

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN  
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE  
SITZUNGSBERICHTE • JAHRGANG 1957, HEFT 4

---

MICHAEL SCHMAUS

Zur Diskussion über das Problem  
der Univozität im Umkreis des  
Johannes Duns Skotus

Vorgetragen am 10. Juni 1955

MÜNCHEN 1957

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN  
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen  
Printed in Germany

In der Diskussion über Johannes Duns Scotus, den bedeutendsten Kritiker des Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jhs., spielen die Probleme der Analogie und der Univozität eine beachtliche Rolle. Dies zeigen die zahlreichen Quästionen, welche sich um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert und auch noch in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts mit dem Problem befassen. Johannes Duns Scotus lehrt bekanntlich die Univozität des Seins, während Thomas von Aquin dessen Analogie betont.<sup>1</sup> Für die Beurteilung seiner Ansicht ist eine Differenzierung notwendig. Die Begriffe Analogie und Univozität werfen sprachliche, logische, ontologische, gnoseologische und theologische Probleme auf. Im allgemeinsten Verständnis läßt sich sagen, daß unter der Analogie ein Verhältnis zwischen Worten, Begriffen oder Wirklichkeiten zu verstehen ist, welches zugleich Ähnlich-

---

<sup>1</sup> H. Urs von Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, 1951. M. Bange, Eckeharts Lehre vom göttlichen und menschlichen Sein, 1937. R.-M. Bruckberger, L'être valeur révélatrice de Dieu, in: *Revue thomiste* (1937) 201/26. V. Brusotti, L'analogia di attribuzione e la conoscenza della natura di Dio, in: *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1935, 31 ff. C. Feckes, Die Analogie in unserem Gotteserkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung, in: *Probleme der Gotteserkenntnis*, 1928. A. Goergen, Die Lehre von der Analogie nach Kardinal Cajetan und ihr Verhältnis zu Thomas von Aquin, 1938. R. Grosche, La notion d'analogie et le Problème Théologique d'aujourd'hui, in: *Revue de philosophie* (1935) 302/12. J. Habbel, Die Lehre des heiligen Thomas von der nur analogen Bedeutung unserer Aussagen über Gott, 1928. V. Heylen, Les méthaphores et les metonymies dans les épîtres pauliniennes, in: *Ephemerides theologiae Lovanienses* 12 (1935) 253-290. J. Leiwesmeier, Unsere Erkenntnis Gottes und die analogia entis nach der Lehre des Franz Suarez, in: *Theologische Quartalsschrift* 120 (1941) 73-90. J. B. Lotz, Analogie und Chiffre. Zur Transzendenz in der Scholastik und bei Jaspers, in: *Scholastik* 15 (1940) 39-56. Hampus Lyttkens, The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquin (Uppsala, Almquist & Wiksells, 1952, 493). J. Maritain, Distinguer pour unir ou les degrés du savoir, 1932. M. T.-L. Penido, Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique, 1931. E. Przywara, Analogia entis, 1932. Derselbe, Religionsphilosophie katholischer Theologie, 1926. Derselbe, Die Reichweite der Analogie als kategorialer Grundform, ebda. 339-362, 508-532. G. Söhngen, Analogia fidei: Gottähnlichkeit allein aus Glauben? in: *Catholica* 3 (1934) 113-136. Msgr. de Solages, Dialogue sur l'analogie, 1946.

keit und Unähnlichkeit in sich begreift. Die Analogie beruht also auf einem Vergleich. Die philosophische und die theologische Tragweite der Problematik tritt vor allem hervor in der Gotteserkenntnis. Sie schließt folgende Grundfrage in sich: Führt die thomistische Lehre von der Analogie des Seins nicht zum Agnostizismus, insofern sie durch die Betonung der Unähnlichkeit zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Sein Gott in eine unbestimmte Ferne entschwinden läßt? Führt andererseits die skotische Lehre von der Univozität des Seins nicht zum Pantheismus, insofern sie die Seinseinheit zwischen Gott und dem Geschöpf behauptet? Die Vertreter der beiden Systeme haben mit derartigen gegenseitigen Vorwürfen nicht gespart.

Zum ersten Male wurden im Abendlande die Fragen der Univozität und der Analogie von Plato und Aristoteles aufgeworfen.<sup>1</sup> Der letztere war der Ansicht, daß die Gattungen, die Arten und die Differenzen synonyme, einsinnige Worte und Begriffe darstellen. Er gebraucht hierbei das Wort synonym in jener Bedeutung, in welcher Duns Skotus das Wort univok verwendet. Die Wort- und Begriffseinheit hat ihre Grundlage in der Wirklichkeit, so daß eine Wort-, Begriffs- und Sacheinheit besteht. Ähnlich dachten die Aristoteleskommentatoren Porphyrius (gest. 304) und Boëthius (gest. 524). Sie dehnten jedoch die Univozität aus, der erste auf die *passiones* bzw. *propria* (die Eigentümlichkeiten) des Seins, der letztere auch auf die Akzidentien. So gingen sie über ihren Meister Aristoteles hinaus. Das Sein selbst rechneten

---

<sup>1</sup> Siehe Tim. Barth. O. F. M., Zum Problem der Eindeutigkeit. Ein Beitrag zum Verständnis ihrer Entwicklung von Aristoteles über Porphyrius, Boethius, Thomas von Aquin nach Duns Skotus, in: *Philosophisches Jahrbuch* 55 (1942) 300–321. E. Platzeck O. F. M., *Adnotationes ad historiam conceptus analogiae*, in: *Antonianum* 30 (1955) 503–514. Derselbe, Von der Analogie zum Syllogismus. Ein systematisch-historischer Darstellungsversuch der Entfaltung des methodischen Logos bei Sokrates, Platon, Aristoteles im Anschluß an *Metaphysik M 4 1078 b 17–32*, Paderborn 1954. Derselbe, La Evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogia desde la época de los Presocráticos hasta Aristoteles. In *appendice: La mentalidad del B. Raimundo Lulio y la teoría moderna de las formas del pensar*. (Consejo Sup. de Invest. Cient. Instituto Luis Vives de Filosofía. Delegación Barcelona. Serie general, No. 1. 1954, 135). R. de Vaux, O. P., *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles* (1934), in *Bibliothèque Thomiste XX* (hrsg. von P. Mandonnet O. P.).

weder Aristoteles noch seine Erklärer Porphyrius und Boëthius zu den univoken (synonymen) Begriffen. Man hielt es vielmehr für einen analogen Terminus. Die Erweiterung des Univozitätsbegriffes ist später von Peter Abälard klar erkannt und richtig gewertet worden. Er bemerkt nämlich in seinen Glossen zu den aristotelischen Kategorien, daß Aristoteles einen strengeren Univozitätsbegriff vertrat als Porphyrius und Boëthius. Diese beiden Denker haben den aristotelischen Univozitätsbegriff aufgelockert. Abälard meint, es stehe nichts im Wege, diesen aufgelockerten Univozitätsbegriff auf jene Bereiche anzuwenden, von denen Aristoteles selbst ihn verneint.<sup>1</sup> Er hat damit recht. Je inhaltsärmer ein Begriff ist, um so weiter ist sein Anwendungsfeld. Es gilt auch umgekehrt: Je weiter ein Begriff ist, um so inhaltsärmer muß er notwendigerweise sein. Von den Denkern des 13. Jahrhunderts wurde der aristotelische Univozitätsbegriff in der erweiterten, d. h. in der aufgelockerten Form übernommen, teils in der von Porphyrius, teils in der von Boëthius eingeführten, in der ersten z. B. von dem Logistiker Petrus Hispanus, in der zweiten von Albert dem Großen und von Thomas von Aquin.<sup>2</sup> Es verdient festgehalten zu werden, daß nach diesen beiden Theologen im kategorialen Bereich Univozität besteht. Thomas etwa sagt in seiner Summe wider die Heiden ausdrücklich: „Was von mehreren univok ausgesagt wird, ist entweder die Gattung oder die Art oder die spezifische Differenz oder das Akzidens oder die Eigentümlichkeit.“<sup>2a</sup> Für Thomas besteht also innerhalb des kategorialen Bereiches nicht Analogie, sondern Univozität. Dies ist deshalb von besonderem Interesse, weil, wie wir sehen werden, die Thomasschüler, die sich gegen die skotische Lehre von der Univozität wenden, auch im kategorialen Bereich nur die Analogie gelten lassen. Sie gehen also, indem sie die Lehre des Thomas von Aquin verteidigen, über ihren Meister hinaus. Einig ist das 13. Jahrhundert mit der bis dahin entfalteten abendländischen Tradition in der Verneinung der Univozität vom Sein. Eine große Neuerung brachte der Oxforder Franziskanertheologe Johannes Duns Skotus (gest. 1308). Er sprengte den bis dahin

<sup>1</sup> Glossae super praedicamenta Aristotelis, ed. B. Geyer (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXI) 100, 118.

<sup>2</sup> T. Barth, a. a. O., 308 f.

<sup>2a</sup> II, 93.

festgehaltenen Rahmen der Univozität. Unter logischen und metaphysischen Aspekten dehnte er den Univozitätsbegriff auf das Sein aus. Zu seiner vollen Gestalt arbeitete er ihn in theologischen Zusammenhängen aus. Hierüber hat E. Gilson in seinem Werke über die Philosophie des Duns Skotus das Zutreffendste gesagt.<sup>1</sup> Die Haupttexte des Skotus finden wir im ersten Buch seines Kommentars zu den Sentenzen des Petrus Lombardus; aber auch in dem Physikkommentar behandelt er die Frage.<sup>2</sup> In seinem Sentenzenkommentar drängt sich ihm das Problem der Gotteserkenntnis auf. In diesem Rahmen bespricht er auch das Univozitätsproblem. Schon dieser Ausgang stellt eine Neuerung dar. Bis dahin wurde die Univozitätsfrage nicht unter dem Gesichtspunkt der theologischen oder der philosophischen Gnoseologie erörtert, sondern unter metaphysischen Aspekten. Duns Skotus entnimmt der Tradition die These, daß Gott, wenn er existiert, das *ens infinitum*, das unendliche Sein ist. Er fragt nun, ob es ein *ens infinitum* gibt. Um diese Frage beantworten zu können, müssen nach seiner Meinung die Begriffe *infinitum* und *ens* untersucht werden. Er ist davon überzeugt, daß es eine zuverlässige Erkenntnis Gottes als des unendlichen Seins nur gibt, wenn man eindeutig feststellen kann, was das Sein ist. Er hält dies für möglich. Die

---

<sup>1</sup> E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* (Etudes de philosophie médiévale XLII), Paris 1952. Siehe ferner Th. Barth O. F. M., *De argumentis et univocationis entis natura apud Ioannem Duns Scotum*, in: *Collectanea Franciscana* 14 (1944) 5–56. Derselbe, *De tribus viis diversis existentiam divinam attingendi. Disquisitio historicocollativa inter s. Thomam, Henricum Gandavensem, Duns Scotum*, in: *Antonianum* 18 (1943) 91–117. Derselbe, *De univocatione inter Deum et mundum iuxta doctrinam Iohannis Duns Scoti*, O. F. M. *Examen historico-criticum iuxta fidem codicum mancriptorum exaratum*, Rom 1938. Derselbe, *De fundamento univocationis apud Ioannem Duns Scotum*, in: *Antonianum* 14 (1939) 181–206, 277–298, 373–392. Derselbe, *Die Stellung der univocatio im Verlauf der Gotteserkenntnis nach der Lehre des Duns Skotus*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 5 (1938) 235–254. An älteren Werken vergleiche etwa Rada, *Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum*, Venetiis 1598. Johann Maria Zamora, *Disputationes theologicae de Deo uno et trino*, Venetiis 1626. P. Minges, *Beitrag zur Lehre des Duns Skotus über die Univokation des Seinsbegriffes*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 20 (1907) 306 ff.

<sup>2</sup> *Ordinatio I d. 3 p. 1 q. 2* (ed. Balič III 1954, 18); *d. 3 p. 1 q. 3* (ibidem, 91); *d. 8*; *Physik I q. 7* (ed. Vivés II, 1891, 387).

Bemühung des Skotus läuft also auf eine Untersuchung der Bedingungen der menschlichen Gotteserkenntnis hinaus.

In der Ausführung basiert er auf einer unmittelbaren Erfahrung. Indem er eine These von Descartes im Keime vorwegnimmt, erklärt er, daß man einen deutlichen Begriff des Seins in sich vorfindet, und zwar als den ersten, den allgemeinsten, den umfangreichsten, völlig einheitlichen Begriff, der noch keinerlei konkrete Bestimmungen in sich enthält. Es ist wichtig, daß Skotus diesen Begriff nicht durch Abstraktion bildet, sondern aus seinem Bewußtsein, das allerdings an der Wirklichkeit orientiert ist, bezieht. Sein Ausgangspunkt ist die innere seelische Erfahrung. Er analysiert sie folgendermaßen: Von einem und demselben Begriff kann der menschliche Intellekt nicht zugleich Gewißheit und Zweifel haben. Nun kann aber der Intellekt Gewißheit darüber haben, daß Gott existiert, während er im Zweifel darüber sein kann, ob Gott endlich oder unendlich ist. In dem Begriff des Seins ist also das Moment des Endlichen oder des Unendlichen noch nicht eingeschlossen, ja es ist in ihm keinerlei konkrete Bestimmung enthalten. Duns Skotus unterscheidet sich durch diesen seinen Ausgangspunkt wesentlich von Thomas. Zwar ist auch bei Thomas von Aquin die Erfahrung der Ausgangspunkt jeglicher Erkenntnis. Aber bei ihm ist es die Erfahrung der Außenwelt. Für ihn ist der Gegenstand des Erkennens die den Sinnendingen einwohnende allgemeine Wesenheit. Bei Skotus hingegen ist es das Sein, von welchem er in sich einen allgemeinen und unbestimmten Begriff vorfindet. Er steht mit seiner These und mit deren Begründung auf den Schultern des islamischen Philosophen und Aristotelesinterpreten Avicenna (gest. 1037). Er hat sich denn auch ausdrücklich auf ihn berufen. Die mittelalterlichen Kritiker des Skotus haben mit Recht seine Abhängigkeit von Avicenna vielfach hervorgehoben. Avicenna hat in seiner Metaphysik das Sein so bestimmt, wie wir es soeben bei Skotus gesehen haben. So hat die arabische Philosophie einen wesentlichen Beitrag für die skotische Theologie geleistet. Es besteht eine gemeinsame Atmosphäre des Philosophierens und auch der theologischen Denkweise. Hier wird die Linie Aristoteles – Avicenna – Skotus sichtbar.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Gilson, a. a. O. 84-115.

Der Seinsbegriff hat für das Denken des Johannes Duns Skotus fundamentale Bedeutung. Es ist nach ihm das eigentümliche und adäquate Objekt des Intellectes. Die Differenzierungen (endlich oder unendlich, substantiell oder akzidentell) kommen zum Seinsbegriff erst hinzu und geben ihm seine konkrete Gestalt. Man kann einen Begriff vom Sein haben, ohne an eine dieser Differenzierungen zu denken.

Mit dieser These geht Skotus über die Vergangenheit (wenn man von Avicenna absieht) hinaus, insofern man bis dahin die Univozität auf den Bereich der Kategorien einschränkte, er aber diesen Bereich überschreitet. Die Univozität bekommt dadurch transkategoriale, transzendente (dieses Wort im mittelalterlich-scholastischen Sinn verstanden) Bedeutung. Im traditionellen Rahmen hingegen verharrt Skotus, wenn er zwischen den seienden Realitäten selbst Analogie annimmt. In der konkreten Wirklichkeit, im gegenseitigen Verhältnis der konkreten kategorialen Bereiche, im Verhältnis der Welt zu Gott gibt es nach ihm keine Univozität. Die Univozität bewegt sich vielmehr im Bereiche der Worte und Begriffe. Angesichts dieses Tatbestandes kann man fragen, ob der skotische Seinsbegriff mehr ist als ein völlig leerer, vager und wirklichkeitsferner Begriff. Es läßt sich nicht bestreiten, daß Skotus im Seinsbegriff einen völlig unbestimmten Begriff sieht, und zwar im Sinne des noch völlig unbestimmten Soseins. Aber er behauptet dennoch, daß der Seinsbegriff Bezug hat zur Wirklichkeit, so daß diese durch ihn erfaßt werden kann. Skotus vertritt also keinen nominalistischen, sondern einen realistischen Seinsbegriff. Er kann auf die Wirklichkeit angewandt werden. Denn ihr ist er zugeordnet. Sobald er freilich auf die Wirklichkeit angewandt wird, erfährt er eine Differenzierung. Man gelangt hierbei sofort in den Bereich der Analoga. So wird deutlich, daß für Skotus das Univozitätsproblem primär ein theologisch-gnoseologisches und erst sekundär ein ontologisches Problem ist, während es für Thomas und Aristoteles primär ein ontologisches und erst sekundär ein gnoseologisches ist. Aber auch im gnoseologischen Bereich macht Skotus Unterschiede zwischen univok und univok. Von der Substanz nämlich wird der eindeutige Seinsbegriff ursprünglich und primär ausgesagt, von den Akzidentien nur sekundär, nämlich wegen ihres Zu-



sammenhangs mit der Substanz. In dieser Unterscheidung konnte ein Vertreter der Analogie eine Annäherung an seinen eigenen Standpunkt sehen. Es ist nicht Zweck dieser Darstellung, die Lehre des Skotus kritisch zu würdigen.

Aus der umfangreichen, teilweise mit Heftigkeit geführten zeitgenössischen Diskussion möchte ich die Bedenken hervorheben, welche einer der bedeutendsten englischen Theologen zu Beginn des 14. Jahrhunderts gegen Skotus erhoben hat, der Dominikaner Thomas Anglicus bzw. Thomas von Sutton.<sup>1</sup>

Aus der Feder eines Thomas Anglicus<sup>2</sup> ist uns eine sehr bedeutsame Auseinandersetzung mit dem ersten Buch des sogenannten *Opus Oxoniense* des Johannes Duns Skotus erhalten. Es fragt sich, wer mit dem Beinamen Anglicus genannt ist. Zunächst bedeutet das Wort nur, daß es sich um einen Thomas handelt, der aus England stammt oder in England gelehrt hat. Fr. Pelster<sup>3</sup> behauptet, daß der hier gemeinte Thomas Anglicus mit Thomas Sutton identisch ist. Die Frage bedarf jedoch noch weiterer Klärung. Die Analyse der Einwendungen, welche Thomas Anglicus bzw. Thomas von Sutton gegen die Univozitätslehre des Skotus ausgesprochen haben, stellt auch einen Beitrag zu der Autorfrage dar.

Zunächst sei die Polemik dargestellt, welche Thomas Anglicus in seinem nach 1311 gegen Skotus verfaßten Werk geführt hat.

---

<sup>1</sup> Über andere Autoren aus dieser Zeit wird bei anderer Gelegenheit berichtet werden. Vorerst verweise ich auf meinen Aufsatz: Die *Quaestio* des Petrus Sutton O. F. M. über die Univokation des Seins, in: *Collectanea Franciscana* 3 (1933) 5–25.

<sup>2</sup> Vgl. Fr. R. Ehrle, *Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quodlibet und seine Quaestiones disputatae*. Festschrift für G. v. Hertling (Kempten 1914, 426–450). Fr. Pelster, *Thomas von Sutton, ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 46 (1922) 212–253, 361–401. Derselbe, *Schriften des Thomas Sutton in der Universitätsbibliothek zu Münster*, in: *ebda.* 47 (1923) 483–494. M. Schmaus, *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Münster 1930). P. Glorieux, *Art. Sutton*, in: *Dict. de Théol. Cath.* XIV 2867–2874. A. G. Little-F. Pelster, *Oxford theology and theologians c. A. D. 1282–1302*, Oxford 1934.

<sup>3</sup> Pelster, *Thomas Sutton*, 223–227. Derselbe, *Schriften des Thomas Sutton*.

Er verwendet dabei folgende Methode. Zunächst faßt er jeweils die Texte des Skotus nach den einzelnen Distinktionen und Quästionen kurz zusammen. Daran schließt er eine kritische Würdigung. Er bietet also nicht eine systematische, sondern eine dem Fortgang des Skotus-Werkes angepaßte Exegese und Kritik. Das Werk trägt den Titel „Liber Propugnatorius“. Es ist im Jahre 1485 in Vicenza und im Jahre 1523 in Venedig im Druck erschienen. Dieser ist äußerst selten. Außerdem sind vier Handschriften des Werkes bekannt, nämlich Cod. Vat. Urb. 120; Cod. Vat. lat. 872; Cod. C. 3. 46 der Conv. soppr. der Bibl. Nazionale in Florenz; Cod. 757 der Universitätsbibliothek von Bologna. Thomas Anglicus kommt in seiner polemischen Schrift auf das Problem der Universität dreimal zu sprechen, nämlich in der Distinctio 3, Quaestio 1 und Quaestio 5, sowie in der Distinctio 8. Es handelt sich immer um Fragen der Gotteslehre. Er meint, daß Skotus das Sein zwar univok nennt, aber den Begriff univok so versteht wie andere das Wort analog. Dies glaubt er der von ihm richtig beobachteten Tatsache entnehmen zu können, daß Skotus das Sein primär für eine Aussage über die Substanz und erst sekundär für eine Aussage von den Akzidentien hält. Wo ein solcher Unterschied in den Begriff selbst hineingelegt wird, handelt es sich nach Thomas Anglicus um einen analogen Begriff. Wenn Skotus ihn univok nennt, so mißbraucht er zwar das Wort, begeht aber nur einen Fehler im Ausdruck, nicht in der Sache. Thomas Anglicus sieht also zwischen Skotus und Thomas von Aquin nur einen terminologischen Unterschied.<sup>1</sup> Man merkt ihm allerdings eine gewisse Skepsis gegen Skotus an. Vorsichtig erklärt er, man könne die These des Skotus hinnehmen, wenn er unter der Univozität wirklich nicht mehr versteht, als er unter ihr zu verstehen behauptet. Völlig sicher scheint ihm jedoch die Stellungnahme des Skotus nicht zu sein. Denn die praktische Verwendung des Seinsbegriffs scheint, wie Thomas Anglicus erklärt, über seine theoretische Erklärung hinauszugehen. Er scheint nämlich den Univozitätsbegriff in der fünften Frage der 3. Distinction und in der 8. Distinction im strengen Sinne zu nehmen, nicht in jenem aufgelockerten, von welchem der Analogiebegriff nur terminologisch verschieden ist. Diesen

<sup>1</sup> Dist. 3 q. 5 (S. 130f.).

strengen Univozitätsbegriff allerdings lehnt Thomas Anglicus ab.<sup>1</sup> Nach ihm herrscht nicht nur im Sachbereich, sondern auch im Begriffsfeld Analogie. Man kann auch in letzterem nicht, wie Skotus glaubt, von Univozität sprechen, wenn man auch Skotus wegen seiner Terminologie keine allzu großen Vorhaltungen zu machen braucht.

Man sieht: Der Kritiker gewinnt keine volle Klarheit hinsichtlich der Lehre des Skotus, steht aber dem Oxforder Magister wohlwollend gegenüber. Beachtlich ist, daß Thomas Anglicus der Frage keine theologische Relevanz zuschreibt. Er unterscheidet sich so in seiner Skotuskritik wesentlich von späteren Polemikern. Dies ist um so beachtlicher, weil Thomas Anglicus es in seiner Skotusbekämpfung im *Liber Propugnatorius* im allgemeinen an Entschiedenheit nicht fehlen läßt. Skotus ist ihm ständig *iste doctor*, während Thomas von Aquin als *der venerabilis doctor* angesprochen wird.

Ein anderes Bild gewinnen wir, wenn wir die unter dem Namen des Thomas von Sutton überlieferten Werke ansehen. Für unser Problem kommen aus dem Schrifttum des Thomas Sutton in Frage seine *Quaestiones ordinariae* und die von ihm nach 1313 verfaßte Widerlegung des Franziskanertheologen Robert Cowton. Was die handschriftliche Überlieferung der Werke des Thomas Sutton betrifft, so haben uns hierüber Kardinal Ehrle und Fr. Pelster hinreichend informiert, wenn auch noch nicht alle Fragen völlig gelöst sind. Pelster hat die *Quaestiones contra Robertum Cowton OM* in *sententias* dem Thomas von Sutton zugeschrieben.<sup>2</sup> Die Handschriften, welche das Werk überliefern, nennen den Verfasser nicht. Pelster begründet seine Meinung mit zwei Stellen, an denen der Verfasser auf frühere Ausführungen verweist. Die erste Stelle findet sich in der Frage über die Univozität des Seins, nämlich in der *Quaestio* 3 des 1. Buches, die zweite in der *Quaestio* 8 des 1. Buches, welche das Problem behandelt, ob Gott an sich bekannt sei. Pelster konnte die Verweise des Verfassers in den zweifellos von Thomas von Sutton stammenden *Quaestiones ordinariae* verifizieren. Damit glaubte er die Schrift gegen Thomas Cowton als Werk des Tho-

<sup>1</sup> Dist. 3 q. 1 (S. 127).

