minor est falsa, scilicet: esse »infinitum intensive est perfectio simpliciter«, quia ipse vocat perfectionem simpliciter, quod melius est ipsum quam non ipsum⁶. Non est autem melius Pater quam non-Pater, quia sic Pater esset melior Filio, quod falsum est. Pater ergo licet sit perfectus simpliciter in divinis, non tamen est perfectio simpliciter communicabilis sicut

⁴ DUNS 210b n. 7.

⁵ *Symbolum Quicumque* PG 28, 1582 AB; cf. SUTTON *Quodl.* 2 q. 8 (230, 150–153).

⁶ DUNS 216a n. 13; ANSELMUS CANTUAR. *Monolog.* 15 (I 29, 29–31).

attributa, et tamen est infinitus simpliciter propter infinitatem essentiae, cui est idem, sicut est bonus simpliciter bonitate essentiae.

4. Ad tertiam rationem dicendum, quod argumentum concludit, quod relatio originis non est perfectio simpliciter ex sua significatione eo modo, quo expositum est, et hoc potest concludi⁷. Et quamvis una relatio originis in abstracto non praedicetur de altero in abstracto⁸, quarum una est cum alia in eodem supposito, non tamen faciunt compositionem in illo supposito, quod est simplex nullam habens compositionem, quia illae relationes sunt eadem res simplex cum supposito. Causa autem, quare una non praedicatur^c de alia, haec est, quia licet sint eadem res, quae est suppositum, in quo sunt, quia tamen sunt diversae relationes et terminantur ad diversos terminos⁹, ideo non est verum dicere in abstracto^d, hoc est, quia significaretur, quod essent una relatio; et hoc est falsum, cum sint diversae relationes. Unde haec est falsa: paternitas est spiratio activa, quia paternitas est relatio, quae terminatur ad filiationem, et spiratio est alia relatio, quae terminatur ad processionem Spiritus sancti¹⁰. Sed aliter est de absolutis essentialibus, quia propter identitatem rei quodlibet praedicatur de altero in abstracto, nec terminatur ad diversas res, sicut terminantur relationes. Et ideo sciendum, quod actus essentialis et etiam notionalis non praedicantur de notionibus [f. 247ra] in abstracto, quia hoc repugnaret modo significandi in abstracto, cum actus sint suppositorum¹¹. Unde non possumus dicere, quod paternitas generet vel creet vel sit sapiens. Vel intelligis essentialia tamen, quae non habent ordinem ad actum, sed remouent condiciones creaturae a Deo; possunt praedicari de notionibus. Possumus enim dicere, quod paternitas est aeterna, immensa, increata, infinita et quodcumque huiusmodi. Et similiter propter identitatem rei possunt secundum^e substantiam tam personalia quam essentialia prae-

c producat *Ms.*

d *corr. ex abstractis*

e *sup. lin.*

⁷ DUNS 218b n. 15: Perfectio simpliciter cuicumque compossibili sibi in eodem supposito necessario est eadem realiter, sic intelligendo, quod in abstracto accipiendo hoc et illud, verum est dicere, hoc est illud; sed relatio originis non est cuilibet compossibili sibi in eodem supposito sic eadem; ergo etc.

⁸ *Ibid.*; cf. SUTTON *q. ord.* 26 *resp.* (731, 461–466).

⁹ Cf. SUTTON *Quodl.* 2 q. 7 (221, 135–136); *Quodl.* 4 q. 2 (505, 142–506, 163); *q. ord.* 9 *resp.* (280, 314–317).

¹⁰ Cf. THOMAS S. *th.* I q. 40 a. 1 *ad* 1; *Sent.* 1 d. 33 q. 1 a. 2 *ad* 1. Cf. DUNS n. 18 (220b–221a).

¹¹ Cf. THOMAS S. *th.* I q. 39 a. 5 *ad* 1; q. 40 a. 1 *ad* 3.

dicari de notionibus. Possumus enim dicere, quod paternitas est Deus et quod est deitas, et quod ipsa sapientia <est^f> Pater, et similiter de aliis notionibus. Sed una notio in abstracto non praedicatur de alia in abstracto propter causam iam dictam, quia paternitas non est innascibilitas nec spiratio activa, sed non propter causam, quam ille ponit, scilicet quia neutrum extremum est infinitum¹². Hoc enim falsum est, quia quaelibet notio est infinita, cum sit idem quod essentia divina. Ista autem est vera: paternitas est deitas, sed non propter causam, quam ille assignat, quia scilicet alterum extremum est infinitum¹³, sed propter identitatem rei, ut dictum est, idem enim vere praedicatur de se ipso. Et illa sufficient.

QUAESTIO 6

[f. 247ra] Quaestio sexta, utrum aequalitas in divinis sit relatio realis.

1. Vide supra in Quolibetis. Sed ibi dicta sunt sophistica et impugnant veritatem. Et ad hoc videndum notandum est, quod sicut dicit frater Thomas super I *Sententiarum* dist. 26¹, »quattuor modis contingit, quod sunt relationes rationis^a et non rei: Uno modo, quando relatio non habet aliquid in rerum natura, super quod fundetur; et inde est, quod quandoque contingit relatio realis est in uno extremo et non in altero, quia in uno tantum habet modum quendam, supra quo fundatur ipsa, non habet in altero, sicut in omnibus illis relationibus, in quibus Deus ad creaturas refertur, quae quidem sunt relationes reales in creatura et non in Deo. Secundo modo relatio non habet aliquam realem diversitatem inter extrema, sicut relatio identitatis; et haec relatio nihil ponit secundum rem, sed solum secundum rationem, ut cum dicitur idem eidem idem. Tertio modo relatio significatur esse entis ad non-ens, ut cum dicitur: Nos sumus priores illis. Non est relatio secundum rem, sed solum secundum rationem, quia relatio realis exigit utrumque extremorum in actu. Quarto modo, quando ponitur relatio relationis. Ipsa enim relatio per se ipsam refertur et non per aliam

f et Ms.

a rationes Ms.

¹² DUNS 220 a n. 17.

¹³ *Ibid.* 219 ab n. 16.

¹ *Sent.* 1 d. 26 q. 2 a. 1 resp.

relationem realem mediam. Hos duos modos [247rb] ultimos ponit Avicenna². Primi modi possunt extrahi ex verbis Philosophi³.«

2. Aequalitas autem in divinis est relatio rationis tam secundo modo quam quarto modo. Secundo modo, quia cum magnitudo sit una et eadem numero in tribus personis, ideo sicut identitas in substantia trium personarum est relatio rationis, quia substantia est una numero in illis, ita aequalitas in magnitudine est una numero in illis, secundum quam dicuntur aequales. Quarto etiam modo est aequalitas relatio rationis, quia cum dicimus, quod Pater est aequalis Filio, extrema sunt relativa, et unum relativorum non refertur ad suum correlativum per relationem realem mediam, sed per se ipsam sub aliqua ratione alia relativa.

3. Secundum hoc respondendum est ad ea, quae ille adducit. Ad principalem rationem dicendum, quod maior non est universaliter vera⁴, quia plus requiritur ad relationem realem, quam quod fundamentum sit reale et extrema realiter distincta, ut patet ex dictis. Potest etiam dici, quod non solum extrema, quae referunt, oportet esse distincta ad hoc, quod relatio realis, sed etiam oportet fundamentum relationis esse distinctum in extremis. Fundamentum autem aequalitatis non est distinctum in personis divinis, scilicet magnitudo vel potestas, sed est una numero.

4. Ad alias rationes, quas adducit, dicendum. Ad primum⁵, quod relationes originis in divinis non fundantur immediate super essentiam, sed super actiones⁶, secundum quas est processio a persona. Huiusmodi tauem processiones sunt duae tantum, quarum una est secundum actionem intellectus, scilicet processio verbi, alia vero secundum actionem voluntatis, scilicet processio amoris⁷. Secundum primam processionem sunt duae relationes oppositae, scilicet paternitas, quae fundatur super generationem, et filiatio, quae fundatur super nativitatem, et illa fundamenta distinguuntur realiter, sicut et relationes similiter in processione amoris, spiratio et processio, distinguuntur realiter. Unde

² *Metaph.* 3, 10 G (83vb); BC (83rb–va).

³ ARISTOTELES *Metaph.* 5 t. 20 (c. 15, 1021 a 26–32; a9–11).

⁴ DUNS 239 a n. 1: Arguitur quod sic. Illa relatio est realis, quae habet fundamentum reale et extrema realiter distincta; ista est huiusmodi; ergo, etc. – cf. *ibid.* 263b n. 19.

⁵ *Ibid.* 270 a n. 24.

⁶ SUTTON *Quodl.* 1 q. 2 (20, 155–157); THOMAS *Sent.* 1 d. 26 q. 2 a. 2 ad 4.

⁷ SUTTON *Quodl.* 4 q. 2 (506, 174–176).

patet, quod fundamenta relationum originis distinguuntur, et ideo sunt relationes reales⁸. Unde minor est falsa⁹, quia essentia divina non est fundamentum proximum relationum originis, sed remotum tantum. Aequalitas autem, quae relatio realis in creaturis, fundatur in quantitate, ut est una secundum speciem et non est una secundum numerum. Unde in divinis, quia magnitudo una est secundum numerum in tribus personis, ideo aequalitas earum non est relatio realis, ut dictum est; unitas enim fundamenti secundum numerum non permittit relationem esse realem, quia tollit distinctionem fundamentorum¹⁰. Propter hoc enim identitas, quae est relatio eiusdem ad [f. 247 va] se, non est relatio realis.

5. Per hoc patet ad secundum¹¹, quia relatio originis non fundatur in essentia, ut fecunda, sed super generationem et nativitatem et spirationem, quae causaliter distinguuntur; et ideo sunt relationes reales. Secus autem est de aequalitate, ut dictum est.