<sup>2</sup> Vgl. Fußn. 2, S. 9.

mas von Sutton erwiesen zu haben. Gegen die Einwände Thérays<sup>1</sup> hat Pelster seine These ohne neue Argumente verteidigt.<sup>2</sup> P. Glorieux<sup>3</sup> und Fr. Stegmüller<sup>4</sup> halten die Zuweisung an Thomas von Sutton nicht für gesichert. Ein Vergleich der Texte in der Schrift gegen Robert Cowton und in der Quaestio ordinaria 34, welche die Univozitätsfrage behandelt, gibt jedoch Pelster recht. Es zeigt sich nämlich, daß die Texte nicht nur inhaltlich, sondern weithin auch in der Formulierung übereinstimmen. Dazu kommt, daß der Verfasser auf eine ausführliche Darlegung seines Standpunktes verzichtet und einfach auf die Quaestiones ordinariae verweist. Dies ist nur verständlich, wenn er selbst in der angeführten Schrift zur Frage Stellung nimmt.

Wenn sich die Polemik des Verfassers auch unmittelbar gegen Cowton und nicht gegen Skotus richtet, so stellt sie dennoch indirekt eine Kritik des Skotus dar. Cowton gibt nämlich in seinem in zahlreichen Handschriften<sup>5</sup> erhaltenen Sentenzenkommentar die Meinung des Johannes Duns Skotus sehr ausführlich wieder. Er selbst schließt sich ihr jedoch nicht an. Er meint zwar, daß die von den Vertretern der Univozität vorgebrachten Argumente zugunsten der Univozität sprechen, bekennt sich aber dann selbst zur These von der Äquivokation des Seins. Der Verfasser der Polemik verwendet seine Kraft, um die Lehre von der Univozität zu widerlegen. Er ist weit davon entfernt, den irenischen Standpunkt des Robert Cowton zu vertreten. Ihm kommt es vielmehr darauf an, auch die von Cowton tolerierten Beweisgründe für die Univozität zurückzuweisen. Seine Ablehnung ist entschieden und klar. Hierbei ist er wohl von einer pädagogisch-didaktischen Tendenz geleitet. Er sagt nämlich im Vorwort zu seiner polemischen Schrift folgendes: „Nur wenigen ist es gegönnt, in

<sup>1</sup> G. Théry, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 12 (1923) 240–243.

<sup>2</sup> Pelster, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 47 (1923) 492–494.

<sup>3</sup> Glorieux, a. a. O., 2871.

<sup>4</sup> Fr. Stegmüller, *Repertorium commentariorum in sententias Petri Lombardi* (Würzburg 1947) I 421 f.

<sup>5</sup> Siehe hierfür Fr. Stegmüller, a. a. O., 358. V. Doucet O. F. M., *Commentaires sur les sentences. Supplément au répertoire de M. Frédéric Stegmüller* (Quaracchi 1954) 77 f. Über Robert Cowton soll demnächst ausführlicher berichtet werden.

schwierigen Fragen Klarheit zu gewinnen. Denn es gibt viele, die in vielem unwissend sind und deshalb nur wenig beachten und leichthin Behauptungen aufstellen; sie denken sich Argumente für ihre Meinungen aus, mit denen sie in ihrer Unwissenheit die Wahrheit bekämpfen. Die Lösungen solcher Argumente können aus den Schriften des ehrwürdigen Doktors, des Bruders Thomas von Aquin aus dem Predigerorden, gesammelt werden. Er hat ja in seinen Büchern alle Schwierigkeiten der Theologie hinlänglich geklärt. Weil jedoch die Jüngeren nicht verstehen, aus seinen Büchern die Lösung solcher Argumente vollkommen zu sammeln, halte ich es für nützlich, die gegen die Wahrheit angeführten Beweisgründe, die mir zugekommen sind, niederzuschreiben und nach der Lehre des genannten Doktors Lösungen anzuführen, damit nicht die Jüngeren durch Argumente verführt werden, Falsches für wahr zu halten und so in Irrtümer fallen.“<sup>1</sup>

Thomas von Sutton folgt in seiner polemischen Schrift dem Gedankengang des Sentenzenkommentars Robert Cowtons, und zwar durch dessen erste drei Bücher hindurch, ohne jedoch wie der Liber Propugnatorius selbst die Form eines Sentenzenkommentars zu haben. Er behandelt vielmehr die Probleme in einer Reihe von Quästionen, die nach dem System der Sentenzenkommentare geordnet sind. Für seine theologische Einstellung ist das eben mitgeteilte Vorwort aufschlußreich. Er meint darin auch, der venerabilis doctor frater Thomas von Aquino habe alle Fragen so richtig und erschöpfend behandelt, daß es eines weiteren eigentlichen Sentenzenkommentars nicht bedarf. Mit dieser Bemerkung präsentiert sich Thomas von Sutton als eifriger und getreuer Parteigänger des Aquinaten. Wenn er dennoch sein Werk gegen Cowton verfaßt, so bewegt ihn dazu nicht die Gewalt der theologischen Problematik, sondern die Sorge des Erziehers.

Er behandelt in seiner Schrift an zweiter Stelle die Frage: *Utrum de deo et creaturis sit aliquid positivum univocum*. Für die Beurteilung seiner Ausführungen muß ein kurzes Wort über Robert Cowton gesagt werden, gegen den sie sich richtet. Robert Cowton hat in Oxford gleichzeitig mit und nach Duns Skotus doziert. Sein umfangreicher Sentenzenkommentar zeigt, daß er nicht als Skotusanhänger bezeichnet werden kann. Er untersucht in

<sup>1</sup> Fr. Pelster, Thomas von Sutton, 395 f. (Cod. Ross. IX 121, fol. 1 r).

seinem Sentenzenkommentar die Frage: *Utrum istae causae efficienti primae et aliis posterioribus sit aliquid positivum univocum*. Zunächst stellt Robert die Lehre des Skotus dar, ohne dessen Namen zu nennen. Er betont hierbei, daß sie letztlich von Avicenna stamme. Nachdem er die Gründe des Skotus für die Univozität ausführlich anerkannt hat, erklärt er, die skotische These habe eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich. Er lehnt sie jedoch ab und entscheidet sich in einer ausführlichen und umständlichen Begründung für den äquivoken Charakter des Seinsbegriffs. Der Äquivozität gibt er indes eine solche Deutung, daß sie auf das gleiche hinauskommt wie die Analogie. Robert steht also in unserer Frage in der Aristoteles-Thomas-Tradition. Eine Skotus-Schule hatte sich in jener Zeit noch nicht gebildet.

Gegen den Sentenzenkommentar des Robert Cowton wendet sich also die Polemik des Thomas von Sutton.<sup>1</sup> Wie schon betont wurde, zeigt das Studium unserer Quaestio, daß Thomas von Sutton weniger den Cowton als vielmehr über Cowton den Skotus angreift. Den Ansichten des Robert Cowton widmet er nur wenig Raum. Hingegen führt er die von Cowton zitierte Lehre des Skotus sehr ausführlich an, um sie ebenso gründlich zu widerlegen. So ist zwar das Werk formell eine Widerlegung des Cowton, sachlich aber viel mehr ein Angriff auf den bedeutenderen Skotus.

Was die Gedankenführung betrifft, so sei folgendes hervorgehoben: Der Seinsbegriff ist nach dem Verfasser weder ein univoker noch ein rein äquivoker, sondern ein analoger Begriff.

---

<sup>1</sup> Die Polemik des Thomas von Sutton gegen Robert Cowton ist in folgenden Handschriften überliefert: Cod. Vat. Rossianus IX 121 (= 431): In I. librum fol. 1 r-75 r; in II. fol. 75 v-109 r; in III fol. 1909 r-132 v; in IV. librum Duns Scoti 132-160 v; tabula fol. 161 r-v. Cod. 12 der Bibl. comunale Todi: in I. fol. 81 r a-114 v b; in II. fol. 114 v b-120 v b, 12 qq.; tabula fol. 120 v b. Cod. 99 des Magdalen College in Oxford: in I. fol. 179 r a-21 v b; in II. 218 v b-228 v b 13 qq; in III. fol. 228 v b-253 r b, 6 qq. Bei Stegmüller (Nr. 894, 842, 916) werden die Handschriften zu Unrecht an verschiedenen Stellen angeführt; vgl. indes Doucet a. a. O., 84. Die Handschrift der Universitätsbibliothek von Münster Nr. 201, welche ebenfalls das Werk enthielt, ist im Kriege verbrannt. Die Handschrift I. X. 10 der Bibl. Naz. von Florenz enthält fol. 77 r-78 v die Quästionen 1 und 2 des 1. Buches. In dieser Untersuchung werden die Handschriften von Todi und von der Vatikanischen Bibliothek benutzt.

Er hält es für überflüssig, diese seine These zu begründen, weil er sich anderswo ausführlich zu dem Problem geäußert habe. Wir wissen, daß es sich hier um seine *quaestio ordinaria* handelt. Er widmet jedoch den für die Univozität angeführten Gründen eine eingehende Erörterung. Zu der skotischen Argumentation, daß wir den allgemeinen, unbestimmten, einheitlichen Seinsbegriff in unserem Bewußtsein vorfinden, meint er, diejenigen, die glauben, ein solches Bewußtsein zu haben, täuschten sich. Einen solchen allgemeinen Begriff könne es nicht geben. Also gebe es ihn nicht. Er setzt hier die metaphysische Spekulation gegen die Erfahrung, von der wenigstens Skotus behauptet, sie zu besitzen. Für seine Methode ist dies aufschlußreich. Auf der anderen Seite freilich beruft er sich gerade auf die Erfahrung, um seine Behauptung, daß der Seinsbegriff analog sei, zu beweisen, und um die Vertreter der Univozität einer Selbsttäuschung zu überführen. Alle Begriffe, so sagt er, in der Tradition des Aristoteles und des Thomas von Aquin stehend, haben ihre Grundlage in der Erfahrung. Daher sind alle echten Begriffe Realbegriffe. Die uns in der Erfahrung zugänglichen Wirklichkeiten sind so sehr voneinander verschieden, daß man von ihnen keinen einheitlichen Realbegriff gewinnen kann. Das Sein gehört zwar zu jeder der auf den aristotelischen Kategorientafeln stehenden Realitäten. Es wird von allen kategorialen Wirklichkeiten ausgesagt, aber nicht in einem Begriff, sondern in vielen Begriffen. Es gibt nicht einen einheitlichen, alle kategorialen Wirklichkeiten umgreifenden Begriff. Gäbe es einen univoken Seinsbegriff, so könnte er nur durch Abstraktion von den kategorialen Wirklichkeiten gewonnen werden. Über die kategorialen Wirklichkeiten hinaus gibt es jedoch keine Abstraktion. Wenn die Vertreter der Univozität meinen, einen einheitlichen Seinsbegriff zu besitzen, so kann es sich nicht um einen Realbegriff, sondern nur um ein *nomen secundae intentionis* handeln, also um ein rein logisches Gebilde, welches für die Wirklichkeitserkenntnis nichts beiträgt. Weil jedoch dieses *nomen secundae intentionis* dem Gattungsbegriff ähnlich ist, kann die Täuschung entstehen, als ob es sich um einen Realbegriff handle. Das *nomen secundae intentionis*, dieses rein logische und psychologische Phänomen, kann natürlich univok ausgesagt werden, wie Thomas von Sutton zugibt.

Die Auffassung, daß es keinen einheitlichen, alle kategorialen Wirklichkeiten umfängenden univoken Realbegriff gibt, gilt vor allem für das Verhältnis Gottes und der Welt. Der tiefgreifende Unterschied zwischen Gott und der Welt wirkt nach Thomas von Sutton ebenso wie der Unterschied zwischen den kategorialen Wirklichkeiten so sehr in die von der Wirklichkeit abstrahierten Begriffe hinein, daß man nicht zu einem eindeutigen, die gesamte göttliche und irdische Wirklichkeit umfassenden transzendenten Begriff gelangen kann. Die Unterschiede in der Wirklichkeit dringen also gewissermaßen in das Herz der Begriffe selbst vor. So besteht nach Thomas von Sutton nicht nur, wie Skotus zugibt, Analogie zwischen den Realitäten selbst, sondern auch zwischen den sie darstellenden Begriffen, weil diese ihre Zuordnung zur Realität nicht verleugnen können.<sup>1</sup>

Hier wird deutlich, wie sehr sich der Verfasser der Polemik gegen Cowton von dem Verfasser des *Liber Propugnatorius* unterscheidet. Der letztere macht Duns Skotus gegenüber das Zugeständnis, daß es eine Analogie der Begriffe und eine Analogie der Dinge gibt, daß man also zwei Formen von Analogie unterscheiden könne.<sup>2</sup> Das Entscheidende sieht er in der These von der Analogie der Dinge. Mit dieser sachlichen Analogie begnügt er sich. Wenn Duns Skotus nicht auch die Begriffsanalogie vertritt, so macht er ihm deswegen nur leichte Vorhalte.<sup>3</sup> Der Verfasser der Polemik gegen Cowton hingegen behauptet mit Entschiedenheit auch die Begriffsanalogie und lehnt entsprechend die Begriffsunivozität mit nicht geringerer Energie ab als die Sachunivozität.

Die Erkenntnis Gottes verlangt nach Thomas von Sutton nicht, wie Duns Skotus meint, die Univozität des Seinsbegriffs. Dessen analoger Charakter führt keineswegs zum theologischen Agnostizismus. Dies versucht er so zu begründen: Die Begriffe werden von der Erfahrung genommen und gelten daher unmittelbar nur für die Erfahrung. Das hat zur Folge, daß ihnen der Charakter des Geschöpflichen, des Begrenzten, des Endlichen wesenhaft

---

<sup>1</sup> Siehe den in dieser Untersuchung edierten Text S. 113–123, bes. 119 u. 123.

<sup>2</sup> S. 127, 130f.

<sup>3</sup> S. 127, 130f.



innewohnt. Indem aber der Intellekt diese Momente von seinen Realbegriffen negiert, das hierbei Übrigbleibende gedanklich zur größten Vollkommenheit emporsteigert und auf Gott anwendet, gewinnt er jene Begriffe, welche sich für die Erkenntnis Gottes eignen. Wenn man sagt, ein solches Vorgehen setze den Gottesbegriff schon voraus und leiste daher nichts für seine Gewinnung, so ist das nach Thomas von Sutton falsch. Er meint, es handle sich um ein einfaches Schlußverfahren, bei dem nicht das Ergebnis im Obersatz schon vorausgesetzt, sondern erst im Schlußsatz erreicht werde.<sup>1</sup>

Wir wenden uns den quaestiones ordinariae des Thomas von Sutton zu. Sie sind in fünf Handschriften erhalten.<sup>2</sup> Die Zahl der Quästionen ist nicht in allen Manuskripten gleich. Für unser Problem kommen vier Fragen in Betracht. Sie werden in dem Quästionenverzeichnis, welches Ehrle mitteilt, als qu. 32, qu. 33, qu. 34 gezählt.<sup>3</sup> Dabei ist freilich übersehen, daß im Codex des Merton-College zwischen quaestio 32 und quaestio 33 noch eine weitere, sehr beachtliche Quästion steht. Sie soll hier als qu. 32a bezeichnet werden, damit die von Ehrle gebrauchte und allgemein übernommene Numerierung nicht geändert werden muß. Es fällt auf, daß unsere Quästionen nicht in allen Handschriften überliefert sind. Qu. 32, 33 und 34 sind erhalten in einem Codex des Merton-College und in einem Codex der Universitätsbibliothek Basel, qu. 33 und 34 auch in einem Codex der Amploniana in Erfurt. Qu. 32a ist nur im Codex des Merton-College erhalten. Sämtliche Fragen fehlen in dem Vatikanischen Codex, welcher die Werke des Thomas von Sutton überliefert. Auch die Reihenfolge, in welcher die Quästionen aufgeführt werden, ist nicht in allen Handschriften die gleiche. In dem Baseler Codex steht an erster Stelle qu. 34, dann folgt qu. 35, hierauf qu. 32. In dem

<sup>1</sup> S. 119f.

<sup>2</sup> Es sind folgende Handschriften: Cod. 138 des Merton-College in Oxford; Cod. B IV 4 der Univ.-Bibl. zu Basel; Cod. Fol. 2<sup>o</sup> 369 der Bibliotheca Amploniana in Erfurt; Cod. 717 der Bibl. municipale von Troyes; Cod. Vat. lat. Ottob. 1126. Zu Unrecht wird gelegentlich der Cod. VII C 47 der Bibl. Nazionale in Neapel für Thomas Sutton in Anspruch genommen (vgl. Dict. de Theol. cath. XIV, 2868). Über diese Handschrift wird Herr Dr. Hödl demnächst ausführlich berichten.

<sup>3</sup> Fr. Ehrle, a. a. O., 23.

Codex von Erfurt steht an erster Stelle qu. 34, an welche sich qu. 35 anschließt. Diese Überlieferungsweise wirft Fragen auf, die sich vorerst nicht beantworten lassen. Es kann jedoch keinem Zweifel unterliegen, daß sämtliche hier angeführten Quästionen von Thomas von Sutton stammen.

Die Quästionen haben folgenden Wortlaut: Qu. 32: *Quaeritur utrum hoc nomen ens dicatur univoce de Deo et de omnibus rebus cuiuscumque praedicamenti.* Qu. 32a: *Utrum ens sit univocum Deo et creaturis.* Qu. 33: *Quaeritur de nominibus divinis et primo utrum nomina, quae dicuntur de Deo et creaturis, dicuntur univoce de Deo et creaturis.* Qu. 34: *Secundo quaeritur, utrum hoc nomen substantia, prout est nomen generis generalissimi, dicatur univoce de Deo et substantiis causatis; et hoc est quaerere utrum Deus sit in praedicamento substantiae.*

Was die inhaltliche Analyse betrifft, so decken sich die in den quaestiones ordinariae entfalteten Ansichten vollständig mit den in der Kampfschrift gegen Cowton vorgelegten. Sie unterscheiden sich von ihnen nur durch die größere Ausführlichkeit. Am übersichtlichsten und klarsten kommt die These des Thomas von Sutton zur Aussprache in der q. 32.<sup>1</sup> Er erklärt hier kategorisch, daß das Sein sowohl von den Kategorien als auch von Gott nur in analogem Sinne ausgesagt werden kann, nicht in univokem. Diese Ansicht hält er für die allgemeine. Er fügt jedoch hinzu, daß es nicht wenige gibt, welche sich wegen der Allgemeinheit und Gemeinsamkeit des Seins täuschen lassen, so daß sie glauben, von der Univozität des Seins sprechen zu können. Solchen Autoren fehlt es jedoch an der nötigen Unterscheidungsgabe. Das Sein wird sowohl im kategorialen Bereich als auch in dem Verhältnis des Menschen zu Gott weder rein äquivok noch rein univok, sondern analog ausgesagt. Was den ersten Bereich betrifft, so wird das Sein in erster Linie von der Substanz, von den übrigen kategorialen Wirklichkeiten aber nur auf Grund ihrer Beziehung zur Substanz ausgesagt. Es gibt daher, weil es nach Aristoteles zehn kategoriale Wirklichkeiten gibt, zehn Bedeutungsweisen von Sein. Das Sein ist also auf keine Weise ein Oberbegriff der Kategorien. Wäre es ein solcher höchster Gattungs-

<sup>1</sup> S. 24-49.

begriff, so müßte man Differenzen annehmen, durch deren Hinzufügung die Gattung Sein zu den einzelnen kategorialen Wirklichkeiten als ihren Arten bestimmt würde. Da jedoch das Sein von jeder Wirklichkeit ausgesagt wird, müßte man annehmen, daß die differenzierenden Momente entweder selbst Sein besitzen und daher nicht das Sein differenzieren können, oder aber, daß sie kein Sein haben und daher nicht die Kraft besitzen, das Sein zu differenzieren. Es gäbe daher, wenn das Sein ein oberster Gattungsbegriff wäre, keine Möglichkeit, es zu einer konkreten Realität zu bestimmen. Von Gott und den Menschen wird das Sein analog ausgesagt, da Gott das subsistierende Sein ist, der Mensch aber das Sein nur durch Teilhabe besitzt. Ausdrücklich weist Thomas Sutton das skotische Argument von dem Bewußtseinsbefund zurück, nach welchem man vom Sein selbst Gewißheit haben, an der Art des Seins aber zweifeln kann. Dieser Bewußtseinsvorgang verlangt nach Thomas nicht die Univozität des Seins. Wenn man ihn nämlich analysiert, ergibt sich, daß sich der Zweifel unmittelbar auf die Art des Seins bezieht, ohne Dazwischenschaltung eines allgemeinen univoken Seinsbegriffes. Die für den Zweifel notwendige Vergleichsmöglichkeit wird begründet durch mehrere dem Bewußtsein eigene Seinsbegriffe, welche miteinander verwandt, aber nicht miteinander inhaltlich identisch sind.

Qu. 32 a<sup>1</sup> bietet für das Problem der mittelalterlichen Quästionen selbst interessante Aufschlüsse. Dem kann jedoch hier nicht nachgegangen werden. Es soll vielmehr hierüber in einem größeren Zusammenhang berichtet werden. Zunächst werden in der üblichen Weise Argumente für die Univozität des Seins angeführt. Daran schließt sich ein Passus, der mit der Formel eingeleitet wird: *Ideo concordo opiniones*. Der hier Sprechende ist nicht der Verfasser, dem es völlig ferne liegt, einen Harmonisierungsversuch zu machen; es wird hier vielmehr ein Diskussions Teilnehmer als Sprecher in der ersten Person angeführt. Was er sagt, erinnert stark an die von dem Verfasser des *Liber Propugnatorius* vertretene These. Der Sprecher meint nämlich, daß es sich nur um eine terminologische Kontroverse handelt. Diejenigen,

---

<sup>1</sup> S. 49-63.

welche zwischen Gott und dem Geschöpf keine Univozität annehmen, verstehen das Wort im strikten Sinn. In diesem Sinn kann die Univozität nicht zur Bezeichnung verschiedener, in einem bestimmten Ordnungsverhältnis stehender Wirklichkeiten ausgesagt werden. Daher kann z. B. das Sein nicht von Substanz und Akzidenz univok ausgesagt werden. Als Vertreter dieser strengen Interpretation der Univozität wird von ihren Anhängern Algazel, der bedeutendste muslimische Theologe und Philosoph des Mittelalters (gest. 1111), angeführt. Hier wird neben der Linie Aristoteles – Avicenna – Skotus eine andere deutlich, nämlich Aristoteles – Algazel – Averroës (dürfen wir hinzufügen) – Thomas von Aquin. Andere hingegen glauben, wie Thomas mitteilt, daß der Begriff der Univozität eine Auflockerung gestattet und auf alle Wirklichkeiten angewandt werden kann, welche in einem bestimmten Ordnungsverhältnis stehen, so daß z. B. das Sein von Substanz und Akzidenz univok ausgesagt wird, von der Substanz um ihrer selbst willen, vom Akzidenz um der Substanz willen. Wie wir gesehen haben, ist der Vater dieses Gedankens Boëthius. Bei diesem Sachverhalt also, so glauben manche, kann man die ganze Kontroverse als eine bloße Frage der Terminologie bezeichnen.

Gegen jene Philosophen und Theologen, welche im Anschluß an Algazel den Begriff der Univozität im strengen Sinne verstehen und daher keine Schichtung im Univozitätsbegriff zulassen, glauben sich die Gegner auf Thomas von Aquin berufen zu dürfen. Sie führen aus der *Summa contra gentiles* eine Reihe von Argumenten für ihre Gegenthese an. Es verdient Beachtung, daß der Aquinate einfach Thomas genannt wird, ohne den Zusatz *venerabilis*, welcher uns im *Liber Propugnatorius* ständig begegnet. Thomas Sutton hält jedoch die Berufung auf Thomas für verfehlt. Damit hat er zweifellos recht. Er wendet sich entschieden gegen alle Harmonisierungsversuche. Es dreht sich nach ihm nicht nur um einen Wortstreit, sondern um einen Gegensatz in der *veritas rei*, d. h. um einen Sachgegensatz.

Sehr klar tritt der Diskussionscharakter in der Qu. 33<sup>1</sup> hervor. Hier wird immer wieder berichtet, wie die Teilnehmer durch Rede

und Gegenrede die Entfaltung und Lösung des Problems vorangebracht haben. Thomas Sutton unternimmt es in seiner eigenen Stellungnahme, zunächst den Begriff der Univozität zu klären, sodann aufzudecken, wieso manche Begriffe univok zu sein scheinen, es in Wahrheit aber nicht sind, endlich darzulegen, daß es zwischen Gott und den Geschöpfen keine Univozität gibt, selbst wenn der Schein hierfür spricht.

Was den Begriff der Univozität betrifft, so besteht dort eine univoke Aussage, wo ein Begriff von mehreren Gegenständen im gleichen Sinne gebraucht wird. Univok sind nämlich jene Dinge, deren Bezeichnung (nomen) gemeinsam ist und die daher gemäß der Bezeichnung auch ein gemeinsames Wesen (ratio) haben. Nach dieser Begriffsbestimmung scheint manches univok zu sein, was es in Wirklichkeit nicht ist. Dieser Befund hat darin seinen Grund, daß zwischen den univok erscheinenden Dingen Gattungsgleichheit oder Ähnlichkeit oder ein Ordnungsverhältnis besteht. Die Philosophasten (philosophantes) lassen sich hierdurch täuschen. So besteht zwischen Gott und der Schöpfung ein Ordnungsverhältnis. Dies schließt jedoch eine solche Seinsverschiedenheit in sich, daß man auf keine Weise von Univozität sprechen kann.

Qu. 34<sup>1</sup> trägt für das Problem nichts Neues bei. Sie verneint die Möglichkeit, Gott kategorial einzuordnen. Wenn Gott keiner bestimmten Seinskategorie angehört, kann naturgemäß das Sein nicht univok von ihm ausgesagt werden.

Wenn wir am Schluß noch einmal die Verfasserfrage aufgreifen, so muß betont werden, daß Thomas von Sutton zu der skotischen Univozitätslehre eine wesentlich andere Stellung einnimmt als der Verfasser des Liber Propugnatorius. Während der letztere, wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung, das ganze Problem als ein terminologisches betrachtet und daher Skotus gegenüber eine sehr wohlwollende Kritik ausübt, erklärt es Thomas von Sutton als ein Sachproblem und lehnt demgemäß die skotische Lehre entschieden ab. Ja, dort, wo er die Harmonisierungsversuche zurückweist, scheint er gerade solche Autoren, wie wir im Verfasser des Liber Propugnatorius einen kennengelernt

---

<sup>1</sup> S. 87-104.

haben, zurechtzuweisen. Dieser Befund spricht dafür, daß der Verfasser der *quaestiones ordinariae* und jener des *Liber Propugnatorius* verschiedene Persönlichkeiten sind. Wer freilich als Autor des *Liber Propugnatorius* anzusprechen ist, muß vorerst eine offene Frage bleiben. Es ist jedoch zu hoffen, daß hierüber in Kürze Konkretes gesagt werden kann.

Wenn wir unser Problem selbst unter geistesgeschichtlichen Aspekten betrachten, so finden wir zu Beginn des 14. Jahrhunderts eine Situation vor, in der zwei Richtungen einander gegenüberstehen: eine von Aristoteles über Avicenna zu Skotus entfaltet und eine von Aristoteles über Algazel und Averroes zu den Thomasschülern entwickelte. Zwischen beiden bewegt sich eine harmonisierende Tendenz, die glaubt, den Gegensätzen dadurch ihre Schärfe nehmen zu können, daß sie sie als bloße Wortgefechte abtut. Sie kann sich jedoch nicht durchsetzen. Auf dem von Skotus entfaltenen Standpunkt wird die Univozität über die von Porphyrius und Boëthius vorgenommene Auflockerung des aristotelischen Begriffs unter dem maßgebenden Einfluß des Avicenna auch auf das Sein ausgedehnt. Es dürften zwei Gründe sein, die dies Vorgehen ermöglichten: die inhaltliche Aufweichung des Univozitätsbegriffes und die Ausarbeitung des allgemeinen Seinsbegriffs, nach welchem das Seiende streng als Seiendes behandelt wird, eines Seinsbegriffs also, den weder Aristoteles noch Thomas von Aquin in den Blick genommen haben, da sie immer ein Sein ins Auge faßten, welches alle Besonderungen gewissermaßen ununterschieden und vereinigt enthält (Sentenzenkommentar I d. 8 q. 1 a. 3). Die in der Thomas-Schule zutage tretenden Thesen bedeuten einen Rückgriff auf den strengen Univozitätsbegriff des Aristoteles. Er erfolgt unter dem Einfluß Algazels. In diesen Kreisen wird die von Porphyrius und Boëthius vollzogene, im 13. Jahrhundert allgemein verbreitete Erweiterung und Auflockerung des Univozitätsbegriffs abgelehnt. Das stellt eine beträchtliche Abweichung von Thomas von Aquin dar, der sich in den Bahnen des Boëthius bewegt, ohne freilich die Univozität des Seins oder eine Schichtung im Univozitätsbegriff zu vertreten. Die Abweichung geht jedoch weiter. Dieser strenge Univozitätsbegriff führt dazu, daß der kategoriale Bereich aus dem Univozitätsbegriff herausgenommen wird.

Nicht nur vom Sein wird die Univozität verneint, sondern auch von den Kategorien. Sowohl das Sein als auch die Kategorien sind analog zu verstehen. Hier zeichnet sich in einem nicht unwichtigen Bereiche der Theologie und der Philosophie eine Thomasanhängerschaft, also ein „Thomismus“ ab, der sich, wenngleich er sich von den Prinzipien des Thomas von Aquin herleiten kann, sich von ihm unterscheidet, und zwar nicht nur, indem er über ihn hinausgeht, sondern indem er zu ihm in Einzelheiten in Gegensatz tritt.

Im folgenden sollen die für unser Problem einschlägigen Quästionen des Thomas Sutton ediert werden. Zum Vergleich werden die einschlägigen Texte aus dem Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus beigegeben. Die literaturgeschichtliche Problematik sowie die große inhaltliche Bedeutung rechtfertigen die Edition.

Die Texte werden ediert nach dem Cod. lat. 138 des Merton-College in Oxford sowie nach Cod. B IV 4 der Universitätsbibliothek in Basel und nach Cod. 2<sup>o</sup> 369 der Stadtbücherei von Erfurt (Biblioteca Amploniana). Die genannten drei Handschriften werden abgekürzt mit den Sigeln: M, B, A. Die Oxforder Handschrift hat sich als die beste erwiesen. Sie wird daher für den Text zugrunde gelegt.

## Thomas von Sutton

### Quaestio ordinaria 32

Diese Quaestio ist überliefert in dem Cod. des Merton-College, fol. 329 rb–331 vb (= M), sowie in der Baseler Handschrift fol. 177 va–179 va (= B). Der Cod. A enthält sie nicht.

#### Quaeritur, utrum hoc nomen ens dicatur univoce de deo et de omnibus rebus cuiuscumque praedicamenti

1. Et<sup>1</sup> arguitur, quod sic: Tota causa, quare aliqua<sup>2</sup> nomina dicuntur de deo et de aliis analogice et non univoce, haec est,<sup>3</sup> quia, prout dicuntur de creaturis, importat aliquid imperfectionis in suis rationibus, quod oportet remove ab eis, prout dicuntur de deo. Sapiens enim et<sup>4</sup> iustus et huiusmodi significant qualitatem. Qualitas autem non est in deo. Nam omnia, quae sunt in deo, sunt ipsa dei substantia.

Sed ista causa deficit de ente. Non enim importat aliquam imperfectionem, sed solum significat habens essentiam, sicut hoc nomen sapiens significat habens sapientiam, et cum ens sit transcendens omnia praedicamenta, nullum determinatum modum essendi importat, neque scilicet quantitatem neque qualitatem. Ergo<sup>5</sup> hoc nomen ens dicitur de deo et de aliis univoce.

Dicebatur,<sup>6</sup> quod hoc nomen ens, prout dicitur de creaturis, importat aliquam imperfectionem, quia nulla creatura habet talem modum essendi, qualem habet deus, quia deus est suum esse, in creaturis autem differunt quod est et suum esse et hoc est imperfectionis et ideo ens non dicitur<sup>7</sup> univoce de deo et de aliis.

2. Contra: Quando effectus habet alium<sup>8</sup> modum essendi quam sua causa, quamvis nomen speciei specialissimae non dicatur univoce de causa et effectu, nomen tamen generale potest dici

<sup>1</sup> et] *om B.*

<sup>2</sup> aliqua] *om B*

<sup>3</sup> haec *B*

<sup>4</sup> enim et] *est B.*

<sup>5</sup> ergo] *igitur B.*

<sup>6</sup> Dicebatur] *dico B.*

<sup>7</sup> non dicitur] *om B.*

<sup>8</sup> alium] *aliquem B.*



univoce de eis, sicut hoc nomen substantia dicitur univoce de substantiis materialibus et de substantiis immaterialibus, quae sunt causae earum et habent tamen<sup>1</sup> alium modum essendi. Sed ens est nomen maxime generale. Ergo potest dici univoce de illis, quae habent diversos modos essendi.

3. Praeterea Philosophus [1] dicit IV *Metaphysicae*, quod unumquodque est ens per substantiam suam.<sup>2</sup> Ergo esse cuiuslibet rei non est aliud ab ipsa eius substantia<sup>3</sup> et ita hoc nomen ens non importat talem imperfectionem.

4. Praeterea si ens importaret aliquam imperfectionem, tunc significaret aliquem modum essendi praedicamentalem, scilicet quantitatis vel qualitatis vel alterius, quia per istos modos essendi primo limitatur res ad determinata praedicamenta. Sed nullum istorum modorum significat hoc nomen ens, quia genera generalissima addunt istos modos supra ens et ita ens de suo nomine nullum istorum modorum significat et per consequens nullam imperfectionem posteriorem. Alioquin substantia,<sup>4</sup> quantitas et alia genera nihil adderent supra ens.

Dicebatur,<sup>5</sup> quod hoc nomen ens significat analogice modos essendi praedicamentales, quia ens aut significat substantiam aut quantitatem<sup>6</sup> aut<sup>7</sup> aliquod aliorum praedicamentorum et non significat conceptum communem istis.

5. Contra: Si ens dictum de substantia significaret idem quod substantia et ens dictum de quantitate significaret idem quod hoc nomen quantitas, haec esset<sup>8</sup> falsa: Substantia est magis ens quam quantitas, quia sensus esset, quod substantia est magis substantia quam quantitas; ex quo sequitur, quod quantitas sit aliquo modo substantia, et similiter haec esset falsa: Quantitas est minus ens quam substantia. Hoc autem falsum est. Ergo hoc nomen ens non significat substantiam nec quantitatem, sed conceptum communem omnibus praedicamentis.

6. Praeterea si hoc nomen ens significaret diversos modos essendi, secundum quos distinguuntur praedicamenta, genera

[1] Aristoteles, *Metaphysik* IV, c. 2, 1003 a; vgl. 1017.

<sup>1</sup> tamen habent *B*.

<sup>4</sup> substantia] *om B*.

tatem *B*.

<sup>2</sup> suam essentiam *B*.

<sup>5</sup> dico *B*.

<sup>7</sup> aut] vel *B*.

<sup>3</sup> Substantia eius *B*.

<sup>6</sup> quantitatem] quali-

<sup>8</sup> haec esset] *om B*.

praedicamentorum nihil adderent supra ens neque secundum rem neque secundum rationem. Hoc autem falsum est. Omne enim nomen addit aliquid<sup>1</sup> supra ens; etiam<sup>2</sup> unum, bonum et alia transcendentia addunt aliquid<sup>3</sup> secundum rationem supra ens.

7. Praeterea si ens significaret idem cum substantia et cum quantitate et ceteris generibus praedicamentorum, ens esset genus secundum omnem talem significationem. Sed ens non potest esse genus, cum sit de intellectu cuiuslibet et<sup>4</sup> genus non est de intellectu differentiae. Ergo<sup>5</sup> ens non significat idem quod genera praedicamentorum diversis significationibus.

8. Dicitur<sup>6</sup>, quod ens non potest esse genus commune<sup>7</sup> ad decem praedicamenta. Potest tamen esse genus praedicamentale, prout significat idem quod substantia vel idem quod quantitas. Sic enim est genus respectu contentorum in genere.

9. Contra: Nihil intelligitur, nisi intelligatur<sup>8</sup> sub ratione entis. Ergo<sup>9</sup> in genere substantiae nulla est differentia,<sup>10</sup> de cuius intellectu non sit ens. Non autem est ens de intellectu differentiae in genere substantiae nisi ens,<sup>11</sup> prout dicitur de substantia. Substantia autem non est de intellectu suae differentiae. Ergo<sup>12</sup> ens non significat substantiam et alia genera.

10. Praeterea Augustinus[2] VII. *De trinitate* dicit, quod substantia abusive dicitur de deo. Ens autem dicitur de deo<sup>13</sup> proprie et vere. Ergo<sup>14</sup> non est idem<sup>15</sup> conceptus entis et substantiae.

Dicitur, quod, prout ens significat substantiam, non dicitur ens de deo, sed secundum aliam eius<sup>16</sup> significationem.

11. Contra: Nomina quae attribuuntur deo, primo imponuntur ad significandam perfectionem in creaturis. Ens autem non attribuitur deo, prout significat<sup>17</sup> accidens in creaturis. Si ergo<sup>18</sup> non<sup>19</sup> attribuitur deo, prout significat idem quod substantia,

[2] Augustinus, *De trinitate* 1. VII c. 5.

<sup>1</sup> aliquid] addit *B.*

<sup>2</sup> etiam] et *B.*

<sup>3</sup> aliquid] *om B.*

<sup>4</sup> cuiuslibet et genus  
non est de intellectu]  
*om B.*

<sup>5</sup> igitur *B.*

<sup>6</sup> Dico *B.*

<sup>7</sup> commune-genus] *om*

<sup>8</sup> subintelligatur *B.*

<sup>9</sup> igitur *B.* [*B.*

<sup>10</sup> differentia] substantia

<sup>11</sup> ens] substantiae *B.*

<sup>12</sup> igitur *B.*

[*B.* <sup>13</sup> de deo dicitur *B.*

<sup>14</sup> igitur *B.*

<sup>15</sup> idem] *om B.*

<sup>16</sup> eius aliam *B.*

<sup>17</sup> significat] est *B.*

<sup>18</sup> igitur *B.*

<sup>19</sup> non] *om B.*

relinquitur, quod attribuitur deo, secundum quod<sup>1</sup> significat alium<sup>2</sup> conceptum quam conceptum substantiae vel cuiuscumque accidentis. Significat igitur conceptum communem omnibus et ita secundum illum dicitur de deo et de omnibus aliis univoce.

Praeterea si ens, prout dicitur de substantia, significat modum essendi substantiae, tunc non significat illa significatione aliud quam ens non in alio vel ens per se. Sed hoc maxime convenit deo. Ergo ens dicitur de deo et de omnibus substantiis secundum eandem rationem.

12. Praeterea ens in communi est obiectum intellectus. Ergo<sup>3</sup> ens in communi apprehenditur ab intellectu, sed non nisi sub aliquo conceptu vel ratione. Ergo<sup>4</sup> ens in communi habet aliquem conceptum, secundum quem dicitur de omnibus et ita univoce.

Dicitur,<sup>5</sup> quod ens non est proprium obiectum intellectus humani, sed quidditas rei materialis. Quidquid enim aliud cognoscimus, acquirimus eius cognitionem per cognitionem rei materialis.

13. Contra: Illud, quod continet omnia, quae intelligimus et sub cuius ratione omnia a nobis intelliguntur, est obiectum intellectus nostri sicut color, sub cuius ratione omnia videntur, est obiectum visus.<sup>6</sup> Sed quaecumque intelligimus, intelligimus sub ratione entis, sub qua omnia continentur. Ergo ens est obiectum intellectus nostri.

Dicebatur,<sup>7</sup> quod non omnia intelligimus sub una ratione entis, sed<sup>8</sup> sub pluribus rationibus ipsius, ut substantias sub una ratione entis et quantitates sub alia et res diversorum praedicamentorum sub diversis rationibus entis.

14. Contra: Secundum Avicennam [3] primo occurrit intellectui ens, antequam intelligatur substantia vel aliud genus praedicamentale. Sed non intelligitur in illo<sup>9</sup> priori sub pluribus rationibus praedicamentalibus, quia sic prius intelligerentur genera praedicamentorum, quam occurrerent intellectui, quod est

[3] Avicenna, Metaph. I c. 6 ed. 1508 fol. 72 r.

<sup>1</sup> secundum quod] prout *B.*

<sup>4</sup> igitur *B.*

<sup>7</sup> dico *B.*

<sup>2</sup> aliquem *B.*

<sup>5</sup> dico *B.*

<sup>8</sup> sed-entis] *om B.*

<sup>3</sup> igitur *B.*

<sup>6</sup> visus] *om B.*

<sup>9</sup> isto *B.*

impossibile. Ergo ens in illo<sup>1</sup> priori intelligitur sub una ratione quae non est ratio alicuius praedicamenti, sed communis ad omnia.

15. Praeterea Philosophus [4] dicit IV *Metaphysicae*, quod, qui non intelligit unum, nihil intelligit. Sed unum intellectui est aliquid propter unam rationem, secundum quam<sup>2</sup> intelligitur. Ens igitur, quod intelligitur ante omnia alia, per unam rationem intelligitur et non per plures.

16. Praeterea quod quidditas rei materialis non sit obiectum intellectus nostri, arguitur:<sup>3</sup> Omnia cognoscuntur a potentia cognoscitiva sub una ratione formali sui obiecti et ideo, ubi sunt diversae rationes formales obiecti,<sup>4</sup> ibi sunt diversae potentiae et propter hoc vis concupiscibilis et vis irascibilis sunt diversae potentiae et<sup>5</sup> alia<sup>6</sup> est ratio formalis delectabilis et alia ratio formalis ardui. Sed multa cognoscuntur ab intellectu nostro et non sub ratione quidditatis materialis. Ergo<sup>7</sup> vel oportet dicere, quod quidditas materialis non est formale obiectum intellectus nostri vel quod intellectus noster non sit una potentia.

17. Praeterea si propter hoc, quod propter cognitionem quidditatis materialis devenimus in cognitionem aliorum, quidditas materialis est formale obiectum intellectus nostri; cum per cognitionem accidentis devenimus in cognitionem substantiae, sequitur, quod accidens sit formale obiectum intellectus nostri.

18. Praeterea ens aut est aequivocum a casu aut aequivocum a consilio aut univocum.<sup>8</sup> Sed non est aequivocum a casu, ut dicit Philosophus IV *Metaphysicae* [4a], nec a consilio, quia tale aequivocum praesupponit conceptum consiliantis<sup>9</sup> et sic esset aliquis conceptus entis ante conceptum substantiae et accidentis, secundum quem conceptum diceretur<sup>10</sup> univoce de substantia et accidente, et ita esset univocum. Relinquitur igitur, quod sit univocum.

[4] Aristoteles, *Metaphysik* IV, c. 2, 1003 b.

[4a] Aristoteles, *Metaphysik* IV, c. 7 1017a.

<sup>1</sup> isto *B.*

<sup>4</sup> obiecti] *om B.*

<sup>9</sup> consiliantis – conceptum] *om B.*

<sup>2</sup> secundum quam – per unam rationem] *om B.*

<sup>5</sup> et] quia *B.*

<sup>6</sup> alia] *om B.*

<sup>10</sup> diceretur] consequitur *B.*

<sup>3</sup> arguitur] *om B.*

<sup>7</sup> igitur *B.*

<sup>8</sup> aut univocum] *om B.*

19. Praeterea<sup>1</sup> illud, ad quod stat resolutio multorum, est unius rationis in illis multis. Sed omnia resolvuntur in ens tamquam in primum et universalissimum. Ergo ens est unius rationis in omnibus et per consequens univoce dicitur de omnibus.

20. Praeterea ens dividitur in decem praedicamenta. Sed ipsa vox ens<sup>2</sup> non sic dividitur, quod aliud sit substantia,<sup>3</sup> aliud quantitas, aliud qualitas et sic deinceps, quia ipsa vox una est et indistincta<sup>4</sup> et non est substantia nec aliquod praedicamentum. Ergo<sup>5</sup> ens sub alia ratione sic dividitur et ita ens habet rationem<sup>6</sup> communem decem praedicamentis.

21. Praeterea Philosophus [5] dicit IV *Metaphysicae*: Sicut numeri in quantum numerus sunt propriae passiones, ut par et impar, superfluum et commensuratum,<sup>7</sup> ita ens in quantum ens<sup>8</sup> habet quaedam sibi propria, quae sunt communia et ita<sup>9</sup> generi propria. Sed passiones sequuntur ad subiectum secundum aliquam rationem ipsius. Ergo<sup>10</sup> entis in quantum ens est aliqua<sup>11</sup> ratio prior quam ratio alicuius<sup>12</sup> praedicamenti et ita secundum illam<sup>13</sup> rationem dicitur univoce de praedicamentis.

22. Praeterea si ens dicitur analogica de deo et creaturis, hoc non est<sup>14</sup> nisi, quia inter deum et creaturas est ordo et dependentia. Sed talis ordo non facit analogiam, quia corpus dicitur univoce de corpore caelesti et corpore inferiori et tamen inter illa<sup>15</sup> est ordo et dependentia, quia inferiora dependent<sup>16</sup> a superioribus. Ergo<sup>17</sup> non dicitur analogice, sed univoce.

23. Praeterea idem non est certum et dubium secundum eandem rationem sive secundum eundem conceptum. Sed de aliquo est certum, quod<sup>18</sup> sit ens, et dubium est, an sit substantia vel accidens, sicut manifestum est de potentiis animae, quas omnes certitudinaliter sciunt, quod sunt entia, dubitant tamen multi, an

[5] Ibidem, c. 2. 1004 b; vgl. 1021 a.

<sup>1</sup> Praeterea – de omnibus] *om B.*

<sup>2</sup> ens] *om B.*

<sup>3</sup> substantia sit *B.*

<sup>4</sup> et indistincta] *individa B.*

<sup>5</sup> ergo] *igitur B.*

<sup>6</sup> rationem] *om B.*

<sup>7</sup> mensuratum *B.*

<sup>8</sup> in quantum ens] *om B.*

<sup>9</sup> ita] *nulli B.*

<sup>10</sup> igitur *B.*

<sup>11</sup> alia *B.*

<sup>12</sup> ratio alicuius] *alia ratio B.*

<sup>13</sup> istam *B.*

<sup>14</sup> est] *om B.*

<sup>15</sup> ista *B.*

<sup>16</sup> de superioribus dependent *B.*

<sup>17</sup> igitur ens *B.*

<sup>18</sup> quod] *cum B.*

sint substantia animae vel accidentia ipsius. Ergo<sup>1</sup> ens significat alium<sup>2</sup> conceptum quam substantiae vel accidentis.

24. Praeterea si alius et alius modus essendi impedit univocationem, deus non praedicaretur univoce de patre et filio, quia pater est a se et filius est ab alio et isti sunt diversi modi essendi. Sed deus univoce praedicatur de patre et filio. Ergo<sup>3</sup> diversitas modorum essendi non impedit univocam praedicationem.

25. Praeterea dicit Philosophus<sup>4</sup> [6] X *Metaphysicae*, quod in omni genere<sup>5</sup> est unum<sup>6</sup> primum, quod est mensura omnium, quae sunt illius generis, et ita ad illud primum habent ordinem, quaecumque sunt in illo genere. Sed non obstante illo ordine intellectus abstrahit ab omnibus, quae sunt in illo genere, unum commune<sup>7</sup> univocum, sicut patet in genere coloris. Omnes colores habent ordinem ad album tamquam ad mensuram illius generis et tamen non obstante isto ordine abstrahitur ab albo et ab aliis speciebus hoc genus<sup>8</sup> color, quod dicitur univoce de omnibus coloribus specialibus. Ergo<sup>9</sup> quamvis omnia praedicamenta habeant ordinem ad primum ens, quod est substantia, poterit intellectus abstrahere ab omnibus ens commune, quod univoce dicatur de omnibus.

26. Praeterea in omni demonstratione subiectum conclusionis, de quo ostenditur passio, est<sup>10</sup> univocum. Sed de ente tamquam de subiecto concluduntur passionis entis, quia ens in quantum ens est subiectum metaphysicae. Sic<sup>11</sup> ens in commune est univocum.

27. Praeterea Dionysios [7] dicit quarto capitulo *Angelicae Hierarchiae*, quod esse omnium rerum est superessentialis divinitas. Sed divinitas est una tantum. Ergo<sup>12</sup> esse omnium rerum est unum tantum et ita ens, quod significat esse, univoce dicitur de omnibus rebus.

28. Praeterea si ens dicitur de deo et creaturis, aut dicitur de illis secundum eandem rationem aut secundum aliam.<sup>13</sup> Si se-

[6] Ibidem X, c. 1, 1052 b.

[7] (Ph. Chevalier) Dionysiaca II, De Hierarchia caelesti, c. 4, 802.