6. Ad tertium dicendum, quod illud argumentum¹² non est a priori, nec sanctus Thomas¹³ adducit hoc ad istam conclusionem, quod aequalitas in divinis non sit relatio realis. Tamen ille male respondet ad hoc argumentum, quia ubi sunt duae magnitudines, quarum una non excedit aliam ut in creaturis, ibi fundatur aequalitas super unam quantitatem secundum speciem. Et ideo illa extrema habent distincta fundamenta aequalitatis, et ideo in utroque extremo aequalitas, quae est relatio realis. Et quamvis illa unitas quantitatis sit minor unitas quam unitas secundum numerum, tamen illa unitas minor est potior ad realitatem relationis habendam quam unitas secundum numerum, quae est maior unitas, quae tollit distinctionem fundamentorum relationis. Unitas enim fundamenti similiter tollit realitatem relationis, et unitas fundamenti est causa realitatis relationis, quia fundamentum est alia et alia res in duobus extremis, et ibi fundantur^b duae relationes reales in duobus extremis.

b ibi *add.*

⁸ *Ibid.* 506, 182–189; SUTTON *Quodl.* 2 q. 9. (241, 138–146).

⁹ DUNS 270a n. 24: Sed relationes originis fundantur in essentia divina, non ut una, ita quod unitas non est ratio proxima fundandi, et relationes communes per oppositum, fundantur in fundamento illo, ut unum est . . .

¹⁰ Cf. THOMAS *Sent.* 1 d. 31 q. 1 a. 1 *resp.*

¹¹ DUNS *ibid.*

¹² DUNS 270b n. 25: . . . quod ipse [*scil.* Thomas] dicit aequalitatem realem non esse nisi secundum magnitudines sic commensuratas. – DUNS 270b–271a n. 26.

¹³ S. th. I q. 42 a. 1 *resp.*; *Sent.* 1 d. 31 q. 1 a. 1 *resp.*

7. Ad illud argumentum, quod aequalitas non distinguitur ibi, quia non est ibi materia¹⁴, male respondet ille quod est ibi aliquo modo materia et ideo plures aequalitates¹⁵; hoc enim falsum est. Non enim plurificatur ibi aequalitas in Patre et Filio et Spiritu sancto, nisi secundum intellectum, et ideo est relatio rationis. Et praeterea absurdum est ponere materiam in Deo vel aliquid contrahens, cum omnia sint ibi illimitata; et de hoc dictum est in secunda quaestione.

8. Ad aliud¹⁶ dicendum, quod ipse non solvit argumentum, quia duo extrema non terminant relationes reales, nisi in quantum habent in se distincta fundamenta illarum relationum. Unde cum non sint in divinis distinctae magnitudines aequales, non terminant relationes aequalitatis, quae sit relatio realis.

9. Et per hoc patet, quod non solvit quartum argumentum¹⁷, quia cum dicit Augustinus¹⁸, quod Filius est aequalis Patri secundum substantiam, prout intelligitur ly *secundum substantiam* dicere rationem fundamentalem aequalitatis, bene procedit argumentum, si ponderetur, quia fundamentum non distinctum secundum numerum in extremis aequalitatis non dat realitatem relationis ipsi aequalitati. Et tale fundamentum est substantia vel magnitudo in divinis, cum sit una numero in tribus personis. Et hoc probatur sic: Si aequalitas esset ibi relatio realis, [f. 247vb] tunc magnitudo Filii esset aequalis magnitudini Patris relatione reali, et per consequens idem esset aequalis sibi ipsi relatione reali, cum non sit distinctio realis inter magnitudinem Filii et magnitudinem Patris, sed solum distinctio secundum rationem; et ulterius sequitur, quod identitas eiusdem ad se esset relatio realis¹⁹, et ita ad relationem realem non sequeretur distinctio extremorum, quod omnes habent pro inconvenienti. Oportet igitur necessario dicere, quod magnitudo una numero in duobus non est fundamentum relationis realis, sed tantum relationis rationis. Sed si sit una secundum speciem et duae secundum numerum, tunc illa sic una est fundamentum aequalitatis, quae est relatio realis.

¹⁴ DUNS 268b-269a n. 23; cf. ARISTOTELES *Metaph.* 12 t. 49 (c. 8, 1074a 33-34).

¹⁵ DUNS 271a n. 26. Cf. q. 2 not. 54-60.

¹⁶ DUNS 271b n. 27.

¹⁷ *Ibid.* 271b-272a.

¹⁸ AUGUSTINUS *Trin.* 5, 6, 7 (PL 42, 915).

¹⁹ Cf. DUNS 269a n. 23; cf. not. 29; THOMAS *Sent.* 1 d. 19 q. 1 a. 1 resp.; d. 31 q. 1 a. 1 resp.

10. Et ideo bene dicit sanctus Thomas²⁰, quod in divinis »aequalitas non est realis relatio distincta a relationibus personalibus, sed includit in suo intellectu illas et essentiae unitatem«, non quidem sic formaliter, quod formalitas et unitas essentiae et relationes personales faciant unum conceptum, sed materialiter²¹, quia conceptum aequalitatis concomitatur conceptus unitatis essentiae et distinctio personarum, sed conceptum accidentis concomitatur conceptus substantiae, ad quam sequitur secundum intellectum et diffinitionem. Unde falsum dicit ille, quod secundum aequalitatem non refertur essentia ad se, quia secundum aequalitatem essentia Filii refertur ad essentiam Patris²². Verum enim est dicere: essentia Filii est aequalis essentiae Patris, sicut verum est dicere: Filius est aequalis Patri. Unde illa consequentia non solum est probabilis, sed necessaria: »Aequalitas est alia relatio realis a relationibus originis. Ergo idem refertur ad se relatione reali, et similiter relatio ad relationem²³«, sicut apparet ex dictis.

11. De tertio, quod dicit, »quod illa relatio aequalitas inest extremis secundum fundamentum, quod est in eis ex natura rei²⁴«, verum est, sed non valet ad propositum suum, quia licet Filius sit aequalis Patri secundum magnitudinem ex natura rei, tamen quia magnitudo est una numero in eis, non potest esse fundamentum aequalitatis, quae sit realis relatio, quia sic idem refertur ad se relatione reali, ut visum est, quia magnitudo Filii est aequalis magnitudini Patris, et utriusque est eadem magnitudo. Per hoc patet ad auctoritatem Augustini²⁵.

12. Ad rationem primam²⁶, quae sequitur, dicendum, quod si in Filio esset minor magnitudo quam in <Patre> secundum positionem Ariannorum, »Filius esset minor Patre, minoritate quae esset relatio realis«, et haec, quia magnitudo esset alia in Patre et alia in Filio, non solum secundum numerum, sed etiam secundum speciem; et ita esset aliud fundamentum in Patre et aliud in Filio. Sed quia Pater communicat Filio magnitudinem suam eandem numero, non est fundamentum

c om.

²⁰ S. th. I q. 42 a. 1 ad 4; cf. DUNS 274b n. 29.

²¹ Cf. DUNS 275a n. 29.

²² DUNS 275b n. 30; cf. THOMAS S. th. I q. 42 a. 1 ad 4.

²³ DUNS *ibid.*

²⁴ DUNS 276b n. 31.

²⁵ *Ibid.* 276b–277a; AUGUSTINUS *Contra Maximinum* 2, 18, 3 (PL 42, 786).

²⁶ DUNS 277b n. 31.

aequalitatis distinctum in Patre et Filio, et ideo aequalitas non potest esse relatio realis.

13. Ad secundam rationem dicendum, quod verum est, quod »aequalitas est ibi ex natura rei²⁷«. Sed distinctio aequalitatis non est ibi ex natura rei, sed secundum rationem tantum, et ideo est relatio rationis et non relatio realis; distinctio enim tam fundamenti quam relationis requiritur in extremis ad hoc, quod sit relatio realis. Unde licet ibi sit aequalitas realis, non tamen est ibi aequalitas [f. 248ra] relatio realis, sicut Deus habet dominium reale super creaturas, et tamen illud dominium non est relatio realis²⁸. Plus enim exigitur ad hoc, quod dominium sit relatio realis, quam ad hoc, quod sit dominium reale, et similiter plus requiritur ad hoc, quod sit aequalitas realis; requiritur enim distinctio fundamenti et relationis.

14. Et eodem modo dicendum est de relatione identitatis²⁹, quia unumquodque est realiter <idem^d> sibi; et tamen illa identitas non est relatio realis, quia ad relationem realem requiritur distinctio extremorum ex natura rei vel^e distinctio fundamenti in extremis. Unde patet, quod aequalitas in divinis non habet omnia, quae requiruntur ad relationem realem, et ideo sequitur, quod non sit relatio realis, sicut est in creaturis quantis aequalibus.

QUAESTIO 7

[f. 248ra] Quaestio septima consequenter quaerit, utrum Deum esse omnipotentem possit ratione necessaria demonstrari.

1. Sed oportet videre, quae sunt vera et quae non. Verum est, quod dicit, quod demonstrari potest Deum esse omnipotentem¹. Verum est e converso, quod intentio Philosophi² fuit demonstrare, quod potentia

d ibi *Ms.* e *sup. lin.*

²⁷ DUNS 278a n. 34.

²⁸ THOMAS *Sent.* 1 d. 31 q. 1 a. 1 ad 2.

²⁹ Cf. DUNS 278a n. 34; THOMAS *Sent.* 1 d. 19 q. 1 a. 1 resp.; d. 31 q. 1 a. 1 resp.; *S. th.* I q. 42 a. 1 ad 4.

¹ DUNS 287a n. 5; cf. SUTTON *Quodl.* 2 q. 6 (210, 25-28); *Quodl.* 3 q. 6 (380, 60-67); *Quodl.* 4 q. 9 (551, 40-44).

² ARISTOTELES *Metaph.* 12 t. 41 (c. 7, 1073a 3-11); *Phys.* 8 t. 86 (c. 10, 267b 17-26).

primi moventis, scilicet Dei, est infinita intensive et non solum extensive secundum durationem infinitam³.