<sup>1</sup> igitur *B.*

<sup>6</sup> unum] *om B.*

<sup>11</sup> sic] igitur *B.*

<sup>2</sup> alium] aliquem *B.*

<sup>7</sup> commune] *om B.*

<sup>12</sup> ergo esse] igitur *B.*

<sup>3</sup> igitur *B.*

<sup>8</sup> genus] nomen *B.*

<sup>13</sup> aliam et aliam *B.*

<sup>4</sup> Philosophus dicit *B.*

<sup>9</sup> igitur *B.*

<sup>5</sup> genere] *om B.*

<sup>10</sup> est univocum] univoce *B.*

cundum eandem, ergo univoce; si secundum aliam et aliam rationem, de illis rationibus aut dicitur ens secundum eandem rationem aut secundum diversas. Si secundum eandem,<sup>1</sup> eadem ratione debuit esse status in primo. Si secundum diversas rationes, de illis diversis rationibus aut dicitur ens secundum eandem rationem aut secundum diversas et sic erit procedere in infinitum, nisi dicatur, quod ens dicitur secundum eandem rationem.

29. Praeterea in multiplicibus non est contradictio, ut habetur in libro *Elenchorum*. [8] Sed ista contradicunt: aliquid ens est,<sup>2</sup> nullum ens est. Ergo<sup>3</sup> ens non dicitur multipliciter, sed univoce.

30. Praeterea modus significandi sequitur modum intelligendi. Sed intelligendo prior est actus essendi quam actus substandi. Ergo<sup>4</sup> ens, quod significat actum essendi, prius significat hoc quam actum substandi.

31. Praeterea illud, secundum quod sit comparatio, est univocum. Sed secundum ens fit comparatio, quia substantia est magis ens quam accidens. Ergo<sup>5</sup> ens est univocum ad substantiam et accidens.

32. Praeterea omne divisum differt in<sup>6</sup> his, in quae dividitur, ad minus secundum rationem. Sed ens dividitur in substantiam et accidens. Ergo<sup>7</sup> differt secundum rationem ab utroque et ita alia<sup>8</sup> est ratio entis a rationibus omnium praedicamentorum.

33. Praeterea si hoc nomen ens uno modo<sup>9</sup> significaret idem quod hoc nomen substantia, idem esset dicere ens, homo et substantia etc. Sed hoc est falsum, quia bene et proprie dicitur ens homo secundum Philosophum [9] IV *Metaphysicae* et nugatorie dicitur substantia homo; ergo<sup>10</sup> alius est conceptus entis, prout dicitur de substantiis, et alius conceptus substantiae. Habet igitur conceptum aliquem communem, secundum quem dicitur univoce de omnibus. Quod autem sit nugatio, substantia homo, patet, si ponatur loco hominis definitio eius, scilicet substantia animata, sensitiva, rationalis. Hic enim est nugatio: substantia –

[8] Aristoteles, De sophisticis elenchis c. 7, 169a b.

[9] Aristoteles, Metaphysik IV c. 4, 1006 b.

<sup>1</sup> eandem rationem *B*.

<sup>5</sup> igitur *B*.

<sup>8</sup> est alia *B*.

<sup>2</sup> ens] *vel B*.

<sup>6</sup> in his] ab aliis *B*.

<sup>9</sup> modo] *om B*.

<sup>3</sup> igitur *B*.    <sup>4</sup> igitur *B*.

<sup>7</sup> igitur *B*.

<sup>10</sup> igitur *B*.

substantia animata etcetera. Oppositum dicit Philosophus [10] IV *Metaphysicae* et Commentator [11] suus dicit ibi, quod ens non dicitur<sup>1</sup> aequivoce sicut canis de latrabili et marino neque univoce ut animal de homine et asino. Sed est de nominibus, quae dicuntur de rebus per attributionem ad unum, et sunt media inter aequivoca et univoca.

Praeterea hoc manifestat ibi Philosophus [12] per exempla<sup>2</sup> de sano et de medicinali, quae sunt nomina analogica, et applicat exempla sua ad ens dicens: Ita et ens multipliciter dicitur. Sed omne ens ad unum primum refertur, scilicet ad substantiam. Haec enim entia dicuntur, quia sunt substantiae. Illa vero, quia<sup>3</sup> sunt passionibus substantiae,<sup>4</sup> alia vero, quia<sup>5</sup> sunt via ad substantiam aut corruptiones aut privationes aut qualitates aut effectiva aut generativa substantiae aut eorum quae dicuntur per habitudinem ad substantiam aut negationes eorum aut negationes substantiae.

**Respondeo dicendum**, quod omnes auctores conveniunt in hoc, quod ens non dicitur univoce de rebus diversorum praedicamentorum, sed analogice, et hoc necesse est dicere et similiter dicitur ens analogice de deo et de rebus<sup>6</sup> cuiuscumque sint praedicamenti.

Decipiuntur autem multi de significatione huius nominis ens propter suam maximam communitatem. Quidquid enim<sup>7</sup> intelligitur sive substantia sive accidens, statim intelligitur ens; etiam si de eo,<sup>8</sup> quod intelligitur, ignoretur,<sup>9</sup> utrum sit substantia vel accidens, nihilominus intelligitur, quod sit ens nec de hoc dubitat intelligens, quin sit ens, et in<sup>10</sup> hoc habet ens magnam similitudinem cum nomine<sup>11</sup> univoco communi, scilicet cum genere. Quaecumque enim species intelligitur, genus est de intellectu ipsius. Cum enim intelligam hominem sive equum sive leonem, semper animal intelligo et possum cognoscere animal et tamen ignorare, utrum sit equus vel asinus, ut quando<sup>12</sup> videtur asinus

[10] Ibidem, c. 2, 1003 a–b.

[11] Averroes, *Metaphysik Com.* 2, ed. Venet. 1552 fol. 31 r a.

[12] Aristoteles, *Metaphysik IV*, c. 2, 1003 a–b.

<sup>1</sup> dicitur *B.*

<sup>5</sup> vero quia] *om B.*

<sup>9</sup> ignoratur *B.*

<sup>2</sup> exemplum *B.*

<sup>6</sup> aliis] *add B.*

<sup>10</sup> in] *de B.*

<sup>3</sup> quia] quae *B.*

<sup>7</sup> enim] *om B.*

<sup>11</sup> homine] nomine *B.*

<sup>4</sup> substantiae] *om B.*

<sup>8</sup> eo] deo *B.*

<sup>12</sup> ut quando] aliquando *B.*



a remotis ambulare, certitudinaliter scitur, quod est<sup>1</sup> animal, sed<sup>2</sup> nescitur, utrum<sup>3</sup> equus vel asinus, et ideo sicut animal habet conceptum communem ad suas species, qui<sup>4</sup> includitur in conceptu cuiuslibet speciei, ita videtur multis, quod ens habet unum conceptum communem ad omnia, qui<sup>5</sup> includitur in conceptu cuiuslibet, praecipue cum ens per se<sup>6</sup> dicatur de omnibus secundum primum modum dicendi per se, sicut genus praedicatur de suis speciebus primo modo dicendi per se. Talis autem similitudo ad genus non<sup>7</sup> invenitur in aliis analogis, verbi gratia in hoc nomine sanum. Qui enim intelligit animal vel diaetam vel urinam, de quibus dicitur<sup>8</sup> sanum analogice, non necesse est, quod simul intelligat sanum, nec praedicatur<sup>9</sup> sanum de istis secundum primum modum dicendi per se, sed per accidens et denominative et ideo non apparet,<sup>10</sup> quod hoc nomen sanum significet unum conceptum communem illis, de quibus dicitur ad modum generis, sicut apparet, quod ens, cum sit de intellectu cuiuslibet secundum unum conceptum communem, dicatur de omnibus praedicamentis et non analogice. Sed absque dubio decepti sunt. Impossibile enim est, quod ens habeat conceptum communem, secundum quem dicatur de diversis praedicamentis univoce, et ut hoc evidens fiat, considerandum est, quod ens est de intellectu uniuscuiusque, et ideo non est tale commune, quod potest contrahi ad diversa praedicamenta per illum<sup>11</sup> modum, quo genus contrahitur ad speciem, scilicet per differentias. Genus enim non est de intellectu differentiae, quia si sic, genus<sup>12</sup> nihil faceret ad constitutionem speciei, quia totus conceptus generis includeretur in differentia et sic non maius<sup>13</sup> faceret differentia per se quam differentia cum genere, et sic genus non esset pars definitionis. Immo in omni definitione, in qua poneretur genus cum differentia, esset nugatio, quia genus bis diceretur, semel nomine generis et iterum nomine differentiae. Sequeretur etiam, quod nec differentia esset pars speciei, quia per differentiam importaretur totum, quod importatur per speciem. Manifestum est igitur, quod conceptus generis non includitur in conceptu differentiae. Cum

<sup>1</sup> est] sit *B.*<sup>6</sup> dicatur per se *B.*<sup>10</sup> apparet] oportet *B.*<sup>2</sup> sed] et *B.*<sup>7</sup> invenitur non *B.*<sup>11</sup> istum *B.*<sup>3</sup> utrum] sit *add B.*<sup>8</sup> dicitur] *om B.*<sup>12</sup> nihil faceret genus *B.*<sup>4</sup> quae *B.*<sup>5</sup> quae *B.*<sup>9</sup> praedicat *B.*<sup>13</sup> maius] minus *B.*

igitur<sup>1</sup> conceptus entis includitur in conceptu cuiuslibet, quod intelligitur, non potest ens habere aliquam differentiam contrahentem ipsum ad aliquam speciem. Ergo<sup>2</sup> ens non potest habere conceptum unum commune decem praedicamentis, quia non potest esse aliquid, quod contrahat ipsum, ut<sup>3</sup> sit substantia, nec aliquid, quod contrahat ipsum, ut sit quantitas et sic de aliis, ut sic substantia et quantitas et alia genera praedicamentorum sint species entis et contineantur subente, sicut species sub<sup>4</sup> genere, et ex hoc sequitur, quod ens non dicatur univoce de ipsis praedicamentis. Omne enim quod praedicatur univoce de multis in quid contentis sub ipso et differentibus specie est genus eorum. Non enim<sup>5</sup> potest esse differentia eorum, quia differentia praedicatur in quale et<sup>6</sup> non in quid, nec<sup>7</sup> potest esse proprium vel accidens eorum, quia tam proprium quam accidens praedicatur accidentaliter de specie et etiam de<sup>8</sup> unoquoque praedicamentorum, cuius est proprium vel accidens nec etiam potest esse species eorum,<sup>9</sup> quia nulla species est communior quam ista genera. Relinquitur ergo (quod), ex quo ens non est genus substantiae et quantitatis et aliorum, quia nullo modo potest praedicari univoce de ipsis.<sup>10</sup> Omne enim, quod praedicatur univoce de multis,<sup>11</sup> vel est genus eorum vel species vel differentia vel proprium vel accidens, quia<sup>12</sup> igitur necessario, (quod) illa decem, quae communiter dicuntur decem praedicamenta, sint<sup>13</sup> prima rerum genera non habentia supra se aliud genus et distinguuntur secundum decem modos praedicandi diversos, quorum nullus reducitur ad alium, nec potest invenire in rebus aliis<sup>14</sup> praedicandi modus ab istis decem et quia quodlibet istorum decem generum est ens per se,<sup>15</sup> non per accidens et non omnia dicuntur entia univoce, ut ostensum est, necesse est ut ens<sup>16</sup> dicatur de eis vel aequivoce vel<sup>17</sup> analogice. Sed non dicitur de eis aequivoce ita ut, ex quo dicatur de quolibet oportet principaliter sicut

<sup>1</sup> igitur] omnis *add B.*

<sup>2</sup> igitur *B.*

<sup>3</sup> ut sit - ipsum] *om B.*

<sup>4</sup> sub genere] substantiae *B.* <sup>5</sup> enim] *om B.*

<sup>6</sup> et] *om B.*

<sup>7</sup> nec etiam *B.*

<sup>8</sup> de] *om B.*

<sup>9</sup> eorum] *om B.*

<sup>10</sup> istis *B.*

<sup>11</sup> multis] istis *B.*

<sup>12</sup> quia - illa] Igitur oportet necessario, quod ista *B.*

<sup>13</sup> sint] sunt *B.*

<sup>14</sup> modus praedicandi alius *B.*

<sup>15</sup> se et *B.*

<sup>16</sup> dicatur ens *B.*

<sup>17</sup> vel - aequivoce] *om B.*

aequivocum a casu quia substantia est primum ens et alia non dicuntur entia, nisi quia sunt primi entis. Substantia enim est ens simpliciter et per se ipsam et alia sunt entia secundum quid et propter substantiam dicuntur entia et hoc ostendit Philosophus [13] in<sup>1</sup> VII *Metaphysicae* ex modo loquendi. Quando enim volumus dicere de aliquo quid est, dicimus ipsum esse hominem vel leonem vel aliquid tale, quod significat substantia-liter<sup>2</sup> et non dicimus, quod est bonum vel malum nec tribututum necque percutiens, sed dicendo quod est bonum vel malum, dicimus quale quid est et dicendo quod est tribututum dicimus quantum quid est et tunc non dicimus quid qui est<sup>3</sup> simpliciter et absolute et per consequens nec essentiam simpliciter nec ens ratione sui ipsius, sed quid quantitatis vel qualitatis, quae non sunt<sup>4</sup> ratione sui,<sup>5</sup> sed ratione<sup>6</sup> substantiae et ita substantia significat quidditatem vel essentiam absolute ratione sui ipsius. Alia vero genera dicuntur entia eo, quod sunt aliquo modo entis primi, quod est substantia, et quaedam sunt qualitates substantiae et quaedam quantitates et quaedam rationes substantiae. Quia igitur ens dicitur principaliter de substantia et de aliis non dicitur nisi in<sup>7</sup> habitudine ad substantiam oportet necessario dicere, quod ens non dicitur pure<sup>8</sup> aequivoce de ipsis, sed secundum prius et posterius analogice.

Et notandum est ulterius, quod diversa genera prima non conveniunt in aliquo communi univoco, oportet, quod ens tot significationes habeat diversas, quot sunt praedicamenta, de quibus dicitur, et hoc est, quod dicit Philosophus [14] V *Metaphysicae* capite de ente sic: Secundum se esse dicuntur, quaecumque significant figuras<sup>9</sup> praedicamentorum. Quot modis enim aliquid praedicatur, tot modis ens significatur. Quoniam ergo praedicamentorum alia quid est significant, alia quale, alia quantum, alia ad aliquid, alia facere,<sup>10</sup> alia<sup>11</sup> pati, alia<sup>12</sup> ubi, alia<sup>13</sup> quando,

[13] Ibidem VII c. 4. 1030a.

[14] Ibidem V, c. 7, 1017 a.

<sup>1</sup> in] *om B.*

<sup>2</sup> substantiam *B.*

<sup>3</sup> simpliciter quid est *B.*

<sup>4</sup> sunt] *om B.*

<sup>5</sup> sui ipsius *B.*

<sup>6</sup> ratione suae *B.*

<sup>7</sup> in] de *B.*

<sup>8</sup> pure aequivoce] proprie univoce *B.*

<sup>9</sup> figuras praed.] pra-

edicamenta *B.*

<sup>10</sup> facere] ad agere *B.*

<sup>11</sup> alia ad pati *B.*

<sup>12</sup> alia ad ubi *B.*

<sup>13</sup> alia ad quando *B.*

alia<sup>1</sup> potentiam, alia<sup>2</sup> habitum unicuique idem significat ens vel esse.

Dicendum est igitur, quod ens, prout dicitur de rebus decem praedicamentorum, habet decem significationes, secundum quas dicitur de eis analogice, quia primo et principaliter dicitur de substantiis secundum unam significationem et posterius de aliis secundum significationes<sup>3</sup> alias et de illis dicitur propter hoc, quod sunt primi entes, quod est substantia. Sed<sup>4</sup> notandum est valde, quod decem conceptus entis secundum decem genera praedicamentorum non sunt idem cum conceptibus decem generum generalissimorum. Alioquin sequeretur, quod ens esset genus, sicut substantia est genus et quantitas est genus.<sup>5</sup> Hoc autem est impossibile, quod probatur eodem modo, quod probatum est quod ens<sup>6</sup> non est genus commune ad decem praedicamenta. Sicut enim ens non potest habere differentiam, per quam contrahatur ad substantiam vel alia novem,<sup>7</sup> quae dicuntur genera generalissima, ita dicam ens, prout dicitur de rebus unius praedicamenti univoce, non potest habere aliquam<sup>8</sup> differentiam contrahentem ad speciem aliquam illius praedicamenti, quia ens sic acceptum est de intellectu cuiuscumque differentiae illius<sup>9</sup> praedicamenti. Genus autem non est de intellectu differentiae. Ens igitur secundum nullam eius<sup>10</sup> significationem est<sup>11</sup> genus, sed secundum omnem eius significationem habet alium conceptum quam conceptum generis, de quo dicitur. Quamvis enim ens dictum de substantia non significet aliam rem quam substantia, significat tamen eandem rem sub alia ratione. Substantia enim significat rem sub ratione substandi. Ens autem dictum de substantia significat rem sub ratione essendi per<sup>12</sup> se. Et similiter quantitas significat rem sub ratione mensurae. Ens autem dictum de quantitate significat eandem rem sub ratione essendi, quod competit tali rei et sic intelligendum est de aliis generibus, quod sub alia ratione significant quam ens, quod dicitur de illis.

<sup>1</sup> alia ad potentiam *B.*

<sup>2</sup> alia ad habitum horum *B.*

<sup>3</sup> alias sign. *B.*

<sup>4</sup> sed] et *B.*

<sup>5</sup> est genus] *om B.*

<sup>6</sup> est ens non *B.*

<sup>7</sup> novem] decem *B.*

<sup>8</sup> aliquam differentiam] aliam substantiam *B.*

<sup>9</sup> illius – differentiae]

*om B.*

<sup>10</sup> eius] *om B.*

<sup>11</sup> est – significationem] *om B.*

<sup>12</sup> per se] *om B.*

Verum est tamen, quod ens est de intellectu cuiuslibet generis generalissimi ita, quod conceptus generis includit conceptum entis et supra ens addit, non tamen rem aliam, sed rationem aliam. Nec hoc repugnat simplicitati generis generalissimi, sicut nec repugnat primis<sup>1</sup> differentiis simplicibus, quod ens sit de intellectu earum. Nihil enim potest intelligi ita<sup>2</sup> simplex, quod possit intelligi absque ratione entis et ideo necesse est, quod ens sit de intellectu primorum generum et etiam primarum differentiarum primorum generum.

Advertendum est tamen, quod nomina generum et nomina differentiarum et nomina specierum cuiuscumque<sup>3</sup> praedicamenti non imponuntur ad significandam rationem entis et<sup>4</sup> tamen per omnia illa nomina intelligitur ens, non quidem per impositionem, sed propter necessariam concomitantiam entis cum quocumque<sup>5</sup> intelligibili, sicut<sup>6</sup> etiam videmus hoc in aliis. Duplum enim non imponitur ad significandum dimidium, sed tamen per duplum necessario intelligitur dimidium, quia intellectus dupli non potest esse sine intellectu dimidii et similiter simum non imponitur ad significandum nasum et tamen, cum profertur simum, necessario intelligitur nasus propter mutuam concomitantiam intellectus unius cum altero. Eodem modo universaliter respectu omnium est de ente, quia nullum intelligibile potest intelligi sine intellectu entis.

Primo enim occurrit circa quodlibet intelligibile conceptus entis propter suam communitatem, quamvis nomina non imponantur ad conceptum illum significandum et propterea sicut non est nugatio dicendo duplum dimidii, quamvis dimidium<sup>7</sup> sit de intellectu dupli<sup>8</sup> nec dicendo simus nasus est nugatio, quamvis nasus est<sup>9</sup> de intellectu simi. Ita non est nugatio dicendo ens<sup>10</sup> homo vel ens unum, quamvis ens sit de intellectu hominis et unius et cuiuscumque intelligibilis.<sup>11</sup> Sic igitur patet, quomodo ens dicitur analogice de decem praedicamentis secundum decem eius significationes diversas.

<sup>1</sup> primi O.

<sup>2</sup> ita – intelligi] *om B.*

<sup>3</sup> cuiuslibet *B.*

<sup>4</sup> et tamen – concomitantiam entis] *om B.*

<sup>5</sup> quolibet *B.*

<sup>6</sup> sicut hoc *B.*

<sup>7</sup> dimidium] duplum *B.*

<sup>8</sup> dupli] dimidii *B.*

<sup>9</sup> sit *B.*

<sup>10</sup> dicendo homo vel ens unum *B.*

<sup>11</sup> int. dicitur. Igitur *B.*

Ulterius sciendum est, quod ens dicitur analogice de deo et de quocumque alio. Deus enim dicitur ens essentialiter, quia est suum esse subsistens habens<sup>1</sup> omnem perfectionem essendi. Sed omne aliud dicitur ens per participationem, quia nullum aliud est suum esse nec habet omnem perfectionem essendi, sed participat ipsum esse et partialiter habet aliquam essendi perfectionem secundum gradum determinatum ad genus et ad speciem et<sup>2</sup> multo longius distat esse cuiuslibet creaturae ab esse divino, quam esse accidentis cuiuscumque ab esse substantiae, propter quod multo minus potest ens dici de deo et creatura univoce quam de substantia et<sup>3</sup> accidente. Respectu enim dei<sup>4</sup> alia sunt magis non entia quam entia. Unde Augustinus [15] dicit VII *De trinitate* capitulo tricesimo primo: Fortasse solum deum oportet dici essentiam. Est enim vere solus, quia incommutabilis est.

**His visis respondendum est ad argumenta.**

1. Ad primum dicendum, quod, sicut nomen generis generalissimi importat rem limitatam, ita ens, quia<sup>5</sup> praedicatur de genere generalissimo, dicit essentiam limitatam et ita imperfectionem, quam oportet remove a significatione nominis, prout dicitur de deo, et propter hoc non dicitur ens univoce de deo et quocumque alio. Non enim potest esse, quod ens secundum unam significationem dicatur de deo et de aliis<sup>6</sup> substantiis tamquam<sup>7</sup> superius de suis inferioribus. Nihil enim praedicatur de deo sicut superius de inferiori, sed sicut idem de se, sub<sup>8</sup> alia tamen ratione significatur idem in subiecto et in praedicato, cum dicitur deus<sup>9</sup> ens. Ens autem<sup>10</sup> prout dicitur de substantiis creatis ut angelis et<sup>11</sup> hominibus, praedicatur tamquam superius de suis inferioribus et non per identitatem et ita secundum aliam rationem dicitur ens de eis quam de deo.

[15] Augustinus, *De trinitate*, l. VII c. 5 (PL 42/942).

<sup>1</sup> omnem p. es. habens  
B.

<sup>5</sup> quia] quod B.

<sup>8</sup> sub] om B.

<sup>6</sup> de] om B.

<sup>9</sup> deus est B.

<sup>2</sup> et] om B.

<sup>7</sup> tanquam – de deo]

<sup>10</sup> aut] enim B.

<sup>3</sup> et accidente] om B.

om B.

<sup>11</sup> et] vel B.

<sup>4</sup> dei accidentia aliqua B.

2. Ad secundum dicendum, quod ens est nomen communissimum, sed non communitate univocationis, sed communitate analogiae. Verum est tamen, quod<sup>1</sup> habet communitatem univocationis respectu rerum unius praedicamenti, sed non respectu dei vel<sup>2</sup> alicuius alterius.

3. Ad tertium dicendum, quod, quamvis unumquodque sit ens per suam substantiam et non per aliud additum, non tamen est unumquodque id, quod habet, des solus deus, et sic alia a deo habent esse, sed non sunt<sup>3</sup> suum esse. Solus<sup>4</sup> autem deus est suum esse, quod habet.

4. Ad quartum dicendum, quod ens non importat illas<sup>5</sup> rationes imperfectas, quae significantur per omnia decem generum. Sed significat modos essendi, qui competunt illis generibus et per consequens significat modos limitatos et sic imperfectos, quorum nullus potest<sup>6</sup> deo convenire, qui est ens illimitatum.

5. Ad quintum dicendum, quod bene concludit contra repositionem. Non enim ens dictum de substantia significat eandem rationem, quam significat hoc nomen substantia nec ens dictum de quantitate significat eandem rationem,<sup>7</sup> quam significat hoc nomen quantitas. Sed ens dictum de substantia significat rationem essendi<sup>8</sup> per modum, quo convenit substantiae. Dictum autem de quantitate significat modum essendi debitum quantitati et ideo non sequitur, quod significet unam rationem communem omnibus praedicamentis,<sup>9</sup> et idem dicendum est ad sextum et ad septimum, quia bene concludunt, et etiam ad octavum et ad nonum.

10. Ad decimum dicendum, quod, prout ens imponitur<sup>10</sup> substantiis, ex ipsis attribuitur deo; sub alia tamen ratione dicitur de deo et de<sup>11</sup> substantiis, ut dictum est.