2. Sed ille non bene salvat suam demonstrationem, qua probat illam conclusionem. Non enim sufficit ratio, quam ille adducit: Quia Deus habet potentiam movendi a se et non ab alio, ergo potentia eius est infinita intensive⁴. Diceret enim aliquis, quod sicut non potest esse aliquod mobile maius caelo⁵ nec aliquis motus velocior motu caeli⁶, ita non potest esse aliqua potentia motiva maior quam ad movendum primum mobile tanta velocitate; et tamen, sicut caelum est corpus finitum et velocitas motus eius finita, ita potentia primi moventis est finita intensive, quamvis a se habeat illam potentiam, quia habet illam in tota plenitudine possibili haberi ab aliquo et non in minori, licet illa plenitudo sit finita, quia plenitudo potentiae activae esse sine^a infinitate intensiva⁷, quia natura non permittit potentiam infinitam intensive, sicut nec velocitatem actu infinitam intensive. Nec igitur probatur sufficienter, quod potentia Dei sit infinita intensive, per hoc quod habet a se entitatem et potentiam.

3. Praeterea, si primum motorem habere a se entitatem et potentiam, concluderet potentiam esse infinitam intensive⁸, frustra demonstraret Aristoteles⁹, quod si tempus, in quo movet, sit infinitum, oportet, quod mobile sit infinitum, sicut et movens, licet esset primum movens, habeat a se entitatem et potentiam activam, non tamen movet mobile infinitum, sed finitum. Cum igitur Philosophus non ponat in tanta materia rationem superfluum ad quaestionem suam, nec dimittat rationem, quae principaliter concludit propositionem, cum non tangat istam rationem, scilicet quod a se habet entitatem et potentiam movendi, videtur, quod non recte salvat illum processum Philosophi nec demonstrationem suam.

a *marg.*

³ DUNS 307b n. 29: De primo, Aristoteles enim ex hoc quod Deus est infinitae potentiae, concludit quod non potest esse in magnitudine, nec habere magnitudinem, quia nec infinitam, cum nulla talis sit, nec finitam . . .

⁴ DUNS 308b n. 31; ARISTOTELES *Metaph.* 9 t. 17 (c. 8, 1050b 2-8).

⁵ ARISTOTELES *De caelo* 1 t. 96 (c. 9, 278b 11-14).

⁶ *Ibid.* 2 t. 28 (c. 4, 287a 25-26).

⁷ Cf. DUNS 309a n. 31: Ex hoc igitur, quod primum movens movet a se, et per consequens, est a se, cum tota plenitudo potentiae activae et entitatis non possit esse sine infinitate intensiva, sequitur quod ipsum sit infinitae potentiae intensive.

⁸ DUNS 308b-309a n. 31.

⁹ ARISTOTELES *Phys.* 8 t. 78 (c. 10, 266a 12-23).

4. Praeterea ex hoc potest aliqua potentia movere tempore infinito, quod illa est incorruptibilis et semper eodem modo se habens ad motum¹⁰, sive habeat potentiam movendi a se sive ab alio, quia idem eodem modo se habens semper facit idem. [f. 248rb] Unde »videmus, quod sol potest per infinitum tempus movere corpora inferiora¹¹«, propter hoc, quod sua potentia est incorruptibilis, licet non habeat eam a se, sed ab alio. Ergo habere potentiam activam non ab alio, sed a se, non est ratio, quare aliquid movet tempore infinito, ut per hoc ostendatur potentia esse infinita.

5. Et ideo oportet aliter salvare processum Philosophi et demonstrationem Aristotelis; nec est alia via salvandi, nisi sicut sanctus Thomas salvat exponendo illum passum in VIII *Physicorum*¹². Ibi non accipit Philosophus, quod primum movens habet potentiam movendi a se, ut ex hoc concludat potentiam eius esse infinitam¹³, sed ex infinitate motus demonstrat potentiam primi moventis esse infinitam intensive. Et loquitur de infinitate motus, quae est secundum partes mobilis, non autem de infinitate motus, quae est secundum iterationem motus super partes longitudinis. Probat enim, quod si tempus motus sit infinitum secundum partes mobilis pertranseuntes successice, aliquod signum magnitudinis oportet, quod mobile sit infinitum, et etiam movens oportet esse potentiae infinitae.

6. Et notandum, quod ratio Philosophi¹⁴ habet evidentiam ex hoc, quod idem, quod est prima causa motus infiniti, oportet, quod sit causa infinitatis in motu, quae scilicet infinitas est per se infinitas motus. Virtus enim causae per se determinatur ad producendum effectum per se, et non solum potest causare motum infinitum per accidens, qui est per revolutiones corporis finiti in infinitum. Sed si esset corpus infinitum in actu, primum movens posset illud movere in infinitum, unde posset causare corpus maius caelo et illud movere, et sic semper in infinitum. Sed quia natura non permittit, quod aliquod corpus mobile actu infinitum, ideo motum infinitum per se non causat, sed tantum motum per accidens infinitum, quamvis potentia illius sit ad causandum, quantum in ipso est motum motoris mobilis secundum additionem in infinitum.

¹⁰ THOMAS in *Phys.* 8 lect. 21 n. 1144 (in t. 78 c. 10, 266 a 10–23).

¹¹ *Ibid.*: cf. not. 4.

¹² *Ibid.*

¹³ Sed cf. THOMAS *S. th.* I q. 7 a. 1 resp.; q. 25 a. 1 resp.; *Sent.* 1 d. 43 q. 1 a. 1 resp.

¹⁴ THOMAS in *Phys.* *ibid.* n. 1145 in h. l.

Quamvis enim natura huius universi non permittat aliquod esse maius caelo, potentia tamen Dei se extendit ad causandum in alio universo corpus maius illo caelo et motum velociorem ipsius. Patet igitur, quod recte denominat Philosophus primum movens habere potentiam infinitam non ex motu circulari, qui est infinitus per accidens, sed ex motu per se infinito secundum partes mobilis.

7. Quod autem aliud dicit, quod »non sequitur: Si Deus^b habet infinitam potentiam, ergo habet omnipotentiam¹⁵«, non est verum, quia cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet passibile ut obiectum proprium secundum rationem actus illius, in quo fundatur potentia activa, sicut potentia calefactiva refertur ut ad obiectum proprium calefactibile. »Esse autem divinum, super quo fundatur ratio divinae potentiae, est esse infinitum non limitatum ad aliquod [f. 248va] genus entis, sed continens in se totius entis perfectionem; et ideo sua potentia infinita <continet^e> omnia possibilia absolute, ita quod quicquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens¹⁶.« Unde bonum continet a priori. Deus habet infinitam potentiam; ergo habet infinitam potentiam productivam cuiuscumque causabilis, non solum mediate, sed immediate. Nec hoc »includeret contradictionem, si destrueret ordinem essentialem eorum¹⁷«. Posset enim istum ordinem, qui est in causis, destruere et alium ordinem essentialem causarum substituere¹⁸, ita quod qualibet re alia a se facta potest facere aliam meliorem¹⁹, secundum illud Apostoli ad *Galatas* 3²⁰; Potens est Deus omnia facere abundantius, quam petimus aut intelligimus.«

QUAESTIO 8

[f. 248va] Quaestio 8 deinde quaerit de omnipotentia specialiter, ut competit Filio in divinis, et est utrum Filius vel Verbum habeat aliquam propriam causalitatem respectu creaturae.

b non *add.* c potest *Ms.*

¹⁵ DUNS 309a n. 32.

¹⁶ THOMAS S. *th.* I q. 25 a. 3 *resp.*

¹⁷ DUNS 309b n. 32.

¹⁸ Cf. SUTTON q. *ord.* 27 ad 14 (764–765).

¹⁹ Cf. SUTTON *Quodl.* 1 q. 3 (33, 189–190).

²⁰ *Immo Eph.* 3, 20.

1. Et quantum ad dicta, quae dicit in primo principali, concedenda sunt¹.

2. Quantum vero ad secundum principale dicendum, quod non recte respondet ad obiectionem, quam facit. Negandum est enim, quod Pater prius origine causat quam Filius². Quamvis enim ibi sit ordo originis, quo Filius est a Patre, non tamen sic, quod Pater sit prior origine et Filius posterior³. Ibi enim non est prius et posterius neque in essendo neque in causando. Et ideo non valet obiectio illa, quae accipit, quod Pater prius origine causat et Filius posterius origine, quia simul causant effectum, sive actio respiciat personas producentes, sive respiciat effectum productum; tamen personae divinae secundum rationes suae processiones^a habent causalitatem rerum, quam diversimode exprimimus de ipsis. »Deus enim est causa rerum et per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum operatur. Et ideo proprie loquendo dicimus, quod Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius, et per suum amorem, qui est Spiritus sanctus⁴.« Non autem dicimus, quod Filius vel Spiritus sanctus operatur per Patrem. »Quia enim Pater habet virtutem causandi a se et non ab alio, ideo sibi attribuitur operatorem esse; de Filio autem, qui habet eandem virtutem ab alio, proprie dicitur: per quem omnia facta sunt. Nam haec praepositio *per* solet denominare causam mediam sive principium de principio. Sed Spiritui sancto, qui eandem habet virtutem, attribuitur, quod dominando gubernet et vivificet, quae sunt causata a Patre per Filium⁵.« Et ita patet, quod propter ordinem [f. 248vb] originis aliquem modum causandi⁶ habet una persona, quem non habet alia.

a processiones *Ms.*

¹ DUNS 342–354 n. 1–17; cf. 343b n. 4: Ex hoc sequitur, quod Verbo non est propria aliqua ratio formalis agendi.

² Cf. DUNS 361 a–b n. 19; *ibid.* 361 a: ... est ordo auctoritatis et subauctoritatis in proposito, quia ille est inter supposita agentia in habendo principium formale agendi, pro quanto, scilicet unum illorum habet illud ab altero. – *Ibid.* 361 b: ... prius origine causare est causare a se; posterius origine causare, est causare ab alio: sicut autem ab alio habet virtutem causandi, vel a se, sic et causare ...