<sup>1</sup> quod habet] *om B.*

<sup>2</sup> vel] et *B.*

<sup>3</sup> suum esse sunt *B.*

<sup>4</sup> solus autem] *om B.*

<sup>5</sup> istas *B.*

<sup>6</sup> deo potest *B.*

<sup>7</sup> rationem] *om B.*

<sup>8</sup> essendi] *om B.*

<sup>9</sup> praedicamentis] *om*

*B.*

<sup>10</sup> imponitur] dicitur de

*B.*

<sup>11</sup> de] *om B.*

11. Ad undecimum dicendum, quod deo convenit, quod sit<sup>1</sup> ens non in alio et etiam quod sit<sup>2</sup> ens per se et hoc<sup>3</sup> etiam convenit rebus de genere substantiae; sed non convenit univoce deo et illis, sed analogice, sicut et alia, quae conveniunt deo et creaturis. Sicut<sup>4</sup> enim omne nomen dictum de deo et de creaturis dicitur de eis analogice, ita ratio cuiuslibet talis nominis convenit deo et aliis analogice et non potest ratio talis nominis esse<sup>5</sup> partim diversa et<sup>6</sup> partim eadem, sed tota ratio est analogica, quamvis in creaturis ratio nominis quandoque sit partim eadem et partim diversa ut ratio hominis veri et picti.

12. Ad duodecimum dicendum, quod ens est commune analogum, non autem commune univocum. Differunt autem commune univocum et commune analogum in hoc, quod commune univocum non solum habet nomen commune, sed etiam rationem sive conceptum communem. Sed commune analogum habet solum nomen commune, non autem conceptum communem. Unde ens cum sit analogum, non apprehenditur ab intellectu sub ratione communi ad omnia, sed semper apprehenditur sub aliqua ratione eius<sup>7</sup> praedicamentali et hoc potest esse dupliciter, scilicet vel sub hac ratione determinate vel indeterminate sub hac vel illa,<sup>8</sup> quando apprehenditur res alicuius praedicamenti.

13. Ad decimum tertium dicendum, quod obiectum virtutis cognoscitivae dupliciter potest accipi, uno modo illud,<sup>9</sup> quod continet sub se omnia, quae cognoscuntur ab illa virtute, alio modo illud,<sup>10</sup> quod est maxime consimile illi virtuti ad cognoscendum et per cuius cognitionem devenit<sup>11</sup> in cognitionem aliorum, quae non continentur sub illo.<sup>12</sup> Primo modo ens est obiectum intellectus tam divini et<sup>13</sup> angelici quam humani. Secundo modo quidditas rei materialis est obiectum intellectus nostri, sicut essentia divina est obiectum intellectus divini et essentia angelica est obiectum intellectus sui. Primo modo bene procedit ratio, non secundo modo.

<sup>1</sup> non sit ens *B.*

<sup>2</sup> sit] *om B.*

<sup>3</sup> hoc] *om B.*

<sup>4</sup> sicut - creaturis] *om B*

<sup>5</sup> partim esse *B.*

<sup>6</sup> et partim eadem] *om B.*

<sup>7</sup> cuiuslibet *B.*

<sup>8</sup> ista *B.*

<sup>9</sup> illud commune *B.*

<sup>10</sup> illud speciale *B.*

<sup>11</sup> deveniet *B.*

<sup>12</sup> isto *B.*

<sup>13</sup> et] quam *B.*



14. Ad decimum quartum dicendum, quod prius occurrit intellectui de eo, quod intelligitur, quod sit ens, sed non sub ratione<sup>1</sup> communi ad omnia praedicamenta, sed sub ratione, qua dicitur de re unius praedicamenti vel determinate vel indeterminate, sicut cum profertur nomen aequivocum ut canis intelligitur vel celestis vel terrestris vel marinus et<sup>2</sup> hoc vel determinate unum istorum vel indeterminate sub disiunctione vel hoc vel illud vel istud et ideo distinguitur de tali nomine.

15. Ad decimum quintum dicendum, quod ens intelligitur ante alia secundum unam rationem, sed<sup>3</sup> non secundum unam rationem communem ad omnia praedicamenta, sed secundum unam rationem eius, quae contrahitur unum praedicamentum et hoc vel determinate talis praedicamenti vel indeterminate et sub disiunctione<sup>4</sup> talis vel talis.

16. Ad decimum sextum dicendum, quod bene concludit,<sup>5</sup> quod quidditas materialis non est sicut obiectum intellectus, quod contineat sub se omnia<sup>6</sup> quae cognoscuntur per intellectum nostrum. Est tamen alio modo obiectum intellectus nostri, ut dictum est, quia connaturale est intellectui nostro, qui est virtus immaterialis et tamen forma materialis, quod cognoscat essentiam, quae est in materia, non<sup>7</sup> tamen singulariter, prout est in materia, sed abstracte et universaliter, prout habet esse immateriale.

17. Ad decimum septimum dicendum, quod, cum dicimus quidditatem materialem esse obiectum intellectus nostri proprium, dicimus hoc propter connaturalitatem eius ad intellectum et propter hoc dicitur proprium<sup>8</sup> eius obiectum, quia non cognoscitur per aliam virtutem cognoscitivam in nobis, quia sensus non cognoscit substantiam rei in universali, sed accidentia particularia, unde non solum propter hoc est obiectum intellectus, quia per cognitionem<sup>9</sup> eius devenimus in cognitionem aliorum, sicut supponit argumentum.

<sup>1</sup> ratione qua dicitur unius communi ad *B.*

<sup>2</sup> et hoc] *om B.*

<sup>3</sup> sed non-communem] *om B.*

<sup>4</sup> disiunctive *B.*

<sup>5</sup> concl. naturalis non dicit ob. *B.*

<sup>6</sup> omnio] *om B.*

<sup>7</sup> non - materia] *om B.*

<sup>8</sup> proprium] *om B.*

<sup>9</sup> eius cognitionem *B.*

18. Ad duodevicesimum dicendum, quod ens est aequivo-  
cum, non<sup>1</sup> tamen a casu, sed a consilio et ad unum. Prius enim  
imponeretur ad significandum entitatem rei per se subsistentis,  
scilicet substantiae et posterius per consilium imponeretur ad  
significandum entitates aliorum praedicamentorum, quae habent  
habitudinem ad substantiam in essendo. Quando autem intelli-  
gitur ens, antequam intelligatur ratio substantiae vel alterius prae-  
dicamenti, tunc intelligitur ens indistincte<sup>2</sup> pro uno suorum<sup>3</sup>  
significatorum et non determinate pro uno, antequam intelligat  
determinate<sup>4</sup> rationem determinati praedicamenti, et talis est  
intellectus aequivoci, antequam distinguatur eius multiplicitas.

19. Ad undevicesimum dicendum, quod omnia resolvun-  
tur in ens, in quantum significatum entis est simplicissimum se-  
cundum unumquodque praedicamentorum respectu illorum, quae  
sunt in eodem<sup>5</sup> praedicamento. Omnia enim, quae sunt unius  
praedicamenti, addunt aliquid circa<sup>6</sup> rationem entis, secundum  
quam<sup>7</sup> dicitur de illis. Sed non omnia resolvuntur in ens secun-  
dum unum<sup>8</sup> eius significatum, sed secundum eius diversa<sup>9</sup> signi-  
ficata et ideo ens, licet sit unius rationis in rebus unius praedica-  
menti, non tamen est unius rationis in rebus omnium praedica-  
mentorum.

20. Ad vicesimum dicendum, quod in omni divisione duo  
sunt advertenda. Unum est, quod divisum est unum et dividenda  
sunt multa. Aliud est, quod divisio fit mediante hoc verbo „est“  
ut<sup>10</sup> cum dicimus: animal aliud est homo, aliud equus et ita divi-  
sum est particulariter quodlibet dividendum. In divisione autem  
totius universalis, quod est univocum ad suas partes substantivas,  
utrumque illorum<sup>11</sup> salvatur in diviso, scilicet etiam<sup>12</sup> quod est  
unum commune et quod ipsum est<sup>13</sup> quodlibet dividendum etiam<sup>14</sup>  
sub una eius ratione. Animal enim est commune ad hominem  
et<sup>15</sup> equum et animal est homo et<sup>16</sup> etiam equus. Sed in divisione

<sup>1</sup> non tamen] *om B.*

<sup>2</sup> distincte *B.*

<sup>3</sup> praedicamentorum]  
*add B.*

<sup>4</sup> determinate] *om B.*

<sup>5</sup> eodem] *om B.*

<sup>6</sup> circa] *supra B.*

<sup>7</sup> quam] *quod B.*

<sup>8</sup> eius unum *B.*

<sup>9</sup> diversa] *om B.*

<sup>10</sup> ut] *om B.*

<sup>11</sup> istorum *B.*

<sup>12</sup> etiam] *om B.*

<sup>13</sup> est] *om B.*

<sup>14</sup> etiam] *et B.*

<sup>15</sup> et ad *B.*

<sup>16</sup> et est *B.*

aequivoci non est idem divisum, quod est unum<sup>1</sup> commune dividendum et<sup>2</sup> quod est quodlibet dividendum. Solum enim nomen est unum commune. Sed nomen non est illa,<sup>3</sup> in quae dividitur. Non enim hoc nomen canis est animal latrabile et pisas et sidus caeleste et ideo considerando ad unitatem et communitatem divisi dicimus, quod talis divisio est divisio vocis in significationes. Sed praedicando dividenda de diviso mediante hoc verbo „est“ non accipimus divisum pro sola voce, sed pro significatis ipsius et<sup>4</sup> hoc pluraliter, non singulariter, quia plura significant, non unum tantum. Cum igitur dividitur ens sic: ens aliud est substantia, aliud quantitas et cetera, sensus est significatorum per hoc nomen ens: aliud est substantia, aliud<sup>5</sup> quantitas et cetera. Unde non sequitur, quod habeat aliquam unam rationem communem, sub qua dividitur, sed plures rationes et secundum unam earum est substantia et secundum aliam rationem<sup>6</sup> est quantitas et sic de aliis.

21. Ad vicesimum primum dicendum, quod passiones entis in quantum ens sunt illa,<sup>7</sup> quae reperiuntur in omnibus praedicamentis analogice,<sup>8</sup> scilicet actus et potentia, unum et multa, eadem et diversa et huiusmodi, quae sunt analogae, sicut<sup>9</sup> et ipsum ens est analogum et sequuntur ad ens in diversis praedicamentis, non secundum unam eius rationem, sed secundum diversas eius rationes sequuntur ipsum in diversis praedicamentis, verbi gratia, unum in substantia est idem et sequitur ad ens, secundum quod dicitur de substantia, unum in quantitate est aequale et sequitur ad ens secundum rationem<sup>10</sup> eius, qua dicitur de quantitate; unum in qualitate est simile et sequitur ad ens secundum rationem entis, qua dicitur de qualitate, et patet, quod unum<sup>11</sup> est analogum, sicut et<sup>12</sup> ens in substantia, quantitate et qualitate.

22. Ad vicesimum secundum dicendum, quod nomen non<sup>13</sup> est analogum propter illam<sup>14</sup> causam, quia scilicet unum eorum,

<sup>1</sup> commune unum *B.*

<sup>2</sup> et etiam *B.*

<sup>3</sup> illa] ita *B.*

<sup>4</sup> et hoc – ens sic] et dividitur *B.*

<sup>5</sup> aliud et aliud *B.*

<sup>6</sup> rationem] *om B.*

<sup>7</sup> ista *B.*

<sup>8</sup> analogice] *om B.*

<sup>9</sup> sicut] scilicet *B.*

<sup>10</sup> rationem] *om B.*

<sup>11</sup> est unum *B.*

<sup>12</sup> et] *om B.*

<sup>13</sup> non] *om B.*

<sup>14</sup> istam *B.*

de quibus dicitur nomen, habet ordinem vel dependentiam ad aliud, sed quia nomen, quod imponitur uni, transfertur ex consilio ad alia ad significandum habitudines eorum ad unum, cui<sup>1</sup> primo imponitur ita, quod analogia est ex impositione nominis ad diversa habentia ordinem, et non est ex hoc, quod habent ordinem vel dependentiam realem.<sup>2</sup> Quamvis autem corpora inferiora dependeant realiter<sup>3</sup> ex corporibus superioribus, tamen hoc nomen corpus non imponitur corporibus inferioribus ad significandum illam dependentiam ad superiora corpora, sed imponitur ad significandum substantiam, prout ad ipsam sequuntur tres dimensiones et ista ratio non est<sup>4</sup> communis omnibus corporibus tam inferioribus<sup>5</sup> quam superioribus et ideo corpus<sup>6</sup> univoce dicitur de ipsis.<sup>7</sup> Non sic est de ente et de<sup>8</sup> sano et aliis analogis, ut patet ex dictis.

23. Ad vicesimum tertium dicendum, quod ratio verum concludit, quod ens significat alium conceptum, quam hoc nomen substantia et secundum alium conceptum, secundum quem dicitur de rebus quantitatis significat aliud quam hoc nomen quantitas, sicut ostensum est,<sup>9</sup> et quia alii sunt conceptus entis quam conceptus decem generum, non est mirum, quod aliquis habet certitudinem de re, quod sit ens, et ignoret,<sup>10</sup> si sit substantia vel quantitas vel alterius generis. Sicut enim quaestio „si est“ praecedit quaestionem „quid est“, ita scire de aliquo, quod est ens, praecedit naturaliter scientiam<sup>11</sup> eius „quid est“. Cognitio autem generis pertinet ad quaestionem „quid est“, quia genus et differentia constituunt definitionem indicantem, quid est res, et ideo prius naturaliter scitur de re, quia est ens, quam sciatur,<sup>12</sup> in quo genere sit.

Uterius notandum, quo licet verum sit, quod probatur per argumentum, tamen non probatur recte, quia non sequitur conclusio ex praemissis. Ex hoc enim, quod certum est de aliquo, quod est ens, et dubium est de eo, an sit substantia vel qualitas<sup>13</sup>

<sup>1</sup> cui] ad quod *B.*

<sup>2</sup> realiter *B.*

<sup>3</sup> realiter] *om B.*

<sup>4</sup> non] *om B.*

<sup>5</sup> superioribus quam inferioribus *B.*

<sup>6</sup> corpus non *B.*

<sup>7</sup> illis *B.*

<sup>8</sup> de] *om B.*

<sup>9</sup> est] *om B.*

<sup>10</sup> ignores *B.*

<sup>11</sup> scientiam] substantiam *B.*

<sup>12</sup> sciatur] *om B.*

<sup>13</sup> quantitas *B.*

et sic de aliis, et nihil est dubium et certum simul secundum unum et eundem conceptum. Unde<sup>1</sup> sequitur, quod entis non sit tantum unus conceptus, qui sit conceptus substantiae tantum vel qualitatis tantum vel alterius generis unius<sup>2</sup> tantum. Si enim ita esset, quicumque cognosceret de quocumque, quod est ens, eo ipso cognosceret, quod esset talis generis, cuius conceptum significat<sup>3</sup> ens. Ex quo enim est conceptus unus utriusque, cognoscere unum est cognoscere alterum<sup>4</sup> et sic non esset certum, quod illud esset ens, et dubium, quod esset talis generis, quia hoc nomen ens et nomen illius generis essent nomina synonyma, sicut lapis et petra, quae eundem conceptum significant. Unde sicut non potest esse certum de aliquo, quod sit lapis, et dubium, an sit petra, ita nec in proposito posset esse certum, quod aliquid esset ens, et dubium, an esset illius generis, cuius conceptum significat ens, ita quod nullum alium ex hypothesi. Bene igitur<sup>5</sup> sequitur, per rationem istam, quod entis non est unus<sup>6</sup> tantum conceptus, qui sit conceptus unius generis tantum, et hoc est concedendum. Sed non sequitur ex hoc, quod ens habet conceptum communem ad decem praedicamenta, sed est fallacia consequentis, quia propter aliam causam est certum de aliquo, quod est ens, et dubium, an sit substantia vel qualitas, scilicet quia ens dicitur de omnibus secundum plures eius<sup>7</sup> conceptus, qui sunt correspondentes conceptibus decem generum. Quamvis enim<sup>8</sup> idem non sit certum et dubium de aliquo secundum eundem conceptum, idem tamen nomen habens plures conceptus, potest esse certum de aliquo et dubium de eodem. Potest enim esse certum, quod conveniat ei secundum aliquem<sup>9</sup> conceptum suum et dubium,<sup>10</sup> secundum quem conceptum determinatum conveniat ei, et sic est de ente et de potentiis animae. Certum est enim, quod ens dicitur de eis, ex quo dicitur de omnibus, sed dubium<sup>11</sup> est, secundum quem conceptum dicitur de eis, scilicet an secundum quod ens significat substantiam an secundum quod significat qualitatem vel,<sup>12</sup> ut magis<sup>13</sup> proprie loquar, dubium<sup>14</sup> est, utrum ens dicatur de eis,

<sup>1</sup> Unde] bene *B.*<sup>6</sup> tantum unus *B.*<sup>11</sup> est dubium *B.*<sup>2</sup> unius generis *B.*<sup>7</sup> conceptus eius *B.*<sup>12</sup> vel] et *B.*<sup>3</sup> ens sign. *B.*<sup>8</sup> enim] *om B.*<sup>13</sup> magis] *om B.*<sup>4</sup> alterum] reliquum *B.*<sup>9</sup> aliquem] *om B.*<sup>14</sup> est dubium *B.*<sup>5</sup> igitur] autem *B.*<sup>10</sup> et etiam *B.*

prout significat entitatem substantiae vel prout significat entitatem qualitatis, et ideo dubium<sup>1</sup> est, utrum sint substantia vel<sup>2</sup> accidentia. Certum est autem, quod secundum aliquem conceptum vel aliquos ens<sup>3</sup> dicitur de<sup>4</sup> eis, quia per operationes animae necessario concluditur, quod potentiae animae sunt. Sunt enim principia operationum,<sup>5</sup> quae sunt manifeste nobis per experientiam. Tamen sicut dubium est, utrum potentiae animae sint substantia vel accidentia, ita dubium est, utrum ens dicatur de eis, prout significat entitatem substantiae, vel prout significat entitatem accidentis. Ideo autem certum est, quod ens dicitur de eis, et non est certum, quod sint in tali genere, quia ens est nomen commune, quod dicitur de quolibet, et ideo propter communitatem nominis sub pluribus significationibus est ista<sup>6</sup> certitudo, non propter communitatem unius significationis. Non enim significat aliquem communem<sup>7</sup> conceptum decem generibus, ut dictum est, sed decem conceptus.

24. Ad vicesimum quartum dicendum, quod pater et filius in divinis non habent diversum modum essendi, quod patet per hoc, quod idem est esse patris et filii, sicut eadem essentia et eadem sapientia. Quod autem pater est<sup>8</sup> a nullo et filius est ab aliquo nascendo, hoc non pertinet ad diversitatem modi essendi, sed ad diversitatem notionum personalium, quibus formaliter innescunt personae.

25. Ad vicesimum quintum dicendum, quod non est simile de colore et de ente. Color enim potest esse genus eo, quod potest habere differentias diversas, quae constituunt diversas species. Sed ens non potest habere aliquam differentiam, quia omnis differentia includit rationem entis, et ideo ens non potest esse genus per abstractionem<sup>9</sup> differentiarum sicut color.

26. Ad vicesimum sextum dicendum, quod sicut ens est analogum, ita et passiones entis sunt analogae nec oportet semper<sup>10</sup> in omni demonstratione subiectum esse univocum nec passionem oportet esse univocam. Unde falsum assumitur.

<sup>1</sup> est dubium *B.*

<sup>2</sup> vel] an *B.*

<sup>3</sup> ens] om *B.*

<sup>4</sup> de eis] communis *B.*

<sup>5</sup> operativa *B.*

<sup>6</sup> ista] ita *B.*

<sup>7</sup> conceptum com. *B.*

<sup>8</sup> a nullo est *B.*

<sup>9</sup> abstractionem sicut *B.*

<sup>10</sup> semper – univocum]

quod in o. dem. sub.

est un. *B.*

27. Ad vicesimum septimum dicendum, quod illud verbum Dionysii intelligendum est secundum praedicationem causalem et non<sup>1</sup> secundum praedicationem formalem, quia a superessentiali divinitate causatur in omnibus esse, quod est similitudo esse divini, et hoc innuitur<sup>2</sup> per hoc, quod dicitur divinitas superessentialis. Si enim divinitas esset esse omnium formaliter, iam non esset superessentialis, quasi super omnes essentias, sed esset aliquid omnium. Unde hunc falsum intellectum excludit secundo capitulo *De divinis nominibus* [16] dicens, quod ipsius dei neque totius neque aliqua<sup>3</sup> commixtio est ad res<sup>4</sup> alias.

28. Ad vicesimum octavum dicendum, quod de deo et creatura<sup>5</sup> dicitur ens secundum aliam et aliam rationem. Sed de illis rationibus dicitur ens secundum unam rationem, quia utraque ratio est ens in anima et univoce dicitur ens de omnibus rationibus, quae sunt in anima. Non tamen sic dicitur univoce de omnibus, quae sunt extra animam, et ideo non est ire in infinitum.

29. Ad vicesimum nonum dicendum, quod in multiplicibus non est contradictio, prout in affirmativa et negativa accipitur ad diversas significationes; si tamen accipiantur utrobique uniformiter, vera est contradictio. Sic enim non accipitur<sup>6</sup> ut multiplicia, sed ut univoca, in quibus est vera contradictio et sic contradicunt sibi ens et non ens et istae duae enuntiationes: aliquid ens est et nullum ens est.

30. Ad tricesimum dicendum, quod hoc nomen ens significat actum essendi non una significatione tantum, sed<sup>7</sup> multis, ut dictum est, actum autem substandi non significat. Sed hoc est<sup>8</sup> significatum huius nominis substantia.

31. Ad tricesimum primum dicendum, quod non solum sit comparatio secundum id, quod est univocum, sed quandoque secundum analogum, praecipue quando forma analogica reperitur secundum esse in iis, quae comparantur, et non metaphorice, sed proprie, quamvis in uno sit perfectius quam in alio. Tunc enim

[16] (Ph. Chevalier) Dionysiaca I, De divinis nominibus II c. 2.

<sup>1</sup> non] *om B.*

<sup>4</sup> ad] *om O.*

<sup>7</sup> sed multis] *om B.*

<sup>2</sup> innuit *B.*

<sup>5</sup> de creaturis *B.*

<sup>8</sup> est] *om B.*

<sup>3</sup> alia *B.*

<sup>6</sup> accipiuntur *B.*

possunt comparari secundum illam<sup>1</sup> formam quantum ad participationem illius secundum magis et minus. Sed quando forma analogica non convenit multis proprie, sed tantum metaphorice vel non convenit illis omnibus secundum esse sed secundum aliquas habitudines, non valet comparatio. Non enim bene dicitur: *urina est magis sana quam medicina*, quia in *urina* et *medicina* non est *sanitas* secundum esse.

32. Ad tricesimum secundum dicendum, quod quamvis verum sit, quod concluditur, scilicet quod alia sit ratio entis quod substantiae et aliorum praedicamentorum, de quibus dicitur ens secundum diversas eius rationes, tamen argumentum non valet in aequivocis et<sup>2</sup> analogis, ubi est divisio vocis in significationes. Non enim ibi oportet, quod divisum habeat<sup>3</sup> aliam rationem quam dividenda, immo rationes dividendum sunt rationes divisi, ut si dividitur canis in canem, qui est terrestris, et canem, qui est marinus, et canem, qui est caelestis, canis, qui dividitur, non habet aliam<sup>4</sup> rationem ab his tribus.<sup>5</sup> Et similiter intelligendum est de ente, si sic divideretur: ens aliud est, quod est substantia, aliud<sup>6</sup> est ens, quod est quantitas, et sic deinceps ens, quod dividitur, non habet aliam rationem quam rationes dividendum, non tamen rationes substantiae et quantitatis et aliorum generum, sed rationes entis, quod est substantia, et entis, quod est quantitas, et sic deinceps. Sed in univocis alia est ratio divisi<sup>7</sup> et alia est ratio cuiuslibet dividendum, ut patet, quando genus dividitur in species vel<sup>8</sup> in differentias.

33. Ad tricesimum tertium dicendum, quod bene probat, quod alius est conceptus entis, prout ens dicitur de substantiis<sup>9</sup> quam conceptus substantiae, et hoc est verum, ut dictum est. Sed ille<sup>10</sup> conceptus entis non est communis omnibus rebus decem praedicamentorum, sed tantum substantiis. Sed advertendum est hic, quod licet ens<sup>11</sup> sit de intellectu hominis sicut et animal, tamen

<sup>1</sup> istam *B.*

<sup>2</sup> et] vel *B.*

<sup>3</sup> habeat – quam] *B.*

<sup>4</sup> rationem aliam *B.*

<sup>5</sup> istis *B.*

<sup>6</sup> aliud est ens, q. est  
quantitas] quantitas

*B.*

<sup>7</sup> divisi – ratio] *om B.*

<sup>8</sup> vel in diff.] *om B.*

<sup>9</sup> substantia *B.*

<sup>10</sup> iste *B.*

<sup>11</sup> ens] *om B.*



non<sup>1</sup> est nugatio dicendo: ens homo, sicut<sup>2</sup> est nugatio animal homo, et causa huius est, quia<sup>3</sup> hoc nomen homo imponitur ad significandum animal et ideo, cum dicitur animal homo, bis dicitur animal et sic est nugatio. Sed nomine hominis non significatur ens ex impositione, sed<sup>4</sup> datur intelligi ens propter hoc, quod homo non potest<sup>5</sup> intelligi sine ente et ideo, cum exprimitur ens, sic ens homo non datur intelligi nomine hominis et ita non dicitur ens bis, sed tantum semel. Unde dicit Philosophus[16a] IV *Metaphysicae*, quod idem est homo et ens, homo et unus homo et<sup>6</sup> non diversum aliquid ostendit secundum dictionem repetitam homo et ens, homo et unus homo et Commentator [17] dicit *ibidem*, quod, cum dicitur homo unum consignificatur<sup>7</sup> et cum dicitur unus homo, unum<sup>8</sup> pro palatur et principaliter significatur et tunc non consignificatur nomine hominis. Simile huius habemus<sup>9</sup> relativis, quia unum dat intelligere alium,<sup>10</sup> ut duplum dimidium et idem est dicere duplum et dimidii duplum et similiter de propria passione et suo subiecto determinato. Idem enim est dicere simum et nasum simi et similiter etiam est de verbis primae et secundae personae et suis pronomibus. Idem enim<sup>11</sup> est dicere curro et ego<sup>12</sup> curro similiter curris et<sup>13</sup> tu curris.

### Quaestio ordinaria 32 a

Die Frage ist enthalten in Cod. B, fol. 331 vb–333 rb. Sie ist in anderen Hss. nicht enthalten. Damit die durch Ehrle eingeführte Numerierung nicht in Verwirrung gerät, sei die Quaestio mit der Nummer 32 a versehen.

[16a] Aristoteles, *Metaphysik* IV c. 2, 1003 b.

[17] Averroes, *Metaphysik* IV, com. 3 ed. Venet. 1552 fol. 32 r a.

<sup>1</sup> non tamen *B.*

<sup>6</sup> et non – unus homo]

<sup>9</sup> habemus] *om B.*

<sup>2</sup> sicut] licet *B.*

*om B.*

<sup>10</sup> aliud *B.*

<sup>3</sup> quia] *om B.*

<sup>7</sup> significatur *B.*

<sup>11</sup> enim] *om B.*

<sup>4</sup> sed d.] d. tamen *B.*

<sup>8</sup> unum prop.] prop.

<sup>12</sup> et] *om B.*

<sup>5</sup> potest] datur *B.*

unum *B.*

<sup>13</sup> et] *om B.*

### Utrum ens sit univocum deo et creaturis

1. Aliqui ostendunt sic: Philosophi probaverunt deum esse. Sic igitur dicto „deus est“, ly „est“ aut dicit solum conceptum dei vel solum creaturae vel conceptum communem utrique. Si dicit solum conceptum dei, ergo idem est probare deum esse et probare deum esse deum, quod nihil est. Si conceptum creaturae solum, ergo haec est falsa: Deus est, quia sibi non convenit esse creaturae. Ergo relinquitur, quod dicat conceptum communem deo et creaturae, et ita est univocum.

2. Praeterea ista consequentia est bona: Sapiens est melior omni non sapiente. Ergo deus est sapiens. Probatio consequentiae: Philosophus [1] II *Metaphysicae* versus finem arguit sic: Intelligere est quiddam insigne, ergo deus intelligit, et Augustinus [2] XV *De trinitate* capite quarto: Quoniam rebus creatis creatorum praeponimus, oportet, ut eum summe vivere et cuncta intelligere fateamur, et ita patet consequentia. Tunc quaero in ista: Sapiens est melior omni non sapiente, utrum negatio negat sapientem pro conceptu creati vel increati vel pro conceptu utriusque. Si pro conceptu utriusque, cum negatio neget ratione unius, habeo propositum, quod est unus conceptus. Si pro conceptu creati, tunc antecedens est falsum, quia deus est non sapiens illo modo, et tamen deo nihil est melius. Si pro conceptu increati, ut sit sensus: Sapiens est melior non sapiente increato, implicatur falsum, quod increatum sit non sapiens, quod falsum est. Oportet ergo, quod ille sit sensus: Creatura sapiens est melior creatura non sapiente. Sed tunc non sequitur: Ergo deus est sapiens, quia perfectiones creaturarum secundum quod huiusmodi non conveniunt deo. Ergo oportet, quod sit pro conceptu sapientiae in communi.

3. Praeterea sapientia non dicit imperfectionem; alias non transferretur ad divina magis quam lapis. Non ergo dicit sapientiam, ut est in creatura, magis quam, ut est in creatore; ergo significat sub conceptu communi ad creatorem et ad creaturam.

[1] Aristoteles, *Metaphysik* XII, c. 9, 1074 b.

[2] Augustinus, *De trinitate* XV c. 4 (PL 42/1061).

4. Praeterea per Augustinum [3] IV *Super Genesisim*: Deus dicitur lapis figurative, non autem lux, sed proprie. Ergo oportet, quod lux dicat aliquid commune. Aliter non dicitur lux magis proprie de deo quam lapis. Si enim dicas, quod lux alia et alia ratione convenit deo et creaturae, ita possem dicere de lapide.

5. Praeterea sapientia dicitur de deo et creatura non aequivoce, ergo univoce. Probatio antecedentis: Philosophus [4] I *Topicorum*: Si aliqua sunt comparabilia ad invicem, non sunt aequivoca. Sed sapiens creatum et increatum sunt comparabilia, quod probatur per *Philosophum* [5] II *Metaphysicae*: Sicut ignis est maxime caliditatis, quia est causa omnis calidi, ita primum verum est maxime verum, quia est causa omnis veri. Ergo omnia dicta de causa et causato sunt comparabilia. Hoc etiam patet Sapientia 13, [6] ubi sic arguitur contra idololatrias: Quorum si specie delectati deos putaverunt, sciant, quanto dominatorem eorum speciosior est, et in Psalmis: Stulti aliquando sapite, qui plantavit aurem, non audiet? etcetera. Sunt igitur comparabilia, ergo univoca. Probatio consequentiae, quia I *Topicorum* Philosophus [7] probat, quod aequivoca non sunt comparabilia, quia omnia univoca sunt, quae sunt comparabilia vel similiter vel secundum magis et minus. Hoc non sequeretur, nisi omnia comparabilia essent univoca.

6. Praeterea Damascenus [8] in Elementario suo capite octavo: substantia, quae est generalissimum, dicitur de deo. Ergo deo convenit intentio generis et ita univoce dicuntur aliqua de deo et aliis substantiis.

7. Praeterea Commentator [9] X *Metaphysicae* commento septimo: Deus est primum in generi substantiae, quia est metrum

---

[3] Augustinus, De genesi ad litteram IV c. 28 (PL 34, 315).

[4] Aristoteles, Top. I c. 15, 107 b.

[5] Aristoteles, Metaphysik II, c. 1, 993 b.

[6] Sapientia 13, 3.

[7] Aristoteles, Top. I, c. 15, 107.

[8] Johannes Damascenus, Institutio elementaris, c. 7 (PG 95, 106 D).

[9] Averroes, Metaphysik X, com. 7 ed. Venet. 1552, VIII, 120 v.

et mensura omnium aliorum. Ergo est in genere, quia per communem metrum est cognatum et unigeneum.

8. Praeterea II *Metaphysicae* [10] arguitur, quod ignis est causa caloris, ergo est calidus. Ita illud, quod est causa veritatis, est verum. Sed primum verum est deus secundum conclusionem, ergo etcetera.

9. Si dicatur, quod arguitur per locum a fortiori, sic: Si in univocis est comparatio secundum magis et minus ut in causa et causato, multo fortius in analogis: Contra: Quando sic dicitur: primum verum est magis verum, vel ly verum est commune et tunc habetur propositum; si est solum creatum, et tunc est sensus: Primum verum est magis verum creatum, quod est falsum, nec potest dici, quod illa prioritas est respectu tertii, quia Avicenna [11] I *Metaphysicae* capitulo secundo: Ens est intentio, in qua conveniunt secundum prius et posterius.

Praeterea Commentator [12] comparat diversa praedicamenta secundum ens XI *Metaphysicae*. Si dicatur, quod ille conceptus non dicitur univoce, quia secundum prius et posterius, contra: Tunc falsum diceret Aristoteles dicens, quod ignis et lignum univoce sunt calida, cum calor dicatur per prius de igne.

Praeterea Commentator [13] XI *Metaphysicae*: Si ens est quasi unum universum continuum credendum est, quod substantia sit eius prima pars et si opinatus fuerit, quod quoddam est prius quodam in esse et quod ex eo hoc est primum, hoc est secundum, dignius est credere, quod substantia principaliter est ens etcetera; ergo.

Ideo concordo opiniones. Dicendum, quod non est controversia nisi in verbo. Illi enim, qui dicunt, quod nihil est univocum deo et creaturis, accipiunt stricte univocum, ut excludit ordinem, sicut dicit Algazel [14] in *Metaphysica* capite sexto, quod ens non dicitur aequivoce, et quaerit, quare non dicitur univoce, et respondet, quod univocum debet competere appellatis sine

[10] Aristoteles, *Metaphysik* II c. 1, 993 b.

[11] Avicenna, *Metaphysik* I c. 2 ed. 1508 fol. 70 vb.

[12] Averroes, *Metaphysik* XII, com. 1, ed. Venet. 1552, VIII, 137 r.

[13] Ibidem, XII com. 1, ed. Venet. 1552, VIII, 137 r.

[14] Algazel, *Metaphysic* ed. J. T. Muckle, C. S. B., Toronto 1933, 25 (1, 2, 4) = ed. Venet. 1506 s. f. L. I tr. 1 c. 6.

ordine et non uni mediante alio, non uni prius, alteri posterius, non uni fortius, alteri debilius, non uni per se, alteri per accidens.

Alii philosophi vocant ordinata univoca. Nam Philosophus [15] I *Topicorum* dicit, quod univoca sunt comparabilia vel similiter vel secundum magis et minus. Similiter si hoc esset verum, quod univoca non conveniunt secundum prius et posterius, caliditas non conveniret univoce igni et ligno, cuius oppositum dicit Philosophus.

Similiter in divinis deus non diceretur univoce de patre et filio, quia non dicitur de filio nisi mediante patre, quia per generationem communicatur essentia filio. In Joanne. Pater quod dedit mihi, maius omnibus est. [15 a] Item deficit haec alia condicio univocationis, quae est, quod dicatur non secundum prius et posterius. Nam pater est deus prius quam filius prioritate originis, quod probatur per Concilium generale et Extra de trinitate et fide catholica [15 b].

Item Augustinus [16] *De trinitate*: Nihil generat se, quod nihil est prius et posterius se, et per hoc probat Augustinus in divinis distinctionem patris et filii. Ergo in divinis generans est prius generato.

Praeterea Philosophus [17] libro *Praedicamentorum* capitulo de priori dicit, quod quintus modus prioritatis est, quod aliqua sunt simul secundum existentiam et tamen unum est prius alio sicut Sortes pater Platonis est prior Platone, cum sint simul secundum existentiam. Ergo oportet, quod Sortes sit prior Platone in quantum Sortes est pater, qui secundum naturam et existentiam possunt esse simul, ergo similiter in divinis.

Item Damascenus [17 a] dicit pluries illum modum et ponit exemplum de patre et filio.

Item Hilarius [18] IX *De trinitate*: Pater est maior filio. Sed filius non est minor patre. Hoc non potest intelligi quantum ad

[15] Aristoteles, *Top.* I c. 15, 1075.

[15 a] Joh 10. 29.

[15 b] Laderanense IV. (1215) c. 1, Denz. 428; Lib. extra I 1, 1, Eriedberg II 5.

[16] Augustinus, *De trinitate*. V c. 6; I. VI, c. 2.

[17] Aristoteles, *Kateg.* c. 12, 14.

[17 a] Johannes Damascenus, *Dialectica*, c. 59 (PG 94, 648); vgl. *De fide orthodoxa*, I. I, c. 8 (PG 94, 812, 820 f.).

[18] Hilarius, *De trinitate*. III n. 11 (PL 10, 82 f.).

naturam assumptam, quia sic minor est patre, ergo quantum ad naturam divinam, ergo pater est prior filio.

Item pater est causa filii. Hoc probatur per Augustinum [19] *De octoginta tribus quaestionibus* quaestione decima septima et per antecedens de processione spiritus sancti, qui dicit, quod pater et filius sunt una causa spiritus sancti. Ergo etcetera.

Contra ista arguitur per argumenta Thomae [20] libro *Contra gentiles*. Primo sic: Effectus, qui non recipit formam secundum speciem similem ei, per quam agens agit, nomen ab alia forma sumptum non praedicatur univoce de causa et effectus. Non enim univoce dicitur calidus ignis et sol generans ignem. Sed sic est de creatura respectu dei. Ergo etcetera. Secundo sic: Si effectus ad speciem causae pertingat, praedicationem univocam non consequitur, nisi recipiat formam secundum eundem modum essendi, sicut est de domo in arte et in materia. Sic autem est de deo praedicari et creatura, ergo etcetera. Tertio sic: Illud praedicamentum vel esset genus vel species etcetera. Sed de deo nihil praedicatur istis modis. Ergo non praedicatur univoce de eis. Quarto sic: Quod de pluribus univoce praedicatur, habet conceptum simpliciolem illis, de quibus praedicatur, et est simplicius secundum rationem. Deo autem nihil est simplicius secundum rem neque secundum rationem, ergo etcetera. Quinto sic: Quod de pluribus praedicatur, univoce convenit unicuique eorum secundum participationem. Nam species dicitur participare genus et individuum speciem. De deo autem nihil dicitur per participationem. Nam omne, quod participatur, determinatur ad modum participati et sic participat et non secundum omnem perfectionis modum est in participante. Ergo etcetera. Sexto sic: Nihil dicitur de deo et creatura nisi secundum prius et posterius, ergo nihil univoce. Ad primum istorum dicendum, quod non concludit, quia sol non dicitur simpliciter calidus; non magis quam ignis dicitur niger, quia efficit nigredinem. Sed deus est ens formaliter et simpliciter.

Ad secundum, quod non quaelibet diversitas modi essendi impedit univocationem, quia qualitas dicitur de omni qualitate

---

[19] Augustinus, *De 83 questionibus*, 17.

[20] Thomas von Aquin, *Contra gentiles* I c. 232.

univoce, cum sit genus, et tamen non eundem modum essendi habent omnes qualitates, puta quae in anima et quae extra animam.

Ad tertium, quod multa sunt, quae non continentur sub istis universalibus, sicut non homo. Non enim ibi praedicatur genus vel species et sic de aliis. Unde ly liber *Porphyrri* est introductorius in librum Praedicamentorum et ideo solum enumerat praedicamenta universalis, secundum quod requiruntur ad cognitionem praedicamentorum et coordinationem praedicabilium.

Ad quartum, quod non est inconueniens, quod sit aliquis conceptus simplicior, quam nos habeamus de deo, nec hoc arguit compositionem in deo, sed solum in intellectu nostro.

Contra istos, qui sic ponunt, sic est procedere: Primo manifestandum est, quod non possunt concordare suam opinionem cum alia. Secundo solvendae sunt suae obiectiones, quas adducunt. Tertio ostendendum est, quod rationes doctoris, quas putant solvere, insolutas relinquunt.

Quod ad primum, quod scilicet concordare volunt suam opinionem cum alia opinione, ut sic alliciant homines ad suam opinionem tamquam bonam, quae secundum rem tenetur ab omnibus, sciendum, quod controversia est non solum in verbis, sed etiam quoad rei veritatem. Non enim aliqui philosophi et doctores accipiunt univocum stricte et aliqui large, sed omnes eodem modo accipiunt univocum, prout Philosophus [20a] definiens univoca libro *Praedicamentorum*, quorum scilicet nomen est unum et ratio una illius nominis. Ubi autem non est commune diversis rebus, quod dicitur de eis secundum diversas rationes, ibi est aequivocatio, non autem univocatio. Et non possunt univoca accipi strictius vel largius quam sic. Unde si philosophi acciperent univoca aliqui largius, aliqui strictius, ipsi deviant a veritate. Sicut enim dicit Algazel, univocum nomen debet dici de univocis sine ordine, ita scilicet, quod non sit ordo in significando, prout dicitur de illis. Non enim significat unum per prius et aliud per posterius, sicut significat nomen analogum, ut ens per prius significat substantiam et per posterius quantitatem. Sed licet in univocis non sit ordo significandi, potest tamen esse ordo

---

[20a] Aristoteles, *Kateg. c. 1, 1a.*

naturae. Calidum enim prius naturaliter convenit igni quam aliis calidis. Sed significatio calidi non imponitur prius igni secundum unam rationem et posterius aliis secundum aliam rationem. Sed per eandem rationem convenit igni et aliis. Unde omnes philosophi remouent ab univocis ordinem significationis secundum diversas rationes, sed non ordinem naturae, qui est inter causam et causatum.

Et per hoc respondendum est ad auctoritates, quas allegant. Cum enim dicunt, quod si in univocis non esset ordo secundum prius et posterius, calor non conveniret univoce igni et ligno, dicendum, quod illi est prioritas naturae, sed non prioritas significationis, quae repugnat univocis.

Quod etiam addunt, quod in divinis deus non diceretur univoce de patre et filio, dicendum, quod non sequitur, quia ibi non est ordo significationis, sed tantum ordo originis, qui non repugnat univocationi.

Quod autem dicunt, quod pater est deus prius quam filius prioritate originis, erroneum est. Licet enim inter patrem et filium sit originis ordo, quo filius est ex patre, non tamen est prioritas originis, ut pater sit prior filio. Et quod dicunt hoc probari per Concilium generale et Extra de summa trinitate et fide catholica, falso allegant et periculose. Falso quidem, quia ibi nihil habetur de prioritate patris ad filium, sed solum fit mentio de ordine originis, qui est sine prioritate. Dicitur enim ibi, quod pater est a nullo, filius a patre solo ac spiritus sanctus pariter ab utroque; periculose etiam hoc imponunt, cum hoc sit erroneum et ecclesia in fide trinitatis non erret, praecipue in Concilio et in scriptis ab ecclesia approbatis.

Quod autem postea imponunt Augustino libro De trinitate, quod nihil generat se, verum est; sed quod addunt, quia nihil est prius et posterius, de hoc Augustinus mentionem non facit. Unde non sequitur, quod in divinis generans sit prius genito.

Postea ad probandum eundem errorem, quod scilicet pater in divinis sit prior filio, allegat Philosophum [21] libro *Praedicatorum* capitulo De priori. Dicit, quod quintus modus est,

---

[21] Kateg. c. 12.



quando illud, quod est causa alteri ut sit, dicitur prius ipso secundum naturam, etiam si convertantur secundum consequentiam existendi, et verum est, quod Philosophus istum modum ponit. Sed isti ponunt falsum exemplum de Sorte patre Platonis, qui est prior Platone, et tamen sunt simul secundum existentiam. Sortes enim, inquantum est pater Platonis, non est prior eo, quia relativa sunt simul natura, et ideo in divinis, quia pater et filius non distinguuntur nisi per relationes oppositas, ideo nullo modo est pater prior filio, etiam non secundum originem.

Quod autem dicit Hilarius, quod pater est maior filio, non dicit absolute, sed dicit sic: auctoritate donantis pater maior est, sed minor non est filius, cui unum esse donatur. Cum enim in hac trinitate nihil sit prius ac posterius, nihil maius aut minus, sicut dicit Athanasius [22], non est proprie dictum nec vere, si dicatur absolute: pater est maior filio vel pater est prior filio, sed auctoritatem dandi esse filio habet pater et non e converso et hoc voluit significare Hilarius, nec est dictum suum ad aliud extendendum.

Quod autem aliqui doctores dicunt patrem esse causam filii, non proprie accipiunt nomen causae, sed accipiunt nomen causae pro nomine principii. Causa enim videtur importare diversitatem substantiae respectu eius, cuius est causa, et dependentiam ipsius ad causatum. In divinis autem neque est diversitas in personis neque dependentia unius ad alteram. Si tamen concederemus hoc, quod isti intendunt probare per istas auctoritates, scilicet quod pater est prior filio, adhuc nihil haberent ad propositum suum. Ista enim prioritas causae respectu causati est prioritas naturae, quam ponimus non solum in aequivocis, sed etiam in univocis. Sed non est prioritas in significando, quae propria est analogis. Analogum enim dicitur de suis contentis per respectum ad unum primum, de quo dicitur primo et cui primo imponebatur et aliis in ordine ad ipsum. Unde patet, quod isti sunt decepti per ignorantiam istius duplicis prioritatis et ideo non possunt concordare suam opinionem cum veritate et hoc est primum, quod fuit manifestandum.

---

[22] Symbolum Athanasianum.

**Secundo solvenda sunt argumenta, quae pro se adducunt**

1. Ad primum dicendum, quod cum dicitur: deus est [deus], haec est vera, prout *ly* est significat conceptum essendi vel esse, quod est idem deo secundum rem. Sed ex hoc non sequitur, quod probare deum esse sit idem quod probare deum esse deum, nisi acciperetur, quod esse dei et deus sit idem re et ratione sicut vestis et indumentum. Sed hoc falsum est. Alia enim est ratio ipsius esse et ipsius dei et ideo aliud est probare deum esse quam probare deum esse deum, sicut aliud est probare ipsum esse unum et ipsum esse aeternum, quamvis sua unitas et sua aeternitas sint idem secundum rem.

2. Ad secundum dicendum, quod cum dicitur: sapiens est melius non sapiente, negatio negat sapientem omni modo, sive sit creatus sive increatus, et non negat sapientem pro conceptu increati tantum nec pro conceptu creati tantum nec pro conceptu communi ad creatum et increatum, quia talis conceptus non est. Sed negat pro omnibus conceptibus specialibus non mediante aliquo conceptu communi, sicut cum dicitur: nullum ens est, negatur tam substantia quam accidens, quia licet non habeant unam rationem, sed plures, tamen omnes habent habitudinem ad primam et sic non habent propositum, quod sapiens unum conceptum communem habeat ad deum et creaturas.

3. Ad tertium dicendum, quod sapientia vel sapiens, prout dicitur de creatura, aliquam imperfectionem importat ut rationem qualitatis et rationem habitus et ista sunt imperfectionis; sed ista removentur a significatione eius, prout dicitur de deo, et ideo alia est ratio eius, prout dicitur de deo, et alia prout dicitur de creatura, et istas duas rationes significat nomen sapiens et non significant unam rationem communem, secundum quam dicatur de deo et creatura.

4. Ad quartum dicendum, quod hoc nomen lux, secundum quod est in usu loquentium, significat idem, quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem, et sic dicitur proprie in spiritualibus, sicut et in corporalibus; sed tamen sub alia ratione dicitur de deo quam de creatura et proprie de utroque. Sed non est simile de lapide, quia lapis non dicitur proprie in

spiritualibus secundum usum loquentium, sed tantum figurative, quia nullam rationem habet, secundum quam dicatur de deo proprie sicut lux. Non tamen lux habet rationem communem unam, secundum quam dicatur de deo et creatura, sed unam specialem, secundum quam dicitur de deo proprie, et aliam, secundum quam dicitur de creatura proprie.

5. Ad quintum dicendum, quod sapientia dicitur de deo et creatura non pure aequivoce, sed analogice et ideo non sequitur, quod univoce, et cum probatur, quod univoce per Philosophum primo *Topicorum*, dicendum, quod male allegat Philosophum. Non enim dicit, quod si aliqua sunt comparabilia, non sunt aequivoca, sed univoca. Hoc enim esset falsum, quia ens est comparabile. Substantia enim est magis ens quam accidens. Ens autem non est univocum, sed aequivocum, licet non a casu, sed a consilio, et cum probant illam consequentiam: sunt comparabilia, ergo sunt univoca, per hoc, quod Philosophus ibi probat, ut dicunt, quod aequivoca non sunt comparabilia, per hoc, quod omnia univoca sunt comparabilia vel similiter vel secundum magis et minus, dicendum, quod pervertunt sententiam Philosophi. Philosophus enim probat illam consequentiam: Si aliqua non sunt comparabilia, sunt aequivoca, per hoc, quod omne univocum est comparabile, et ita illud, quod non est comparabile, non est univocum, quod sequitur, quod sit aequivocum. Si autem probatio Aristotelis esset, sicut ipsi dicunt, esset ibi fallacio consequentis. Intelligendum est enim, quod esse comparabile convenit omnibus univocis, sed non solum eis, sed etiam aliquibus aequivocis, quae sunt analogae, et ideo non sequitur. Melius potest dici, quod Aristoteles loquitur de comparabilitate propria, quae est secundum formam unius rationis et non de alia. Si autem sunt comparabilia, ergo sunt univoca. Patet igitur, quod illud argumentum peccat secundum fallaciam consequentis.

6. Ad sextum dicendum, quod hoc nomen substantia non dicitur de deo, prout est genus generalissimum. Unde Augustinus dicit VII *De trinitate*, quod deus non dicitur substantia nisi abusive, quia nefas est dicere, ut deus subsistat et subsit alicui tamquam subiectum eius. Unde necesse est, quod, si deus dicatur substantia, quod hoc sit sub alia ratione.