³ THOMAS *S. th.* I q. 42 a. 3 resp.; cf. q. 1 not. 33.

⁴ *Ibid.* q. 45 a. 6 resp.

⁵ *Ibid.* ad. 2.

⁶ *Ibid.* resp.; THOMAS *Sent.* 1 d. 27 q. 2 a. 3 ad 6.

3. De tertio articulo dicendum, quod hoc nomen *Verbum* importat respectum ad creaturam non solum pro tanto, »quia conotat notitiam perfectam, quae habet respectum ad cognitum per eam⁷«, sed quia »Verbum est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum. Sicut enim scientia Dei est Dei quidem cognoscitiva tantum, creaturarum vero est et cognoscitiva et factiva, ita Verbum Dei eius, quod in Deo Patre est, expressivum est tantum, creaturarum autem est et expressivum et operativum. Et propter hoc dicitur in *Psalmo*: Dixit et facta sunt, quia in Verbo importatur ratio factiva eorum, quae dixit.⁸« Et ideo Augustinus dicit in *Libro 83 quaestionum*: »In nomine Verbi significatur non solum respectus ad Patrem, sed ad illa, quae per Verbum facta sunt potentia operativa⁹.« Alia concedenda sunt¹⁰.

QUAESTIO 15

[f. 248vb] Quaestio 15 est, posito quod in patria beatus habeat verbum de creatura, utrum respectu illius verbi intellectus possibilis se habeat pure passive.

1. Quae multas continet falsitates; negat enim veritates manifestas scientibus philosophiam, et sunt contra mentem tam Augustini quam Philosophi¹. Et ideo respondendum est dictis suis per ordinem ad manifestandum eorum falsitatem.

2. Quantum igitur ad primum articulum sciendum est, quod intellectus noster possibilis tripliciter se habet ad actum intelligendi²: Quandoque enim est in potentia pura respectu actus, quam potentiam

⁷ DUNS 363b n. 22: cf. *ibid.* 362a n. 20: De tertio articulo principali dico quod nullus respectus ad creaturam potest per se includi in constitutivo personae Verbi . . .

⁸ THOMAS S. *th I q. 34 a. 3 resp.*; *Ps.* 32, 9.

⁹ *De diversis quaestionibus q. 63 (PL 40, 54)*; cf. DUNS 363a n. 21; 364a n. 23.

¹⁰ DUNS 364b–365b n. 24–25; cf. *ibid.* 365a n. 25: Ad argumentum in oppositum. Ad minorem dico, quod quaelibet persona, sicut est creatrix, sic est artifex . . . Tamen appropriate Verbum dicitur ars sicut sapientia sive notitia pro tanto, quia ex modo suae processione competit sibi, quod sit notitia actualis procedens de memoria paterna, declarans omne intelligibile, quod in memoria illa continetur.

¹ Cf. DUNS 137b–138a n. 7; 137b: Pro activitate tamen obiecti . . . 138a: Sed pro activitate potentiae . . . Cf. SUTTON *q. ord. 6 resp.* (173, 410–411), *q. ord. 16 resp.* (459, 178).

² SUTTON *Quodl. 1 q. 15* (100, 51–102, 97); *q. ord. 2 resp.* (56, 553–565); *q. ord. 15 resp.* (445, 669–677). Cf. DUNS 121b–122a n. 6.

vocamus essentialem; quandoque^a est quasi in potentia media inter puram potentiam et actum, in potentia scilicet accidentali, quando habet species conservatas³; qui licet intelligere potest, cum voluerit, ad hoc autem, quod ducatur de prima potentia, scilicet essentiali, requiritur principium activum per se movens, scilicet obiectum intelligibile factum universale per intellectum agentem. Intelligibile enim causat suam speciem in intellectu, quae ipsum repraesentat⁴.

3. Sed quando intellectus iam habet species obiectorum in se conservatas, ad hoc, quod intelligat, non requiritur aliquod activum per se movens, sed activum solum per accidens, quod removet prohibens. Et haec est voluntas, quae movet omnes^b potentias animae ad suos actus; movet intellectum ad intelligendum obiecta, quorum species habet⁵. Quia enim non est nisi^c per accidens per aliquod prohibens, ideo^d non est ibi principium activum movens nisi per accidens, scilicet voluntas removens prohibens. Unde ibi neque movet obiectum neque intellectus agens neque memoria, proprie loquendo de motu, neque intellectus possibilis, quae est eadem potentia cum memoria. Et dico, quod memoria non movet ad intellectionem motu proprie dicto tamquam activum principium, quia quadam^e [f. 250ra] naturali consequentia gignitur ex eo, quod est in memoria, verbum in^f intelligentia⁶. Sed illa gignitio non est actio, sed naturalis

a quando *Ms.*

b personas *add. et del.*

c *sup. lin., in lin. ibi del.*

d *marg.*

e *cetera usque not. o f. 250 ra sq.*

f *sup. lin.*

³ SUTTON *q. ord. 17 resp.* (481, 224–226); *q. ord. 22 ad 23* (620–621); *q. ord. 23 ad 13* (645, 405–408), *ad 21* (648). *Contra Robertum Cowton I q. 10 f. 63v*: Ad quintum dicendum quod dupliciter est species in intellectu, uno modo in habitu . . . alio modo in actu perfecto . . . Cum autem [*scil.* intellectus] habet speciem in potentia accidentali sive in habitu, non indiget motore per se, sed motore per accidens, qui removeat prohibens. Ille autem motor non est potentia intellectiva, sed voluntas. Unde intellectus neque est per se causa activa neque per accidens respectu actus intelligendi. – *Ibid. I q. 20 f. 72r ad 11*: . . . Quando intellectus intelligit unum per suam speciem, aliae species sunt in potentia accidentali propinqua actui . . .

⁴ Cf. SUTTON *q. ord. 15 resp.* (442, 576–578); *Contra Robertum Cowton I q. 20 f. 72v*: Ad decimum sextum dicendum quod cognitio intellectus non possit terminari ad obiectum suum, quod est quidditas rei, nisi haberet in intellectu similitudinem actualem illius quidditatis, in qua repraesentaretur actualiter res intellecta tamquam in speculo cognito, cum non repraesentetur actualiter per speciem, quae est habitua-liter in memoria.

⁵ Cf. SUTTON *q. ord. 24 resp.* (662, 374–375).

⁶ Cf. SUTTON *q. ord. 17 ad 1* (482, 256–268).

illatio actualis notitiae ex habituali tamquam ex principio formali, ut igitur dicendum, quod quando species sunt conservatae in memoria, non requiritur ex parte animae aliquod principium activum respectu intellectionis novae nisi voluntas, quae movet sicut removens prohibens⁷. Et hoc est, quod dicit Philosophus in II *De anima*⁸: »Scientia est universalium. Haec autem quodammodo sunt in anima, et ideo in ipsa est intelligere, cum voluerit.« Voluntas enim movet ibi tamquam removens prohibens, non autem potentia sensitiva nec potentia intellectiva. Sicut enim lapis existens sursum habens in se formam gravitatis, quae est principium^g formale motus ad medium, non indiget principio activo, quod per se moveat, sed solum removens prohibens, quod non movet nisi per accidens⁹, propter hoc, quod prohibens est in potentia accidentali tantum, ita intellectus habens species in memoria intellectiva conservatas, quae sunt principia formalia intelligendi, et sic in potentia tantum accidentali propter prohibens, per voluntatem removens prohibens procedit ad intelligendum. Quod autem dicit Augustinus¹⁰, quod imago, quae est in mente, includit parentem et prolem, non est contra hoc, quia memoria, quae est parens, non proprie agit gignendo prolem, tamquam principium activum, quia neque in summa Trinitate, cuius imago est in mente, Pater est principium activum proprie gignendo Filium, quia omne agens agit in aliud a se, in divinis autem non est aliud et aliud, sed sunt omnia unum; et simili modo in imagine Trinitatis memoria non agit in intellectum, quia intellectus non est aliud a memoria, sed est eadem potentia cum illa. Et ita patet, quod memoria, quae^h est parens, non est agens proprie, sed inferens inⁱ intellectum prolem suam naturali consequentia, prout dicimus, quod aliqua substantia causat in se suum proprium, non per modum <moventis^k>, sed naturali consequentia¹¹.

4. Ad secundum articulum principalem patet per ea, quae dicta sunt, quid dicendum et sentiendum sit, quia neque obiectum

g *repet. et del.*

h *in add. et del.*

i *sup. lin.*

k *modum Ms.*

⁷ Cf. SUTTON *Quodl.* 1 q. 15 (102, 103–103, 106); q. ord. 17 ad 8 (485).

⁸ ARISTOTELES *De anima* 2 t. 60 (B 5, 417b 22–24); cf. DUNS 119b n. 2; SUTTON q. ord. 22 ad 10 (616, 630–631).

⁹ Cf. SUTTON *Quodl.* 3 q. 11 (410, 42–50; 411, 79–412, 87; 415, 183–186); q. ord. 24 ad 17 (678).

¹⁰ AUGUSTINUS *Trin.* 9, 12, 18 (PL 42, 972); cf. DUNS 121b n. 6.

¹¹ Cf. SUTTON q. ord. 2 ad 2 (61).

existens in memoria per suam speciem est activum proprie respectu actus intellectus, nec etiam anima sive intellectus. Nec est contra illud Augustini XII *Super Genesim*¹², cum dicit: »Imaginem suam non corpus in spiritu, sed spiritus in se ipso facit celeritate mirabili.« Hoc enim dicit Augustinus propter hoc, quod corpus, prout est in potentia imaginativa, non potest virtute propria causare speciem intelligibilem in intellectu, sed virtute intellectus agentis, qui est quaedam [f. 250rb] potentia spiritualis mentis nostrae, non¹ quin phantasma illuminatum coagat ipsi intellectui agenti in causando similitudinem suae speciei¹³. Unde illa auctoritas facit pro activitate intellectus agentis et non pro activitate alterius potentiae animae, neque scilicet pro memoria neque pro intellectu possibili. Quod autem dicit Augustinus¹⁴, quod »formata cogitatio ab ea re, quam scimus, verbum est, quod in corde dicimus«, et auctoritates, quae sequuntur¹⁵, habent, intelligitur de eo, quod est in memoria, quia ex illo nascitur vel formatur verbum, non tamen active, sed consecutive^{m16}.

5. Sed verbumⁿ illud, quod est in memoria^o, [f. 249ra] est active ab objecto, quia per obiectum illuminatum lumine intellectus agentis ducitur de potentia essentiali ad potentiam actualement, et sic obiectum est per se activum principium una cum intellectu agente¹⁷. Quod dicitur IX *Metaphysicae*¹⁸, quod »speculatio est actio immanens«, non valet ad hoc, quod intellectus speculativus sit agens ad speculationem, quia speculatio non est actio proprie dicta, sed magis passio speculabilis, a quo causatur effective; et non dicitur actio, nisi quia tendit in speculabile per intentionem voluntatis; non enim causat aliquem effectum extra. Unde de isto articulo tenendum est, quod obiectum est proprium

l *sup. lin.* m consequentiae Ms. n est quod *add.* o *cetera f. 249 ra sqq., cf. supra not. e*

¹² *Super Genesim* 12, 16 (CSEL 28, 1, 402, 13-14); cf. DUNS 137b n. 7.

¹³ Cf. SUTTON q. ord. 16 resp. (460, 208-216), ad 1 et 2 (468).

¹⁴ *Trin.* 15, 10, 19 (1071); cf. DUNS 137b n. 7; SUTTON *Contra Robertum Cowton* I q. 20 f. 70v: Respondeo dicendum, quod verbum est conceptus mentis formatus per intellectum, ita quod non est ipsa intellectio, sed terminus ipsius. Unde Augustinus dicit, quod verbum est cogitatio formata . . .

¹⁵ Cf. AUGUSTINUS *ibid.*: Ex ipsa scientia quam memoria tenemus, nascitur verbum. DUNS 137b n. 7.

¹⁶ Cf. SUTTON q. ord. 17 ad 1 (482, 256-262).

¹⁷ Cf. SUTTON q. ord. 16 resp. (460, 200-202).

¹⁸ ARISTOTELES *Metaph.* 9 t. 16 (c. 8, 1050a 34-b1); DUNS 138a n. 7; SUTTON q. ord. 17 ad 7 (484-485).

activum proprie respectu intellectionis, non autem intellectus possibilis, qui est principium eius. Unde Augustinus IX *De Trinitate*¹⁹ vult, quod »ab utroque notitia paritur, a cognoscente passive scilicet et a cognito«, active scilicet, et quod sic intelligat, per hoc quod subdit²⁰: »Informatio sensus, quae visio dicitur, a solo imprimitur⁹, quod videtur.«

6. Et non valet, quod *ille* dicit²¹, quod Augustinus »accipit^a aequivoce hoc nomen *visio*, primo pro actu videntis, secundo^r pro ipsa similitudine rei visae«, quia illa duo, scilicet operationem videntis et similitudinem rei visae actu, accipit Augustinus tamquam idem; et vere sunt una res, quia visio non est aliud quam similitudo rei in actu²². Unde Augustinus frequenter glosat unum per aliud; dicit enim, quod ipsa forma, quae a corpore imprimitur sensui, vocatur visio²³, et paulo post: visio, quae fit in sensu ex visibili corpore²⁴; et loquitur de visione, quae est una pars trinitatis, et illa est operatio, et post: ex corpore, quod videtur, gignitur visio, i. e. sensus proprie formatur²⁵. Vult ergo Augustinus, quod illud, in quo species formatur a visibili^s, sit ipsa operatio, quae vocatur visio; et ita Augustinus pro eodem accipit speciem informantem visum et visionem, quae est operatio. Si enim species esset alia res a visione, quae est operatio, male dicit, et quod illa species vocatur visio. Non igitur accipit visionem aequivoce, quia sunt una res, et unam rem non significat nomen aequivoce, sed univoce.

7. Rationes, quas postea adducit, bene concludunt, quod non tantum obiectum est principium activum respectu intellectionis, quia voluntas movet intellectum ad actum suum²⁶, scilicet de potentia accidentali, tamen intellectus possibilis non movet se ad actum suum. Similiter rationes, quae probant, quod obiectum sit per se movens et non tantum^t

p corpora *add. et del.*
add. et del. t *sup. lin.*

q aequitatem *add. et del.*

r *sup. lin.*

s species

¹⁹ *Trin.* 9, 12, 18 (970); DUNS 140 a n. 8; cf. SUTTON *q. ord.* 17 ad 2 (482-483).

²⁰ *Trin.* 11, 2, 3 (986); DUNS *ibid.*

²¹ DUNS *ibid.*

²² Cf. SUTTON *q. ord.* 3 ad 23 (89, 644) *q. ord.* 21 *resp.* (578, 262-273); *q. ord.* 31 ad 2 (863, 349-350).

²³ *Trin.* *ibid.* (987); cf. SUTTON *q. ord.* 21 *resp.* (578, 270-272); *Quodl.* 1 q. 13 (88, 64).

²⁴ *Trin.* 11, 2, 5 (988); cf. SUTTON *Quodl.* 1 q. 13 (88, 74-76).

²⁵ *Trin.* *ibid.*

²⁶ DUNS 140 b n. 8.

per accidens²⁷, verum concludunt. Postea vult manifestare, quomodo obiectum et intellectus possibilis constituunt unum totale principium passivum [f. 249rb] quasi materiale²⁸, et ideo non coincidit cum aliqua alia causa neque cum efficiente neque cum forma. Dicit tamen ille, quod coincidit cum causa activa sive efficiente: »Aliquando enim causae activae concurrentes sunt eiusdem rationis, ut cum multi homines trahunt navem, aliquando sunt alterius rationis et ordinis, ut sol et homo in generatione hominis, et ita inferior causa habet virtutem agendi a superiori²⁹«, et isti modi sunt manifesti. Sed fingit tertium modum impossibilis, quod »posterior non habet virtutem a priori nec dependet ab eo in habendo^u suam virtutem, sed tantum dependet a priori in agendo secundum suam virtutem³⁰«. Et sic ponit, quod obiectum et intellectus sunt principia activa intellectionis, quod est impossibile, cum intellectus non agat in se ipsum, ut intelligat, quia nihil potest agere in se ipsum³¹. Unde potentia activa est principium transmutandi aliud in quantum aliud, et potentia passiva est^v principium transmutationis ab alio in quantum aliud³². Nec valet exemplum de patre et matre in generatione prolis, quia mater non agit in illa generatione, sed tantum pater, sicut probat Philosophus ex intentione libro XIV *De animalibus*³³. Ministrat enim mater materiam, pater vero dat formam suae speciei. Et similiter intellectio habet speciem ex obiecto, quod agit in intellectum, in quo est omnia fieri; et ideo possibilis dicitur et distinguitur contra intellectum agentem, cuius et omnia facere³⁴; quantum autem ad immaterialitatem, non quantum ad speciem actus, quae est ex obiecto.

u agendo secundum *add. et del.*

v et *Ms.*

²⁷ DUNS 141a n. 9: Videtur etiam [*scil.* intellectus] essentialiter dependere ab obiecto, propter quod refertur ad ipsum in tertio modo relativorum...

²⁸ Cf. DUNS 142b n. 10: Sed hic sunt duo dubia: Primum quomodo ista constituunt unum perfectum principium. – 144a n. 12: Et sic verum est quod intelligere est quoddam pati, quia intellectum intelligere non est nisi ipsum recipere intellectionem.

²⁹ DUNS 142b n. 10.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Cf. SUTTON *q. ord. 2 resp.* (58, 598–599); *Quodl. 1 q. 11* (81, 151–153); *Contra Robertum Cowton I q. 20 f. 72v ad 13*: Non enim potest intellectus causare aliquid effective in se ipso.

³² ARISTOTELES *Metaph.* 9 t. 2 (c. 1, 1046a 10–13).

³³ DUNS 142b n. 10; ARISTOTELES *De generatione animalium* 1, 20 (c. 20, 729a 9–11); cf. SUTTON *q. ord. 19 arg. 16* (529).

³⁴ ARISTOTELES *De anima* 3 t. 18 (c. 5, 430a 14–17).

8. De tertio principali dicendum est^w, quod intellectus agens est principium activum, prout facit obiectum esse in actu intelligibile, ut possit movere intellectum possibilem immaterialem³⁵. Obiectum enim, quod est materiale, non potest movere intellectum possibilem, qui est immaterialis, nisi virtute intellectus agentis, qui est immaterialis. Non tamen »intellectus agens pertinet ad imaginem, puta ad memoriam tamquam exprimens notitiam actualem³⁶«, quia actio intellectus agentis terminatur ante expressionem actualis notitiae, scilicet in faciendo obiectum actu intelligibile.

9. De primo autem argumento falsum est, quod ille dicit, »quod tam agens quam possibilis habet duas actiones ordinatas³⁷«. Intellectus enim agens non habet actionem aliam quam »facere de potentia intelligibili actu intelligibile³⁸«. Intellectus possibilis^x autem nullam actionem habet respectu intellectionis, sed tantum receptionem et conservationem specierum³⁹. Unde nullo modo est probabile ponere intellectum possibilem esse principium activum respectu actus intelligendi⁴⁰, sicut non est probabile, quod materia subiecti sit principium activum respectu formae^y inducendae in materia.

10. Ad argumentum principale respondet, quod non est inconveniens aliquid esse in actu virtualiter respectu alicuius, sed esse in potentia respectu eiusdem formaliter; et sic intellectus [f. 249va] possibilis est in actu et in potentia respectu intellectionis, quia existens virtualiter tale⁴¹. Ista responsio est magis digna despici quam ratione improbari, nisi esset multitudo imperitorum, qui ita admittunt falsa, ac si essent vera. Est autem haec responsio contra totam fere philoso-

w *sup. lin.* x *marg.* y *inducendi add.*

³⁵ Cf. SUTTON *q. ord.* 16 *resp.* (465, 358–466, 373); cf. DUNS 144a n. 13.