7. Ad septimum dicendum, quod deus non est mensura proportionata illis, quae sunt in praedicamento substantiae, cum sit mensura omnium entium. Unumquodque enim tantum habet de esse, quantum apropiatur ei, et ideo non est in praedicamento substantiae, sed super omnia praedicamenta. Si autem Commentator vel quicumque alius sensit, quod deus est in praedicamento substantiae, erravit et simpliciter negandus est.

8. Ad octavum dicendum, quod de primo calido et de primo vero simile est uno modo et dissimile alio modo. Simile est in hoc, quod sicut primum calidum, quod est ignis, est causa caliditatis in aliis, ita primum verum est causa veritatis in omnibus veris. Sed dissimile est in hoc, quod calidum primum et calida alia sunt calida eiusdem rationis et ideo calidum univoce praedicatur de primo calido et de aliis. Sed verum primum et alia vera non sunt eiusdem rationis et ideo verum non dicitur univoce de primo vero et aliis, sed analogice. Illud autem, quod dicitur formaliter de causa et causatis, sive dicatur univoce sive analogice, maxime dicitur de causa et ideo, sicut ignis dicitur maxime calidus, ita primum verum dicitur maxime verum et multo magis in analogis, ubi causa est universalis, quam in univocis, ubi causa est particularis, et ideo potest dici, quod illud argumentum Philosophi tenet per locum a minori.

9. Ad nonum dicendum, quod dicitur: primum verum est magis verum vel maxime verum, non accipitur verum in praedicato pro conceptu communi ad omnia vera, quia talis non est, sed accipitur verum secundum conceptum, quo verum dicitur de deo tantum, et tamen cum dicitur: primum verum est magis verum, non est sensus, quod primum verum est magis verum increatum quam alia vera. Sic enim sequeretur, quod alia essent vera increata. Licet enim primum verum sit verum increatum, tamen alia est ratio veri et alia ratio increati et ideo, cum additur increatum, redditur locutio falsa, sicut cum dicitur: ignis est magis calidus quam alia, illud verum est. Tamen non est sensus, quod ignis est magis calidus ignis quam alia. Sequeretur enim, quod alia essent ignis.

Similiter est de ente. Substantia enim est magis ens quam accidens. Tamen non est concedendum quod substantia est magis

ens substantia quam accidens, quia talis comparatio est impropria. Sicut autem ens dicitur de substantia et accidente non univoce, sed secundum prius et posterius in significando, ita et verum dicitur de primo vero et de aliis veris secundum prius et posterius in significando et ita non univoce. Nihilominus ubi dicitur aliquid de uno prius vel magis et de aliis posterius vel minus secundum ordinem causae et causati, non secundum ordinem significationis, ibi est univocatio et sic dicit Aristoteles, quod ignis et lignum univoce sunt calida, cum tamen calor prius naturaliter convenit igni. Idem autem est de hoc nomine verum. Ita intelligendum est de omni alio nomine, quod dicitur proprie de deo et creatura, quod non dicitur secundum unam significationem de eis, sed secundum aliam et aliam, non tamen pure aequivoce, sed analogice et hoc est, quod dicit Anselmus [23] in *Monologio* capite vicesimo sexto in fine: Si deo est cum aliis nominis alicuius communio, valde proculdubio intelligenda est diversa significatio, et sic patet, quod obiectiones eorum non concludunt.

**Tertio manifestandum est, quomodo rationes doctoris, quae sunt  
contra eos, non solvunt nec solvere possunt**

Quod enim dicunt ad probationem contra exemplum, quod sol non dicitur calidus, licet sit causa caloris, non magis quam ignis dicitur niger, quia causat nigredinem, hoc est irrationaliter dictum. Quamvis enim nulla causa dicitur talis effective ex hoc, quod est causa per accidens talis effectus, tamen causa dicitur talis effective ex hoc, quod est causa per se talis effectus, qui est proprius eius effectus, sicut medicina dicitur sana effective, quia efficit sanitatem tamquam proprium et per se effectum et piper dicitur calidum et siccum et cibum calidum et humidum, quia efficiunt ista per se et proprie. Sic autem aliqua stella dicitur frigida ut saturnus, alia humida ut luna, alia calida ut sol, sed non est simile de igne, quod dicatur niger, quia nigredo non est proprius et per se effectus ignis, sed accidit suae effectui ratione materiae terrestri, in quam agit. Unde in ferro non causat nigredinem, sed unorem, ut patet in ferro ignito. Similiter nec in aere. Unde mani-

---

[23] Anselm, *Monologium* 26 (ed. Schmitt, p. 44).

festum est, quod instantia non est ad propositum. Si autem bene advertamus, propositiones in ratione positae sunt ita necessariae, quod fatuum est aliquam earum negare. Maior enim est necessaria. Ex quo enim effectus non attingat eandem formam secundum speciem, quam habet causa, oportet, quod non attingat ad eandem rationem speciei, et ita nomen illud non dicetur de causa et effectu secundum eandem rationem, sed secundum diversas et ita non univoce. Minor etiam de se est manifesta, quod res creatae non perveniunt ad speciem divinae virtutis, quam tamen minorem ipse probat, ut patet. Unde relinquitur, quod ratio sit demonstrativa.

Quod autem dicunt ad secundam rationem, quod non quaelibet diversitas modi essendi impedit univocationem, quia qualitas dicitur de omni qualitate univoce, cum sit genus, et tamen non eundem modum essendi habent omnes qualitates, quaedam enim sunt in anima et quaedam extra animam in materia, istud in nullo impedit rationem, quia ratio accipit, quod, quando effectus non recipit formam secundum eundem modum essendi, quem habet in causa, tunc non dicitur nomen univoce. Qualitas autem, quae est genus, non est causa qualitatis, quae est in mente vel quae est in materia, et ideo, quod qualitas dicatur univoce de contentis, non repugnat maiori propositioni nec minori, quarum utrumque probat evidenter, et ita ratio manet in suo vigore.

Quod autem dicunt ad tertiam, quod multa sunt praedicamenta, quae non continentur sub quinque universalibus, sicut non homo, principaliter instant et falsum dicunt. Non homo non est praedicatum de aliquo nisi ratione alicuius positivi, quod non est homo, ut asinus vel leo. Omne autem positivum praedicatum continetur sub aliquo quinque universalium, quia, si de substantia individua praedicetur aliquid proprii generis, erit vel genus vel species vel differentia; si autem aliquid alterius generis, vel erit proprium accidens vel commune et sic patet sufficientia quinque universalium, quod non possunt esse plura.

Quod autem dicunt ad quartam, quod aliquis conceptus noster potest esse simplicior quam conceptus, quem habemus de deo, omnino falsum est. Nam nullus conceptus noster de creatura potest attribui deo nisi removendo ab eo aliquam imperfec-

tionem, ut patet de esse creaturae, quod est simplicissimum in creatura, et tamen non attribuitur deo nisi removendo inhaerentiam suam ad suppositum. Sed conceptus, a quo removetur imperfectio, fit simplicior. Ergo conceptus dei est simplicior omni conceptu creaturae.

### Quaestio ordinaria 33

Sie ist überliefert M, fol. 333 va–336 ra; B, fol. 174 ra–176 ra; A, fol. 55 rb–57 va.

Quaeritur de nominibus divinis et primo, utrum nomina, quae dicuntur de deo et creaturis, dicantur univoce de deo et creaturis.

#### Et arguitur quod sic.

1. Philosophus [1] dicit X *Metaphysicae*, quod mensura est unigena mensuratis. Sed sapientia dei est mensura sapientiae, quae est in creaturis, et bonitas dei est mensura bonitatis in creaturis et sic de aliis perfectionibus, quae significantur per nomina, quae dicuntur de deo et creaturis. Ergo illae perfectiones sunt unius generis in<sup>1</sup> deo et in<sup>2</sup> creaturis. Sed nomina significantia perfectiones unius generis univoce dicuntur de illis, quae habent illas perfectiones, sicut sanum dicitur univoce<sup>3</sup> de homine sano et de equo sano. Ergo<sup>4</sup> nomina dicuntur univoce de deo et creaturis.

Ad hoc<sup>5</sup> dicebatur, quod Philosophus loquitur de mensura proportionata, non autem de mensura, quae excedit mensurata. Deus autem est mensura excedens et non est eiusdem generis cum eis, quae mensurantur ab ipso.<sup>6</sup>

2. Contra: Commentator [2] dicit ibi, quod sicut in coloribus est unum primum, quod est mensura omnium colorum, ita

[1] Aristoteles, *Metaphysik* c. 1, 152 a.

[2] Averroes, *Metaph.* VIII com. 7 ed. Venet. 1552, VIII, 120 v.

<sup>1</sup> in deo – generis] et A.

<sup>2</sup> in 2] om B.

<sup>3</sup> univoce] om A.

<sup>4</sup> nomina igitur huiusmodi] A.

<sup>5</sup> ad hoc] om A.

<sup>6</sup> ab ipso] om A B.

in substantia<sup>1</sup> est unum primum, quod est mensura omnium substantiarum, et illud est motor<sup>2</sup> primus aeternus.<sup>3</sup> Loquitur igitur non solum de mensura proportionata, sed<sup>4</sup> de mensura excedente, quae est deus,<sup>5</sup> quia motor primus est deus.

3. Praeterea veritas dei et entitas<sup>6</sup> est causa univoca veritatis et entitatis creaturarum. Ergo eadem ratione est mensura univoca. Probatio assumpti: Secundo *Metaphysicae* Philosophus [3] probat, quod primum principium, quod est deus, est maxime verum<sup>7</sup> et maxime ens per talem rationem: unumquodque, per quod causatur aliquid in aliis univoce dictum de ipso et illis<sup>8</sup> aliis, est maxime tale. Sed per primum principium causatur veritas et entitas in aliis secundum idem nomen et eandem rationem. Ergo primum principium est maxime verum et maxime ens.<sup>9</sup> In ista ratione Philosophi habetur<sup>10</sup> expresse, quod verum<sup>11</sup> et ens dicuntur univoce de prima causa et de causatis,<sup>12</sup> non obstante, quod sit causa excedens.

Dicebatur, quod veritas et entitas in deo et in aliis non sunt<sup>13</sup> omnino aequivoce, quia si<sup>14</sup> sic non posset probari ex creaturis, quod veritas et entitas essent in deo nec posset deus cognosci per creaturas, quia cognitio rerum non dependet ex voce, sed ex ratione nominis. In aequivocis<sup>15</sup> autem est sola communitas vocis et diversitas rationis et ideo perfectiones in deo et in creaturis neque sunt omnino aequivoce neque univoce, sed analogice.

4. Contra: Illud est manifeste contra rationem Philosophi [4] II *Metaphysice* iam allegatam. Ipse enim expresse dicit, quod a<sup>16</sup> primo principio causatur veritas et entitas univoce in aliis

[3] Aristoteles, *Metaphysik* II, c. 1, 993 b.

[4] Aristoteles, *Metaphysik* II, c. 1, 993 b.

<sup>1</sup> substantiis] *A B*.

<sup>2</sup> motor] *om A B*.

<sup>3</sup> scilicet deus] *add A*.

<sup>4</sup> sed etiam] *A*.

<sup>5</sup> est motor primus, qui est deus] *A*.

<sup>6</sup> et entitas] *om A*.

entitas] *om B*.

<sup>7</sup> verum] unum *A B*.

<sup>8</sup> illis] *om A B*.

<sup>9</sup> verum et maxime ens] unum ens *A*.

<sup>10</sup> habetur] probatur *A*.

<sup>11</sup> verum et ens dic.] aliquid dicitur *A*.  
verum et ens dic.] *om B*.

<sup>12</sup> causatis] creaturis *A*.

<sup>13</sup> sunt] *om A*.

<sup>14</sup> si] *om A*.

<sup>15</sup> aequivoce autem dicitur est com.] *A*.

<sup>16</sup> per prima principia] *M B*.



et ex hoc ostendit, quod sunt maxime vera. Alioquin ratio Philosophi esset sophistica. Quia enim sol causat calorem in istis inferioribus, qui<sup>1</sup> tamen non est univoce in sole et in istis inferioribus, ideo non potest dici, quod sol est calidus nec maxime calidus, sed vere dicitur, quod primum principium est maxime verum<sup>2</sup> et maxime ens, per hoc, quod est causa veritatis<sup>3</sup> et entitatis in aliis. Ergo univoce dicuntur ista de deo et aliis et eadem ratione alia nomina.

5. Praeterea sicut aequivacatio pura impedit illationem, ita et analogia. Sicut enim haec est fallacia aequivocationis: Omne<sup>4</sup> latrabile est canis, sidus caeleste est canis, ergo sidus caeleste est latrabile, ita et haec<sup>5</sup> est fallacia<sup>6</sup> per vim analogiae: omne sanum est animal, medicina est sana, ergo medicina est animal. Ergo si ponamus illa nomina praedicari de deo et creaturis analogice, nihil<sup>7</sup> potest probari nec cognosci de deo per creaturas, sicut nec potest, si dicantur pure aequivoce. Relinquitur ergo, quod pure univoce dicantur de deo et creaturis.<sup>8</sup>

6. Praeterea si praedicta nomina dicerentur de deo et creaturis analogice, scilicet secundum prius et posterius, sicut hoc nomen sanum, tunc non dicerentur de deo, cui attribuuntur per posterius, nisi per habitudinem<sup>9</sup> ad creaturas, ut deus dicatur sapiens, quia est causa sapientiae, et bonus, quia est causa bonitatis creaturae, et sic non dicentur de deo formaliter, sed tantum effective sive causaliter, sicut medicina non dicitur sana, nisi quia est causa sanitatis in animali. Sed hoc est falsum, quia eadem ratione posset deus dici lapis, cum sit causa lapidis. Non ergo dicuntur ista nomina de deo et creaturis analogice, sed univoce.

7. Praeterea non fit comparatio inter aliqua nisi secundum id, quod univoce reperitur in illis, sicut habetur VII *Physicorum*. [5] Sed deus et creatura comparantur ad invicem secundum sa-

[5] Aristoteles, Physik VII c. 4, 248 b.

<sup>1</sup> qui – inferioribus] *om*  
*A.*

<sup>2</sup> verum] unum *A B.*

<sup>3</sup> veritatis] unitatis *A.*

<sup>4</sup> omnis canis est latrabilis *M B.*

<sup>5</sup> ita est hic] *A B.*

<sup>6</sup> fallacia aequivocationis *M B.*

<sup>7</sup> ergo nihil] *A.*

<sup>8</sup> creaturis] creatura alia *A.*

<sup>9</sup> habitudinem] similitudinem *A.*

pietiam, bonitatem et iustitiam et alias perfectiones. Ergo huiusmodi<sup>1</sup> perfectiones univoce conveniunt deo et creaturis. Assumptum patet, quia deus est sapientia et melior quam aliqua creatura.

Ad hoc dicebatur, quod quando fit<sup>2</sup> comparatio aliquorum secundum formam participatam ab utroque, oportet, quod forma participata conveniat univoce utrique. Sed si forma, secundum quam fit comparatio, conveniat uni per participationem et alteri per essentiam, non oportet, quod hoc fit univoce, et sic est in proposito, quia creatura est sapiens per participationem, deus autem est sapiens per essentiam.

8. Contra: Diversitas rationis ipsius formae impedit comparisonem fieri secundum illam formam. Non enim potest dici, quod stilus est acutior quam vinum vel e converso, quia alia est ratio acuti, prout dicitur de stilo et alia prout dicitur de vino. Ad hoc igitur, quod aliqua comparentur secundum aliquam formam, oportet, quod forma illa conveniat eis univoce, id est secundum eandem rationem. Manifestum est autem, quod deus et creatura comparantur ad invicem secundum suas perfectiones non obstante, quod conveniant deo per essentiam et creaturae per participationem. Ergo conveniunt eis secundum eandem rationem, quod est dici de eis univoce. Dicebatur, quod, quando effectus non adaequat virtutem agentis, tunc non est forma<sup>3</sup> univoce in agente et in effectu, et sic est de perfectionibus, quae attribuuntur deo et creaturis.

9. Contra: Corpora caelestia sunt causae corporum inferiorum et corpora inferiora non adaequant virtutem corporum caelestium<sup>4</sup> et tamen corpus secundum logicum dicitur univoce de corpore caelesti et de corpore inferiori. Ergo eadem ratione dicuntur nomina univoce de deo et creaturis, quamvis creaturae non adaequent virtutem dei.

Dicebatur, quod non est simile, quod corpus incorruptibile et corpus corruptibile sunt in eodem genere logico, non<sup>5</sup> sic deus

<sup>1</sup> huiusm. perf.] *om A.*

<sup>2</sup> fit comp. al. – utroque] aliquid parti-

cipatur ab utroque duorum] *A.*

<sup>3</sup> forma] *om A.*

<sup>4</sup> caelestium] superiorum] *A B.*

<sup>5</sup> non] *om A B.*

et creatura. Contra: Quamvis in hoc sit dissimilitudo, quod deus et creatura non sunt in eodem genere praedicamentali, tamen in hoc est similitudo, quod utrobique effectus non adaequat virtutem agentis nec<sup>1</sup> effectus dei adaequat deum<sup>2</sup> nec effectus corporis<sup>3</sup> caelestis adaequat ipsum. Cum igitur corpus dicatur univoce de corpore caelesti et de corpore corruptibili, hoc impedit univocam praedicationem, quod effectus non adaequat virtutem agentis, cuius oppositum dictum est.

10. Aliter dicebatur,<sup>4</sup> quod, quando forma habet alium modum essendi in effectu quam in causa agente, tunc forma talis non convenit univoce causae et effectui, sicut domus dicitur aequivoce de domo in materia et de domo in anima propter diversum modum essendi, quem habet domus in anima et in materia. Perfectiones autem, quae conveniunt deo et creaturis, habent alium modum essendi in deo quam in creaturis et ideo non univoce, sed aequivoce dicuntur de deo et creaturis.

11. Contra: Univocatio non attenditur penes identitatem modi essendi, sed penes identitatem nominis et rationis illius nominis. Univoca enim dicuntur, quorum nomen commune est et secundum illud nomen ratio<sup>5</sup> eadem. Sed perfectiones, quae dicuntur de deo et creaturis, dicuntur secundum eandem rationem. Alioquin ex perfectionibus creaturarum non posset probari, quod illae perfectiones convenirent deo. Ergo licet habeant alium modum essendi in deo et creaturis, tamen univoce dicuntur utrobique.

12. Praeterea si diversus modus essendi tolleret univocationem, tunc nihil diceretur univoce de substantiis separatis et substantiis materialibus, quia alium et alium modum essendi habent et ita non essent in eodem praedicamento, quod falsum est.

13. Praeterea illud, quod dicitur de multis,<sup>6</sup> a quibus abstrahitur per intellectum, univoce praedicatur de illis per illam rationem communem abstractam. Sed nomina, quae dicuntur de deo et creaturis, dicuntur per abstractionem, quia secundum

<sup>1</sup> nec] non enim *A.*

<sup>2</sup> deum] *om M.*

<sup>3</sup> corporis] *om B.*

<sup>4</sup> dicitur] *A.*

<sup>5</sup> ratio substantiae] *A.*

<sup>6</sup> multis aliquibus con-

venit per abstractionem intellectus sed nomina] *A.*

Augustinum [6] VIII *De trinitate*: bonum hoc bonum illud, tolle hoc tolle illud et vide bonum, si potes et videbis deum. Bonum igitur abstractum ab hoc et ab illo dicitur de deo et creaturis. Ergo dicitur de illis univoce per rationem communem abstractam, quamvis sit alius modus essendi bonitatis divinae et bonitatis creaturae, et sicut est de hoc nomine boni, ita est de aliis.

14. Praeterea calor inhaerens subiecto et calor separatus, si essent, eiusdem speciei sunt, ergo calor dicitur de eis secundum eandem rationem et ita univoce, quamvis ponatur alius et alius modus essendi.

15. Praeterea secundum Avicennam [7] ens<sup>1</sup> primo imprimatur in anima ante omnia alia. Sed non intelligitur ens nisi<sup>2</sup> sub aliqua ratione. Ergo antequam ens dicatur de deo vel creatura, in illo priori non erit ens neque analogum neque aequivocum et ita ens est univocum, quia per illam rationem, qua intelligitur ante omnia, dicitur de omnibus.

16. Praeterea quando aliquod nomen convenit causae formaliter et non solum effective et effectui convenit formaliter, univoce dicitur de causa et effectui, sicut<sup>3</sup> quando calor ignis generat calidum, tunc calidum dicitur univoce de causa et effectui. Secus autem est, quando nomen dicitur de causa tantum effective et non formaliter. Sicut calidum<sup>4</sup> dicitur de sole non formaliter et ideo aequivocum dicitur de sole et de eo, quod fit calidum per solem. Sed nomina, quae dicuntur de deo et creaturis, dicuntur formaliter de deo, non tantum effective. Ergo univoce dicuntur de deo et de creaturis. De<sup>5</sup> omnibus enim dicuntur formaliter.

17. Praeterea Avicenna [8] dividit substantiam in substantiam creatam et incretam. Ergo hoc nomen substantia secun-

[6] Augustinus, *De trinitate* VIII c. 3 u. 4.

[7] Avicenna, *Metaph.* I c. 6, ed. 1508 fol. 72 r a.

[8] Avicenna, *Metaph.* I c. 5, ed. 1508 fol. 72 r a-b.

<sup>1</sup> ens] *om A.*

<sup>2</sup> nisi] *om A.*

<sup>3</sup> sicut - effectui] *om A.*

<sup>4</sup> calidum - formaliter]

calor in sole solum

effective et non for-

maliter *A om B.*

<sup>5</sup> de - formaliter] *om*

*A B.*

dum aliquam rationem unam dicitur de substantia creata et increata et ita univoce.

18. Praeterea Avicenna [9] dicit VI *Metaphysicae*, quod non possumus refugere, quin attribuamus Deo intentionem substantiae. Ergo hoc nomen substantia habet intentionem sive rationem, per quam dicitur de deo et aliis et ita dicitur univoce.

19. Praeterea quando formo conceptum alicuius perfectionis de deo, ille conceptus est proportionatus perfectioni, quae est in creatura, a qua accipitur. Ergo idem est conceptus perfectionis, prout attribuitur deo et prout attribuitur creaturae. Sed conceptus est ratio rei. Ergo sub eadem ratione dicitur nomen significans perfectionem de deo et creatura.

20. Praeterea quidquid praedicatur de aliquo secundum idem nomen et non secundum eandem rationem, praedicatur pure aequivoce. Sed quidquid praedicatur de deo et creatura, praedicatur secundum idem nomen et non secundum eandem rationem; ergo pure aequivoce praedicatur. Probatio assumpti: Sapientia et potentia et scientia et huiusmodi in creaturis sunt accidentia. In deo autem sunt ipsa dei substantia.

21. Praeterea quando aliquid non recipit formam agentis secundum eandem naturam specificam, quae<sup>1</sup> est in agente, nomen significans illam formam praedicatur pure aequivoce de agente et patiente, sicut calidum de sole et de aliqua re calefacta per<sup>2</sup> solem. Sed sic est de deo et creaturis, quia, quod in deo est simplici modo et unite, in creaturis est multipliciter et divisim.

22. Praeterea perfectio, quae est in uno obiecto, non ducit in perfectionem alterius obiecti, nisi sit perfectio eiusdem rationis in utroque. Si enim sit alterius rationis, per unam non attingitur alia nec formaliter nec virtualiter. Sed ex sapientia creaturae ducimur in cognitionem sapientiae dei et similiter est de aliis perfectionibus creaturarum, quae attribuuntur deo. Ergo eiusdem rationis sunt in deo et in creaturis et ita nomina dicuntur de deo et creaturis univoce.

[9] Avicenna, *Metaph.* VIII c. 4, ed. 1508 fol. 99r b.

<sup>1</sup> quae] secundum  
quam A qua B.

<sup>2</sup> per – divisum] et sic  
est de deo et crea-

tura est multipliciter  
et divisim A.

23. Praeterea omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed perfectiones deo attributas cognoscimus per intellectum. Ergo habemus in intellectu similitudines ipsarum. Sed non habemus similitudines nisi acceptas a creaturis. Ergo per easdem similitudines cognoscimus perfectiones dei et creaturarum. Illae autem similitudines sunt rationes significatae per nomina. Ergo eadem est ratio sapientiae, quae est in creatura, et sapientiae, quae est in deo, et etiam bonitatis et aliarum perfectionum. Ergo nomina dicuntur de deo et creaturis per easdem rationes et ita univoce.

24. Praeterea hoc nomen persona per eandem rationem dicitur de deo et de personis creatis, quia secundum Boëthium [10] libro *De duabus naturis* persona est naturae rationabilis individua substantia et haec definitio convenit personae divinae et etiam humanae, ergo univoce.