³⁶ DUNS 144b n. 13.

³⁷ DUNS 146a n. 16: De isto articulo si prima via tenetur, posset dici quod intellectus agens habet duas actiones ordinatas . . . *Ibid.* 146b n. 17: Consimiliter posset poni duplex passio ordinata in intellectu possibili . . .

³⁸ Cf. DUNS 146a n. 16: Prima [*scil.* actio] est facere de potentia intelligibili actu intelligibile . . . Secunda est, facere de potentia intellecto actu intellectum.

³⁹ Cf. DUNS 146b n. 17: . . . prima [*scil.* passio] esset receptio speciei intelligibilis a phantasmate . . . et secunda esset receptio intellectionis a specie intelligibili . . .

⁴⁰ Cf. DUNS 151b n. 18: Si vero teneretur alia via, scilicet quod illud animae, quod est activum ad intellectionem, est intellectus possibilis, et quod intellectus agens habet tantum actionem abstrahendi obiectum . . .

⁴¹ DUNS 178a n. 24.

phiam⁴², primo quidem quia illud, quod est principium passivum seu susceptivum alicuius actus, non potest esse activum principium respectu eiusdem. Quod patet^z in actione et passione. Materia enim, quae recipit formas materiales substantiales, non est activa earum, nec continet eas virtualiter in actu; et causa est, quia susceptivum formarum in unoquoque genere est imperfectissimum in illo genere⁴³. Impossibile est vero, quod illud, quod est imperfectissimum eorum, quae sunt in aliquo genere, contineat virtualiter omnia, quae sunt perfectiora illius generis. Perfectiora enim in genere continent imperfectiora et non e converso⁴⁴; in genere colorum albedo continet perfectionem aliorum colorum tamquam primum et perfectissimum in illo genere et mensura aliorum. Susceptivum autem formarum alicuius generis est imperfectissimum in illo, sicut materia prima in genere materialium, calefactibile in genere calefendorum, colorabile in genere colorum, diaphanum^a in genere luminum; et sic de omnibus aliis^b, quae sunt in potentia susceptiva formarum sui generis. Ergo nullum susceptivum continet in actu virtualiter formas sui generis.

11. Et illud praecipue verum est de intellectu, quod ipse imperfectissimum est ens in genere intelligibilem, quia nihil est^c actu de se genere intelligibilem, sicut materia prima de se nihil est actu de genere materialium. Unde Commentator vocat ipsum materiam, et in principio quinti commenti III *De anima*⁴⁵ dicit Commentator sic: »Cum declaravit, quod intellectus materialis non habet aliquam formam materialem, inceptit ipsum diffinire Aristoteles, et dixit: *Non habet naturam in hoc nisi naturam possibilitatis* ad recipiendum formas intellectas materiales. Id est, illud ex anima, quod dicitur intellectus materialis, nullam habet naturam et essentiam, qua constituatur, secundum quod est materialis, nisi naturam possibilitatis, cum denudetur de omnibus formis materialibus et intelligibilibus . . . Deinde dixit: *Non est in actu aliquod entium, antequam intelligat*. Id est, diffinitio intellectus materialis est illud^d, quod est in potentia omnes intentiones for-

z. *verbum obscurum*: vibique add. et del.

b alius Ms.

c in add. et del.

a in genere illuminabile add. et del.

d illa Ms.

⁴² Cf. SUTTON *q. ord.* 16 resp. (459, 178–179); *q. ord.* 2 resp. (57, 580–588).

⁴³ Cf. SUTTON *q. ord.* 2 resp. (46, 280–47, 307).

⁴⁴ Cf. SUTTON *Contra pluralitatem formarum p.* 1 (309; 312–314).

⁴⁵ AVERROES *De anima* 3 comm. 5 (in c. 4, 429 a 21); cf. SUTTON *q. ord.* 2 *ibid.*; *q. ord.* 15 resp. (479, 175–178).

marum materialium universalium, et non est in actu aliquod entium, antequam intelligat ipsum. Et cum ista est diffinitio intellectus materialis, manifestum est, quod differt ab ipsa materia prima in hoc, quod ille est in potentia omnes [f. 249vb] intentiones materialium universalium, materia autem prima est in potentia omnes illae formae sensibiles non cognoscens neque comprehendens^e. « Ecce secundum Aristotelem et Commentatorem intellectus possibilis nullam habet naturam nisi possibilitatis. Ex quo sequitur, quod non habet naturam activitatis. Et cum denudetur ab omnibus formis intelligibilibus, consequens est, quod non continet virtute activa aliquam formam intelligibilem. Et necessarium est dicere de quolibet^f susceptivo, quod sit denudatum ab eo, quod recipit, ut pupilla, quae recipit omnes species cuiuslibet coloris, oportet, quod nullum colorem habeat, et organum auditus, quod suscipit species sonorum, oportet, quod sit absonum.

12. Propter hoc, si dicatur⁴⁶, non erunt tria principia, scilicet materia et forma et privatio, quia tolletur privatio, ne sit principium transmutationis, et hoc est tollere motum et mutationem in omni praedicamento, quia sicut Philosophus determinat in XII *Metaphysicae*⁴⁷: In omni praedicamento sunt illa principia tria: materia, forma et privatio, et non solum in genere substantiae, sed in omni transmutatione rei cuiuscumque praedicamenti, prout ibi manifestat. Si autem intellectus virtualiter continet formas intelligibiles, quas recipit, numquam est denudatus seu privatus ipsis, et ita illa potentia tollit privationem, quae est principium transmutationis.

13. Si dicatur, quod intellectus, antequam recipiat formas intelligibiles^g formaliter, privatus est eis virtualiter⁴⁸, contra: Intellectus continens formas intelligibiles virtualiter forma quaedam est actualis, quia haec est natura sua. Ergo formae intelligibiles sunt ibi formaliter contentae in natura intellectus⁴⁹.

e cognoscentes neque comprehendentes *Ms.*
mas *add.*

f *corr. ex quodlibet*

g for-

⁴⁶ *Scil. in responsione DUNS SCOTI, not. 41; cf. not. 48.*

⁴⁷ ARISTOTELES *Metaph.* 12 t. 22 (c. 4, 1070b 16–20); cf. SUTTON *q. ord.* 15 (437, 436–438, 453).

⁴⁸ *Cf. DUNS 178b n. 24: . . . sed quando forma illa virtualiter, sed finite habetur, bene potest aliqua perfectio, licet secundum quid, et accidentaliter addi subiecto per hoc, quod illa recipit formaliter . . .*

⁴⁹ *Cf. SUTTON q. ord. 2 resp. (57, 580–588); q. ord. 7 ad 26 (228); q. Utrum voluntas vel aliquid aliud existens virtualiter tale possit se facere formaliter tale (l. c. 271*).*

14. Praeterea Philosophus dicit⁵⁰, quod quia intellectus intelligit omnia recipiendo species singulorum, necesse est, quod sit immixtus illis^h, quod nullum eorum habeat; si enim aliquod eorum haberet de se, idem intellectus apparens prohiberet apparere extraneum. Si igitur in natura intellectus essent formae intelligibiles contentae, semper intelligeret eas absque intelligibilibus extrinsecis, nec posset recipere ab eis. Hoc autem falsum est, quod intellectus continet eas actualiter.

15. Praeterea quando activum et passivum sunt approximata, necesse hoc agere et illud pati, nisi aliquid impediat⁵¹. Si igitur intellectus possibilis sit activus intellectionis et passivus, et ita sibi solum sit approximatus, sed idem similiter necesse est, quod semper agat in se intellectionem eorum, quae continet virtualiter, cum non possit cadere impedimentum inter activum et passivum, cum sint unum et idem⁵².

16. Praeterea II *De anima*⁵³ dicit Philosophus, quod si sensus, qui est potentia passiva, esset cum hoc activa, sensus sentirent se ipsos et sentirent alia in absentia eorum; et hoc ideo, quia ipsi sensus essent sensibiles et propter hoc sentirentur, et similiter sensus haberent naturas [f. 250rb] aliorum¹ sensibilibum, et ideo sentirent absque actione eorum in sensus. Et ponit exemplum: Si combustibile esset de se combustivum, et ita scilicet activum et passivum, combustibile combureret se ipsum absque igne exteriori. Eodem modo arguo in proposito: Si intellectus, qui est passivus, esset e converso activus intellectionis, semper intelligeret se et omnia, quorum intellectus esset activus. Hoc autem experimur esse falsum. Ergo non est activus intellectionis, sed tantum passivus.

17. Praeterea quia angelus intelligit se per essentiam suam, quae semper praesens est intellectui, ideo semper intelligit se⁵⁴. Ergo a simili, si formae intelligibiles essent virtualiter in^k intellectu, semper intelligeret eas. Hoc autem falsum est. Ergo intellectus non continet eas virtualiter.

h illa Ms. i et cetera f. 250rb sqq., cf. supra not. o k sup. lin.

⁵⁰ ARISTOTELES *De anima* 3 t. 14 (c. 4, 429b 31–430a 2); cf. SUTTON q. ord. 3 (75, 283–288).

⁵¹ ARISTOTELES *De generatione et corruptione* 1 t. 54 (c. 7, 324b 7–9); cf. q. ord. 14 resp. (406, 307–309).

⁵² Cf. q. ord. 15 arg. 4 (425).

⁵³ ARISTOTELES *De anima* 2 t. 52 (c. 5, 417a 6–9); cf. SUTTON q. ord. 2 (49, 353–367).

⁵⁴ SUTTON q. ord. 31 resp. (858, 202–205).

18. Praeterea Philosophus dicit III *De anima*⁵⁵, quod intelligere est pati ab intelligibili, sicut sentire est pati a sensibili. Sed sensus ita patitur, quod non agit ad sentire. Ergo intellectus ita patitur, quod non agit ad actum intelligendi.

19. Praeterea intellectus comparatur ad intelligibile, sicut passivum ad proprium activum, et ad ipsum ordinatur⁵⁶. Intelligibile autem sufficienter movet intellectum, et ipsum sibi assimilatur. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum possibilem esse activum respectu intellectionis, quae est assimilatio ad obiectum intelligibile; et ita frustra ponitur activus.

20. Praeterea si intellectus possibilis agit in¹ intellectionem, quaero quomodo, aut quantum ad exercitium actus, aut quantum ad specificationem actus⁵⁷. Non quantum ad exercitium actus, quia sic movet voluntas tam intellectum quam^m alias potentias animae. Nec quantum ad specificationem actus, quia intellectio specificatur ab obiecto et non ex intellectu; est enim assimilatio ad obiectum, non autem ad intellectum. Ergo intellectus nullo modo agit ad intellectionem tamquam virtus activa, sed tantum passive.

21. Praeterea in istis inferioribus non est aliqua virtus activa aequivoca universalis, quae per se sit causa actuum diversarum specierum, [f. 250va] sed quaelibet determinatur ad unam speciem, sicut calor calefacit, non autem infrigidat, equus generat equum, asinus asinum. Sed superiora entia habent virtutem universalem aequivocam ad causandum diversos effectus hic inferius; sunt enim causaeⁿ universales istorum inferiorum⁵⁸. Sed si intellectus esset potentia activa respectu cuiuslibet intellectionis, esset causa universalis respectu actuum multarum specierum⁵⁹, quia omnia^o, quae intelliguntur, per intellectum. Et ita, quia natus est cognoscere omnia, ergo non est potentia activa respectu intellectionis, sed tantum passiva. Alioquin oporteret ponere ipsum esse de superioribus causis, scilicet aliquam substantiam esse separatam, sicut Averroes posuit, quod est haereticum⁶⁰.

1 <i>sup. lin.</i>	m voluntatem <i>add. et del.</i>	n causa <i>Ms.</i>	o omni <i>Ms.</i>
--------------------	----------------------------------	--------------------	-------------------

⁵⁵ ARISTOTELES *ibid.* 3 t. 2 (c. 4, 429 a 13–15).

⁵⁶ *Ibid.* t. 3 (429 a 15–18).

⁵⁷ Cf. SUTTON *q. ord.* 2 *resp.* (48, 335–340); *q. ord.* 15 *resp.* (442, 593–595).

⁵⁸ *Ibid.* *q. ord.* 21 *resp.* (585, 469–586, 479); *q. ord.* 33 *resp.* (926, 460–468).

⁵⁹ *Q. ord.* 2 *resp.* (49, 353–367).

⁶⁰ AVERROES *De anima* 3 *comm.* 14 (in c. 4, 429 b 31–430 a 2), *comm.* 19 (in c. 5, 430 a 18–19); cf. SUTTON *q. ord.* 19 *resp.* (531, 160–162).

22. Nec huic rationi adversatur, quod intellectus agens, qui est de inferioribus causis, est id, quo est omnia facere⁶¹, et ita se extendit actione ad omnia. Non enim causat intellectus agens effectus diversarum specierum, sed in omnibus causat unum effectum, scilicet universalitatem, abstrahendo a condicionibus individualibus. Sed isti ponunt intellectum possibilem agere ad formandum verbum in omni intellectione⁶². Verba autem de diversis rebus secundum speciem sunt diversa secundum speciem; et ita ponunt ipsum causare effectus universales secundum speciem.

23. Notandum est autem, quod licet causa efficiens una secundum speciem non causat effectus naturales diversos secundum speciem, tamen causa^p materialis sive susceptiva recipit multas formas diversas secundum speciem a diversis causis efficientibus, scilicet omnes formas eiusdem generis physici⁶³. Nam prima materia recipit omnes formas materiales, quae causantur a diversis compositis secundum speciem successive in ea; et^q sensus, qui est virtus passiva, recipit species diversarum naturarum successive a diversis sensibilibus secundum speciem, ut visus suscipit speciem albi et nigri et colorum mediorum successive; et sic de aliis formis eiusdem generis, quod omnes formae eiusdem generis habent idem susceptivum, et formae diversorum generum habent diversa susceptiva. Unde V *Metaphysicae*⁶⁴ dicitur, quod diversa genere dicuntur, quorum diversum est primum subiectum, et per oppositum eadem genere dicuntur, quae habent idem susceptivum. Et ideo corpora caelestia et corpora inferiora non sunt eadem genere, quia non communicant in eadem natura materiae. Susceptivum autem unum suscipit omnes formas eiusdem generis per unam naturam potentialitatis⁶⁵.

24. Sed causa efficiens producit unum^r secundum speciem⁶⁶ per suam actualitatem, et ideo causa efficiens, quae producit tantum unum secundum speciem, est perfectior quam causa materialis, quae recipit multa secundum speciem, [f. 250vb] sicut est perfectior quam potentia. Unde

p causat Ms.

q sup. lin.

r unam Ms.

⁶¹ ARISTOTELES *De anima* 3 t. 17 (c. 5, 430a 12).

⁶² DUNS 179b n. 24.

⁶³ Cf. SUTTON *q. ord.* 23 ad 7 (642, 311–312); *Quodl.* 2 q. 10 resp. (250, 100–251, 108); AVERROES *De substantia orbis* 1 (3 L).

⁶⁴ ARISTOTELES *Metaph.* 5 t. 33 (c. 28, 1024b 9–10).

⁶⁵ Cf. SUTTON *q. ord.* 20 resp. (558, 459–559, 491).

⁶⁶ Cf. SUTTON *Quodl.* 1 q. 11 (80, 127); *q. ord.* 7 resp. (201, 370–372); ARISTOTELES *Phys.* 2 t. 70 (c. 7, 198a 24–27).

dicat Aristoteles⁶⁷, quod intellectus agens est nobilior intellectu possibili, quia semper agens in quantum huiusmodi est nobilius patiente.

25. Deficit etiam positio istius in hoc, quod ponit intellectum agere in se ipsum. Hoc enim est valde absurdum et contra magnam partem philosophiae, quia contra omnia naturalia, in quibus aliquis procedit de potentia in actum⁶⁸. Sicut enim dicit Philosophus III *De anima*⁶⁹, quod sicut in omni natura, quae est quandoque in actu, oportet ponere aliquid, quod est sicut materia in unoquoque genere, quae est in^s potentia ad omnia, quae sunt illius generis, et aliud, quod est causa agens, quod ita se habet in faciendo omnia, sicut ars se habet ad naturam, ita oportet ponere in anima^t has duas differentias, scilicet intellectum, in quo ponuntur omnia intelligibilia fieri, qui vocatur intellectus possibilis, et alium intellectum, quo est omnia intelligibilia facere, qui vocatur intellectus agens. Vult igitur Aristoteles, quod in omni natura, ubi proceditur de potentia ad actum, principium activum est differens a passivo, sicut ars differt de^u materia, in quam agit.

26. Manifestum est autem, quod natura artificialium non agit in se ipsam; non enim aes facit se statuam, nec ligna faciunt se domum. Ergo in nulla natura passivum agit in se ipsam, ducendo se ipsum ad actum, sed aliud, quod est activum in ipsum, ducit ipsum passivum in actum. Non igitur intellectus possibilis agit in se ipsum, agendo active suam intellectionem, quia sicut est de anima intellectiva, sic de omni alia natura quantum ad hoc, ut ibi dicit Philosophus. Et propter hoc generaliter diffinitio potentiae activae in V *Metaphysicae*⁷⁰ est illa: »Potentia activa est principium transmutationis in alio, et secundum quod aliud.« Ex qua diffinitione patet, quod hoc est essenziale potentiae activae, quod sit extra id, quod transmutatur ab eo. Unde Expositor⁷¹ ibi bene dicit, quod natura, quae est principium intrinsecum motus, non comprehenditur sub potentia activa; numquam est principium intrinsecum patienti. Diffinitio autem generalis potentiae passivae est, quam ponit Philosophus⁷² ibidem, haec: »Potentia passiva

s *sup. lin.*

t animas Ms.

u in Ms.

⁶⁷ *De anima* 3 t. 19 (c. 5, 430 a 18–19).

⁶⁸ Cf. SUTTON q. ord. 22 ad 41 (628, 974–977).

⁶⁹ ARISTOTELES *ibid.* t. 17 (430 a 10–14).

⁷⁰ ARISTOTELES *Metaph.* 5 t. 17 (c. 12, 1019 a 15–16; 19–20); cf. not. 32.

⁷¹ THOMAS in *Metaph.* 5 lect. 14 n. 955 (in h. l.).

⁷² ARISTOTELES *ibid.* 1019 a 19–20.

est principium transmutationis ab alio in quantum aliud. « Essentiale igitur est omni potentiae passivae, ut transmutetur ab alio et non a se ipso, sicut est omni potentiae activae, quod transmutet aliud et non se ipsum. Nec e converso sufficit diversitas secundum materiam inter principium activum et passivum, sed oportet ibi esse diversitatem secundum speciem. Sic enim determinat Aristoteles I *De generatione*⁷³, quod »activa et passiva sunt similia genere et dissimilia specie.« Unde ibi arguit contra Democritum, qui posuit simile agere et simile <pati^v> secundum speciem, sic⁷⁴: »Si possibile est aliquid <a simili^w> pati, quapropter [f. 251ra] his entibus nihil erit incorruptibile neque immobile, si simile secundum quod simile sit activum, quodlibet enim movebit se ipsum. (Etiam cum agens corrumpat passum, ut videmus ad sensum,) quodlibet corrumpet se ipsum.« Haec ille.

27. Et eodem modo potest argui, quod si idem sit activum et passivum in intellectu, qui est incorruptibilis, idem perficiet se ipsum quantum ad suam operationem sine exteriori agente. Et ita est superfluum ponere intelligibile movere et perficere intellectum possibilem. Superfluum etiam erit ponere intellectum agentem; et si ponatur intellectus agens, superfluum erit ponere intellectum possibilem. Poterit enim secundum istam positionem rudem intellectus agens agere in se ipsum et causare in se actum intelligendi; et sic frustra poneretur intellectus possibilis, quia sufficeret intellectus agens ad agendum et patiendum, si posset agere in se ipsum, quia qua ratione tu ponis, quod intellectus possibilis agit in se ipsum, debes ponere, quod intellectus agens agit in se ipsum, et quod universaliter omne agens agit in se ipsum et omne passivum agit in se ipsum, quod videmus ad sensum esse falsum. Sequitur etiam ad istam opinionem, quod non oportet ponere causam efficientem aliam a causa materiali, quia causa materialis omnino ageret in se ipsum. Sed quia ad^x sensum apparet, quod lignum non facit se archam vel domum, sed aliud extra ut artifex, et non solum in artificialibus, sed etiam in naturalibus, quia lignum non comburit se^y, sed ignis ei applicatus, acceperunt philosophi, quod semper agens est aliud a causa materiali, ita quod materia non coincidit cum efficiente neque in

v pati om.

w a simili om.

x sup. lin.

y sup. lin.

⁷³ Immo AVERROES, *In De generatione et corruptione* 1 comm. 50 (in c. 7, 323b 29–324a 1); cf. q. *Utrum voluntas* (270* not. 29).

⁷⁴ ARISTOTELES *ibid.* 1 t. 48 (c. 7, 323b 21–24), AVERROES *in h. l.*

idem numero neque in idem specie⁷⁵; et posuerunt causam materiale esse denudatam a forma causae efficientis et recipere formam ab ea, et hoc universaliter in omnibus activis et passivis.

28. Et ideo bene dicit Philosophus, quod sicut in omni natura aliud est materia et aliud agens, ita in anima intellectiva oportet ponere has differentias. Unde de^z intellectu possibili dicit⁷⁶, quod est sicut tabula nuda, in qua nihil est scriptum vel pictum, sed ab alio possunt in eo scribi quaecumque litterae vel depingi quaecumque picturae. Ubi dicit Commentator⁷⁷ sic: »Quemadmodum tabula nullam picturam habet in actu neque in potentia propinqua actui, ita in intellectu materiali non est aliqua formarum intellectarum, quas recipit, neque in actu neque in potentia propinqua actui.« Ex quo patet, quod sicut tabula nuda non habet picturam aliquam in virtute activa, ut agit eam [f. 251 rb] in se, ita intellectus possibilis est de se nudus, et non habet in se virtualiter in actu aliquam formam intellectam, ut possit eam agere in se.

29. Et hoc demonstratur sic: Si intellectus possibilis causat active suam intellectionem, aut hoc est per se ex natura sua, aut per accidens, scilicet per speciem intelligibilem, quam recipit. Si primo modo, tunc absque omni receptione formarum causaret intellectionem in se, et ita superfluum est ponere, quod intelligibile agat in ipsum, et quod recipiat vel quod patiat ab obiecto. Quod tamen tu ponis cum aliis, sequitur etiam, quod non oportet ponere intellectum agentem, nec etiam poni, quod cognitio intellectus dependeat a sensu, neque exteriori neque interiori, quae omnia manifeste falsa sunt. Si secundo modo, contra: Quando habet species, tunc non est in potentia essentiali, sed in^a accidentali potentia tantum; ergo non requiritur agens aliud nisi removens prohibens, quod est voluntas, quae movet intellectum, ut intelligat⁷⁸.

30. Intellectus igitur possibilis non est idem agens ad suam intellectionem, quia remoto prohibente per voluntatem sequitur intellectio ad speciem conservatam in memoria habitualiter, et propterea, quando intellectus habet species, tunc est formaliter talis, qualis est obiectum. Si igitur facit se formaliter tale, sequitur, quod formaliter tale facit se

z in Ms. a sup. lin.

⁷⁵ ARISTOTELES *Phys.* 2 t. 70 (c. 7, 198a 24–26); THOMAS in h. l. lect. 11 n. 242; SUTTON q. ord. 15 resp. (439, 487–490); q. *Utrum voluntas* (270* not. 31).

⁷⁶ ARISTOTELES *De anima* 3 t. 14 (c. 4, 429b 31–430a 2).

⁷⁷ AVERROES *comm.* 14 in h. l.; cf. SUTTON q. ord. 3 resp. (75, 283–292).

⁷⁸ Cf. SUTTON q. ord. 17 resp. (480, 216–481, 227).

formaliter tale⁷⁹, quod tu negas. Si dicas, quod intellectio habens speciem formaliter est in habitu tali formaliter, quale est obiectum, sed non in actu, et facit se formaliter talem in actu⁸⁰, contra: Habens habitum est in potentia accidentali tantum ad actum. Sed contra naturam potentiae accidentalis est, quod ducatur ad actum per aliud agens quam per removens prohibens⁸¹. Ergo habitus non ducitur ad actum per aliud agens quam per voluntatem, non ergo per intellectum active; unde habitus sic diffinitur: Habitus est, quo quis potest uti, cum^b voluerit⁸². Explicit.

b *del. et repet.*

⁷⁹ *Ibid.* q. ord. 2 (57, 580–588); cf. not. 49.

⁸⁰ DUNS 178b n. 24.

⁸¹ Cf. SUTTON q. ord. 2 resp. (56, 545–551); q. ord. 15 resp. (480, 216–481, 226), ad 1 (482, 262–264); cf. not. 3.

⁸² AVERROES *De anima* 3 comm. 18 (in c. 5, 430 a 14–17); q. SUTTON *Quodl.* 3 q. 2 (353, 230–231).

NAMENVERZEICHNIS

- Anselm von Canterbury 22, 31, 39, 46, 47, 60, 84
 Aristoteles 3, 10, 12, 14, 16, 29, 34, 46, 50, 60, 65, 70, 72, 73, 75, 78, 87, 89, 91, 92, 93, 96, 98, 99, 101, 103–110
 Athanasius 47, 58, 84
 Augustinus 4, 18, 30, 38, 53, 59, 63, 64, 70, 72, 89, 90, 96, 98, 99, 100
 Averroes 3, 12, 16, 57, 103, 104, 106, 107, 109, 110, 111
 Avicenna 65, 66, 69, 87

 Barth 22, 46
 Beckmann 32, 49, 51
 Bischoff 2
 Boethius 3, 14, 73, 74, 75
 Bonaventura 22, 49, 52

 Carreras y Artau 22
 Concilium Florentinum 22
 Coxe 1

 Democritus 109

 Ehrle 1, 15, 19

 Geyer 1
 Gilbert von Poitiers 52
 Gottfried von Fontaines 30
 Grajewski 21, 22, 44

 Hechich 1, 3, 15
 Heinrich von Gent 5, 11, 23–31, 37, 53
 Hödl 52

 Jansen 21, 22, 24
 Johannes Damascenus 13, 14, 38, 39, 59, 60, 67
 Johannes Duns Scotus 1, 2, 6, 9, 10, 16, 19, 21, 22, 23, 27, 28, 30–34, 37ff.
 Johannes Sharp 3

 Kluxen 22

 Liber de causis 61
 Liber propugnatorius 13, 16–19, 47
 Lottin 19

 Meier 8, 9, 29
 Michalski 22
 Muck 21, 22

 Nicolaus Trivet 13–16, 19

 Pelster 1, 4, 19
 Petrus Lombardus 67
 Plato 5, 60
 Porphyrius 14, 73, 74

 Robert Cowton 1

 Schmaus 19, 55, 56
 Schneider 52
 Seřiko 9
 Stephanus Tempier 68

 Thomas Aquinas 2, 4, 5, 7, 9, 10, 14, 16, 18, 23, 30, 33, 34, 35, 39, 41–44, 48, 49, 52, 53, 55, 56, 59, 60, 61, 63–73, 76, 77, 79, 82, 85–91, 93–96, 108, 110
 Thomson 2, 3

 Wetter 7, 21, 22, 30, 31, 38, 40, 44, 46, 48, 49, 50, 52–56
 Wilhelm von Nottingham 8, 29, 46, 48
 Wölfel 21, 22, 27
 Wolter 22

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

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

- Band 1: Joh. B. Schneyer, *Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters*.
XXV, 587 S. Geh. DM 91.20 ISBN 3 7696 9001 X
- Band 2: Thomas von Sutton, *Quodlibeta*, herausgegeben von Michael Schmaus und
Maria González-Haba. L, 681 S. Geh. DM 110.40 ISBN 3 7696 9002 8
- Band 3: Thomas von Sutton, *Quaestiones ordinariae*, herausgegeben von Johannes
Schneider. 279*, 1009 S. Geh. DM 240.– ISBN 3 7696 9003 6
- Band 4: *Walter Burley's Treatise De formis*, herausgegeben von Frederic J. Down
Scott. 71 S. Geh. DM 13.– ISBN 3 7696 9004 4
- Band 5: Maria González-Haba, *La obra De consolatione rationis de Petrus Compo-*
stellanus. 108 S., 47 Tafeln. Geh. DM 36.– ISBN 3 7696 9005 2
- Band 6: Thomas de Sutona, *De generatione et corruptione*, herausgegeben von
Francis E. Kelley. 211 S. Geh. DM 45.– ISBN 3 7696 9006 0
- Band 7: Thomas von Sutton, *Contra Quodlibet Iohannis Duns Scoti*, herausgegeben
von Johannes Schneider. XIII, 112 S. Geh. DM 25.– ISBN 3 7696 9007 9

In Vorbereitung:

Robert Kilwardby, *Sententiarum lib. III, Christologie, Text und Einleitung*, her-
ausgegeben von Elisabeth Gößmann

Heinrich Totting von Oyta, *Quaestiones in Isagogen Porphyrii*, herausgegeben von
Johannes Schneider

Preisänderungen vorbehalten

Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISBN 3 7696 9007 9