25. Praeterea Philosophus [11] ostendit, quod est devenire ad primum motorem immobilem, qui est deus, per hoc, quod omne, quod movetur, ab alio movetur, quod est motor eius et non est procedere in infinitum in motoribus et motis. Sed ista ratio esset sophistica, nisi motor diceretur de deo et aliis motoribus secundum eandem rationem. Ergo etcetera.

**Oppositum arguitur:** Anselmus [12] in *Monologii* vicesimo sexto capite dicit, quod si deo est cum aliis nominis alicuius communio, valde proculdubio intelligenda est diversa significatio. Sed nomen, quod dicitur de pluribus secundum diversam significationem, non dicitur de eis univoce. Ergo nullum nomen dicitur de deo et de aliis univoce.

**Respondeo:** Primo videndum est, quid sit univoce praedicari et<sup>1</sup> quid sit non univoce praedicari. Secundo manifestandum est, quomodo quaedam nomina univoce videntur praedicari. Tertio ex his concludendum est nullum nomen de deo et aliis univoce praedicari, quamvis aliqua univoce praedicari de eis videantur.

[10] Boëthius, *De duabus naturis*, c. 3 (GL 64, 1343 Ausgabe H. F. Stewart – E. K. Rand, *Boethius, The theological Tractates with an English translation* [1926] c. 3., Z. 4f.).

[11] Aristoteles, *Physik* VII c. 1, 241 b.

[12] Anselm, *Monologium* c. 26 (ed. Schmitt).

<sup>1</sup> et quid – praed.] *om A B.*

**Circa primum sciendum**, quod omne nomen dictum de pluribus, sive dicatur de eis essentialiter sive accidentaliter, dicitur de illis pluribus vel secundum eandem rationem vel secundum diversas rationes. Si autem dicatur de illis secundum eandem rationem, hoc est dici de illis univoce. Nam univoca dicuntur, quorum nomen commune est et secundum illud nomen ratio eadem, ut dicitur in *praedicamentis*. Si autem nomen dicitur de pluribus secundum diversam rationem significatam per nomen, non dicitur de illis univoce, sed aequivove. Nam aequivoca dicuntur, quorum solum nomen commune est et secundum illud nomen ratio substantiae diversa.

Sed advertendum est, quod secundum expositores Philosophi dupliciter dicuntur aequivoca. Quaedam enim sunt aequivoca a casu et quaedam a consilio vel a proposito. Aequivoca a casu sunt illa, quibus a casu imponitur unum nomen ut Alexander Priami filius et Alexander Macedo et ista proprie dicuntur aequivoca. Quae autem sunt aequivoca a proposito, dividuntur quadrupliciter. Quaedam enim sunt aequivoca a proposito secundum similitudinem, quaedam secundum proportionem, quaedam ab uno, quaedam ad unum. Aequivoca a consilio secundum similitudinem dicuntur ut homo et quod pingitur ad similitudinem hominis, quorumque utrum dicitur animal, sed aequivoce secundum similitudinem, et hoc exemplo aequivocorum usus est Aristoteles [13] in *Praedicamentis*. Animal enim dicitur de homine secundum istam rationem, quae est substantia animata sensitiva. Sed de eo, quod pingitur, dicitur secundum aliquam rationem, quae est similitudo substantiae animatae sensitivae.

Secundo modo aequivoca a consilio vel a proposito, scilicet secundum proportionem, dicuntur, ut cum principium dicitur de unitate, quae est principium numeri, et de puncto, qui est principium lineae, et de fonte, qui est principium fluvii, et de corde, quod est principium in animali, et istud exemplum aequivocorum posuit Aristoteles [14] in V *Metaphysicae* et bene dicuntur aequivoca secundum proportionem et propriissime, quia<sup>1</sup> propor-

[13] Aristoteles, Categ. c. 1, 1 a.

[14] Aristoteles, Metaphysik V c. 1, 1013 a.

<sup>1</sup> quia] *om A.*

tionaliter dicuntur de diversis. Sicut enim unitas est principium numeri, ita punctus est principium lineae et sic de aliis et ideo talia aequivoca dicuntur proprie analogae et alia non dicuntur analogae proprie, sed communiter. Analogia enim idem est quod proportio.

Tertio modo aequivoca a proposito dicuntur aequivoca ab uno, quia scilicet descendunt ab uno aliquo ad multa, de quibus dicitur [14a] aliquod nomen aequivoce, ut a medicina dicitur medicinalisliber, in quo scribitur de scientia medicinae, medicinale flamentum vitulinum secundum artem medicinae, medicinale farinatum, quod est optimum ad sanitatem secundum artem medicinae; ad omnia ista descendit haec aequivocatio ab uno, scilicet a medicina. Quarto modo dicuntur aequivoca a consilio ad unum, quando scilicet diversa referuntur ad unum et ex hoc dicitur de illis nomen idem, sicut sanum. Nam cibus dicitur sanus et farinatum sanum et exercitium sanum et urina sana, quia referuntur ad unum finem, scilicet ad sanitatem animalis, et hoc modo ens est aequivocum ad substantiam et ad alia praedicamenta, quia ens dicitur de quantitate et qualitate et ceteris praedicamentis accidentium, prout habent habitudinem ad unum, scilicet ad substantiam, quae est primum ens, non tamen tamquam ad unum finem, sed tamquam ad unum subiectum. Istis igitur quattuor modis dicuntur aequivoca a concilio.

Simplicius [15] tamen dicit, quod istos modos quidam posuerunt neque in aequivocis neque in univocis, sed amborum intermedium, propterea, quod ratione quadam participant ita, quod<sup>1</sup> eorum ratio partim est eadem et partim diversa, et ita non solum nomen commune est.

Propter hoc non sunt pure aequivoca. Sed quia ratio eorum non est totaliter eadem, ideo non sunt univoca. Et illud satis concordat cum Philosopho [16]. Dicit enim IV *Metaphysicae*, quod ens dicitur multis modis, sed ad unum et non aequivoce.

[14a] Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* VII c. 4, 1030 b.

[15] Simplicius, *In Categ.* c. 1 (ed. K. Kalbfleisch, in: *Commentaria in Aristotelem graeca* VIII, Berlin 1907, 31 f.).

[16] Aristoteles, *Metaphysik* IV c. 2, 1003 a.

<sup>1</sup> quod] et *A.*



Et Commentator [17] ibidem dicit, quod ens non dicitur aequivoce, sicut canis de latrabili et marino neque univoce ut animal de homine et asino. Sed est de nominibus, quae dicuntur de rebus attributis eidem et sunt media inter aequivoca et univoca. Talia autem nomina media inter aequivoca et univoca vocantur communiter analoga.

Et advertendum est, quod definitio aequivocorum, quae ponitur in principio libri *Praedicamentorum* [18] convenit enti et sano et omnibus analogis et tamen Philosophus [19] in IV *Metaphysicae* dicit, quod ens et sanum non dicuntur aequivoce, sed dicuntur multis modis, non univoce, sed ad unum et ita videtur Philosophus sibi esse contrarius. Sed tamen nulla est contrarietas, quia in *Praedicauentis* [20] vocat aequivoca omnia illa, quorum est unum nomen et ratio non omnino eadem secundum illud nomen, quamvis illud nomen non significet illa aequae principaliter et isto modo accipiendo aequivoca analoga sunt aequivoca. In IV [21] autem libro *Metaphysicae* accipit aequivoca magis stricte, vocans illa tantum aequivoca nomina,<sup>1</sup> quae primo et principaliter significant plura, cuiusmodi sunt aequivoca a casu et nulla alia, et isto modo ens et sanum non sunt aequivoca, sed sunt media inter aequivoca et univoca. Patet igitur, quid est univoce<sup>2</sup> praedicari de multis, quia hoc est praedicari<sup>3</sup> secundum rationem nominis totaliter eandem. Nomen autem praedicari de multis diversis secundum rationes nominis illius totaliter diversas est ipsum praedicari pure aequivoce. Nomen autem praedicari secundum rationem partim eandem et partim diversam est praedicari medio modo, scilicet analogice. Et sicut isti tres modi inveniuntur in praedicationibus, ita etiam sunt in rerum generationibus. Quaedam enim generatio est totaliter univoca, quando scilicet forma geniti praecedit in generante secundum eandem

[17] Averroes, *Metaphysik* IV com. 2 ed. Venet. 1552, VIII, 31 ra.

[18] Aristoteles, *Categ.* c. 1, 1 a.

[19] Aristoteles, *Metaphysik* IV c. 2, 1003 a.

[20] Aristoteles, *Categ.* c. 1, 1 a.

[21] Aristoteles, *Metaphysik* IV c. 2, 1003 a.

<sup>1</sup> nomina – aequivoca] <sup>3</sup> praedicari de multis] *om A.* *A.*

<sup>2</sup> univoce] aequivoco *A.*

rationem omnino, ut cum ignis generat ignem vel homo hominem. Quaedam vero generatio est totaliter aequivoca, quando scilicet forma generantis et forma geniti sunt omnino diversae rationis, ut quando per motum generatur calor. Quaedam autem est generatio media, scilicet partim univoca, sed non totaliter, quando scilicet ratio formae generantis et geniti est partim eadem et partim diversa, ut cum ex domo in anima fit domus in materia. Domus enim in anima est similitudo domus, quae fit in materia, sicut homo pictus est similitudo hominis vivi, et ideo ratio domus in anima et domus in materia non est penitus eadem.

Habito igitur quid sit univoce praedicari, **secundo dicendum est**, quomodo aliqua videantur esse univoca, quae tamen non sunt univoca. Dicit enim Philosophus[22] VII *Physicorum*, quod aequivocationum aliae sunt multum distantes ab univocatione, aliae vero aequivocationes habent quandam similitudinem et ideo minus distant ab univocis, aliae autem sunt proximae<sup>1</sup> univocis aut propter convenientiam in genere aut propter magnam convenientiam in similitudine vel proportionem. Unde non videntur esse aequivocationes, cum tamen sint, et illud manifestum est ex iam dictis. Aequivoca enim a casu, quae sunt pure aequivoca et proprie maxime distant ab univocis, quia ibi sola communitas nominum attenditur, sicut canis dicitur de celesti sidere et de animali latrabili. Illa vero, quae dicuntur ex similitudine, minus distant ab univocis, sicut hoc nomen homo dicitur de vero homine et de homine picto, in quantum<sup>2</sup> habet similitudinem quandam veri hominis et homo verus est de ratione hominis picti et ideo non est ibi pura aequivocatio, sed analogia, ut dictum est. Illa autem aequivoca sunt proxima univocis, quae habent convenientiam in genere vel in proportionem, in genere sicut corpus dicitur de corpore celesti et de corpore corruptibili et dicitur aequivoce naturaliter loquendo, quia eorum non est materia una et per consequens non sunt in eodem genere physico. Conveniunt tamen in genere logico et propter hanc convenientiam videntur esse univoca, cum tamen non sint naturaliter lo-

[22] Aristoteles, Physik VII c. 4, 248 b.

<sup>1</sup> proximae – proportionem] ex univocis aut propter conve-

nientiam in similitudine vel proportionem] *A.*

<sup>2</sup> in quantum – hominis] *om A.*

quando. In proportione autem conveniunt quaedam aequivoca sicut ille, qui docet in schola, dicitur magister, et similiter, qui praeest domui. Sicut enim ille est rector scholarum, ita iste est rector domus et propter hanc propinquitatem proportionis videtur esse univocatio, cum tamen non sit. Sic etiam hoc nomen principium videtur dici univoce de unitate et puncto et aliis et tamen non dicitur de eis univoce, sed secundum prius et posterius. Secundum enim quod res sunt nobis magis notae, secundum hoc prius nominantur. Magnitudo autem est nobis magis nota quam alia et ideo prima pars magnitudinis dicitur principium per prius et in aliis dicitur per posterius.

Propter talem propinquitatem aequivocorum ad univoca dubium est etiam apud philosophantes de quibusdam nominibus, utrum sint aequivoca vel univoca. Unde Simplicius [23] dicit *Super librum praedicamentorum*, quod quidam Peripateticorum dixerunt, quod opposita dicuntur de contrariis contradictoriis private oppositis et relative oppositis, non aequivoce nec analogice sed univoce<sup>1</sup> tamquam genus eorum et secundum idem nomen, et secundum eandem rationem et hoc posuit Porphyrius [24] et etiam Simplicius. Alii vero Peripatetici posuerunt nullum genus esse commune ipsis, in quae dividuntur opposita et ipsis consentit Iamblichus[25]<sup>2</sup> et secundum istos ista quattuor dicuntur opposita non pure aequivoce, sed analogice. Patet igitur, quod quaedam nomina videntur esse univoca etiam secundum quosdam sapientes, quae non sunt univoca secundum veritatem.

**Restat igitur manifestare tertium**, scilicet quod nomina dicta de deo et de aliis non sunt univoca, quamvis videantur esse, nec etiam dicuntur pure aequivoce, sed analogice.

Non potest<sup>3</sup> esse, quod talia nomina dicantur de deo et aliis univoce, quia, prout dicuntur<sup>4</sup> de creaturis, sunt nomina significantia

[23] Simplicius, In *categ.* c. 11 (ed. K. Kalbfleisch, in: *Commentaria in Aristotelem graeca VIII*, Berlin 1907, 414-418).

[24] Vgl. Simplicius a. a. O., ferner Porphyrius, in *Categ.* (ed. A. Busse, in *Comment. in Arist. gr. IV*, 1. Berlin 1887, 136f.).

[25] Vgl. Simplicius a. a. O.

<sup>1</sup> univoce – nomen et] *om A.*

<sup>2</sup> Iamblichus] *om A*  
(*scriptor facit hic*  
*lacunam*).

<sup>3</sup> nec potest dici *B.*

<sup>4</sup> dicuntur] derivantur  
*A.*

perfectiones contentas<sup>1</sup> in genere praedicamentali, verbi gratia scientia creaturae est de genere qualitatis et similiter potentia, sapientia et bonitas. Oportet igitur, quod qualitas sit de ratione cuiuslibet istorum, cum genus semper sit de ratione speciei. Sed prout dicuntur de deo, qualitas non est de ratione<sup>2</sup> alicuius eorum. Qualitas enim imperfectum modum essendi importat. Unde deus est sine qualitate bonus et sapiens et potens. Rationes igitur istorum nominum non sunt totaliter eadem, prout dicuntur de deo et prout dicuntur de aliis, et ita non univoce dicuntur, nec etiam pure aequivoce, ita quod sint aequivoca a casu. Ista enim nomina primo imposita fuerunt ad significandum perfectiones creaturarum et ex proposito sunt attributa deo. Non igitur sunt aequivoca a casu. Relinquitur igitur, quod sint aequivoca a consilio, quae vocantur analogae.

Cum autem aequivoca a consilio dicantur quattuor modis, ut dictum est, videndum est, quo illorum modorum ista nomina dicantur analogice, et ponitur<sup>3</sup> communiter, quod dicuntur secundum ordinem<sup>4</sup> vel respectum ad unum sicut sanum dicitur de diversis secundum habitudinem ad unum, non<sup>5</sup> tamen sic dicuntur ad unum, quod illud unum sit alterum ab illo et prius eis, sicut ens dicitur de quantitate et qualitate secundum ordinem ad<sup>6</sup> substantiam, quae est prior utroque illorum, sed secundum quod attenditur ordo duorum non ad tertium, sed<sup>7</sup> unius eorum ad alterum, sicut ens dicitur de substantia et accidente, secundum quod accidens ad substantiam habet respectum, non secundum quod substantia et accidens ad aliquid tertium referuntur. Huiusmodi ergo sunt nomina, quae de deo et rebus aliis<sup>8</sup> dicuntur, quia res aliae<sup>9</sup> habent ordinem ad deum, et sic<sup>10</sup> dicuntur ad unum. Et illud<sup>11</sup> bene dictum est considerando ad res, de quibus dicuntur haec nomina. Omnes enim res creatae habent ordinem ad deum

<sup>1</sup> contentas] communicas A.

<sup>2</sup> ratione] genere A.

<sup>3</sup> ponitur – quod] ponit thomas contra gentiles li. capitulo 34 quod A B (sed B om thomas).

<sup>4</sup> ordinem] om A.

<sup>5</sup> non – quod] et oportet A om B.

<sup>6</sup> ordinem ad] om A. ordinem] om B.

<sup>7</sup> sed unius – secundum quod substantia] quod accidens ad substantiam dicitur tamen non se-

cundum quod substantia A.

<sup>8</sup> rebus] om A.

<sup>9</sup> aliae] om A.

<sup>10</sup> sic] om A ad unum – dicuntur om B.

<sup>11</sup> et illud] om A (est lacuna).

sicut ad suam causam. Sed considerando ad significationem nominum, secundum quam principaliter attenditur analogia, non isto modo dicuntur nomina de deo et rebus aliis. Non enim ideo dicitur homo iustus vel sapiens, quia habet ordinem ad iustitiam dei vel sapientiam dei,<sup>1</sup> sicut ens dicitur de quantitate propter hoc, quia est entis, quod est substantia, propter hoc autem dicitur ens analogice de substantia et accidente, quia per prius imponitur substantiae et per posterius accidenti, inquantum accidens est ipsius substantiae. Non sic autem nomina dicta de deo et rebus aliis; non enim<sup>2</sup> sic imponuntur prius deo et posterius attribuntur rebus aliis, sed potius e converso: prius imposita fuerunt rebus aliis, deinde<sup>3</sup> fuerunt attributa deo, non tamen<sup>4</sup> sic, quod dicerentur de deo ad significandum habitudinem eius ad res alias et ideo videtur, quod proprie loquendo non dicuntur ista nomina analogice illo modo scilicet ad unum nec etiam illo modo, quo aliqua dicuntur analogica ab uno, sicut a medicina dicitur liber medicinalis et ferramentum medicinale, quia quamvis bonitas creaturae descendet a bonitate dei quantum ad esse, non tamen quantum ad attributionem nominis. Non enim ideo dicitur homo bonus, quia sua bonitas est a bonitate dei et similiter est de aliis nominibus. Nec etiam dicuntur ista nomina illo modo, quo aliquo dicuntur analogica secundum similitudinem, sicut animal est analogum ad hominem et ad illud, quod pingitur ad similitudinem hominis. Quamvis enim omnes res habeant aliquam similitudinem ad deum, ut sapientia hominis ad sapientiam dei et bonitas hominis ad bonitatem dei, non tamen propter hoc dicitur homo bonus vel sapiens, quia habet similitudinem bonitatis dei et sapientiae dei. Tunc enim ista nomina per posterius imponerentur creaturae quam deo, quod falsum est.

Relinquitur igitur, quod nomina dicta de deo et de rebus aliis dicantur quarto modo, scilicet secundum proportionem, prout hoc nomen principium dicitur de unitate et de puncto et de fonte, ut dictum est, et hoc facile est manifestare de singulis nominibus. Sicut enim homo cognoscit altissimas causas et ideo dicitur sapiens, ita deus cognoscit altissimas causas perfecte et

<sup>1</sup> dei 2] *om A B.*

<sup>3</sup> et deinde] *A B.*

<sup>4</sup> tamen] *om A B.*

<sup>2</sup> enim] *om M.*

ideo merito debet dici sapiens. Unde Job 11 [25 a] dicitur: sapiens corde est. Similiter sicut homo habet cognitionem rerum per propriam causam et ideo sciens dicitur, ita deus omnium causarum et effectuum ordinem cognoscit modo perfectissimo et ita propter talem proportionem debet dici sciens et ideo primo Regum secundo [25 b] dicitur: deus scientiarum dominus est. Similiter etiam sicut homo habet cognitionem principiorum absque<sup>1</sup> discursu, ita et deus omnia cognoscit absque discursu et ideo sicut homo dicitur intelligens, ita etiam deus. Job 12 [25 c]: Ipse habet consilium et intelligentiam.

Adhuc autem sicut homo habet rectam rationem scibilium in mente, quae ratio in mente artificis dicitur ars, ita et deus rationes omnium, quae fiunt, habet in intellectu suo. Secundum igitur talem proportionem homo dicitur artifex et deus.<sup>2</sup> Sapientia 7 [25 d]: Omnium artifex docuit me sapientiam.

Adhuc sicut homo dicitur iustus, qui tribuit unicuique, quod suum est, hoc<sup>3</sup> autem maxime deo convenit, quia ex<sup>4</sup> hoc, quod vult aliquid, vult ei omnia, quae ad ipsum requiruntur. Illa enim sunt quasi debita ei, ut habeat. Sic secundum proportionem talem deus dicitur iustus.

Adhuc homo ex hoc, quod dat non propter aliquod commodum,<sup>5</sup> quod expectat ex datione, dicitur liberalis, deus autem omnia bona dat absque hoc, quod aliquid exinde sibi acrescat, secundum hanc igitur proportionem sicut homo dicitur liberalis, ita et deus. Jac [25 e] 1: dat omnibus affluenter et non impropertat.

Similiter intelligendum est de omnibus aliis nominibus, quae abstracte significant perfectionem. Omnia<sup>6</sup> dicuntur de deo et rebus aliis secundum proportionem et ideo propiissime dicuntur analogae et non sunt univocae, quia non secundum rationem omnino eandem dicuntur de deo et de rebus aliis. Talia tamen, quae sunt proprie analogae, maxime recedunt a ratione pure acqui-  
vocatorum inter<sup>7</sup> omnia analogae et<sup>8</sup> maxime accedunt ad rationem

[25 a] Job 11, 6. [25 b] 1 Sam 2, 3. [25 c] Job 12, 13. [25 d] Sap. 7, 21.  
[25 e] Jac 1, 5.

<sup>1</sup> absque] cum *A B*.

hoc] *A*.

<sup>6</sup> quod omnia] *A*.

<sup>2</sup> artifex dicitur] *add A*.

<sup>4</sup> ad hoc] *A*.

<sup>7</sup> inter] *sed A*.

<sup>3</sup> hoc] sic deus, quia

<sup>5</sup> commodum] *om A*.

<sup>8</sup> et] *om A*.

univocorum et ideo non est mirum, si aliqui dicant ea esse univoca, quia, quod non multum distat ab aliqua specie, videtur esse illius<sup>1</sup> speciei, cum tamen non sit, et illo modo talia videntur esse univoca, cum tamen non sint. Quod<sup>2</sup> autem non sint univoca, infallibiliter<sup>3</sup> demonstratur per definitionem univocorum ut dictum est, quia univocorum est ratio totaliter eadem. Ista vero nomina non dicuntur de deo et aliis secundum rationem totaliter eandem. Et super ista profundantur omnia argumenta, quae adducuntur a doctoribus ad istam quaestionem. Quorum unum est tale: Omnis effectus agentis univoci adaequat virtutem agentis. Nulla creatura, cum sit finita, adaequat virtutem primi agentis, cum sit infinita. Ergo impossibile est, quod similitudo dei univoce recipiatur in creatura, ita ut sapientia vel bonitas vel alia perfectio univoce sit<sup>4</sup> in deo et in creatura et ita ista nomina non dicuntur univoce.

Ista probatio est necessaria. Ex quo enim effectus non attingit ad speciem<sup>5</sup> agentis, non poterit effectus ad eandem rationem speciei attingere, quae est ratio speciei agentis, sicut non est eadem ratio caloris in sole et caloris in aere. Ubi autem non est eadem ratio, non est univocatio.

Aliud argumentum adducunt tale. Quando forma in agente et in effectu non habet eundem modum essendi, sed in uno est immaterialiter et in alio materialiter, illa forma non est univoce in agente et in effectu, sicut forma domus in anima et in materia non est univoce, quia in mente artificis est immaterialiter, in materia vero habet esse materiale. Sed omne, quod in deo est immaterialiter et simpliciter, est<sup>6</sup> sine compositione cum alio et est ipsum<sup>7</sup> divinum, hoc autem in rebus aliis non accidit. Impossibile est igitur aliquid de deo et rebus aliis univoce praedicari.

Istud autem argumentum eidem innititur fundamento. Quia enim forma domus in mente et in materia non<sup>8</sup> est eiusdem

<sup>1</sup> illius] unius *A*.

<sup>2</sup> quod – infallibiter]  
quod infallibilis] *A*.

<sup>3</sup> infallibilis] *B*

<sup>4</sup> sit – univoce] dicitur *A*.

<sup>5</sup> speciem – speciei  
agentis] speciem et

virtutem agentis,  
quae est ratio speciei  
agentis non est eius-  
dem speciei cum  
agente *A* speciem  
agentis non poterit

ad eandem r. sp. att.]  
*B*.

<sup>6</sup> est] om *M B*.

<sup>7</sup> ipsum] om *M*.

<sup>8</sup> non – ideo] subiecto  
scilicet *A*.

rationis, sed domus in mente est similitudo domus in materia, ideo domus non univoce dicitur de eis, sicut homo non dicitur univoce de homine vero et homine picto, qui est eius similitudo. Quamvis enim domus in mente sit ratio domus in materia, tamen ratio illius domus in mente est alia a ratione domus in materia, per consequens et similiter alia est ratio sapientiae, quae est esse divinum, et sapientiae creatae, quae non est suum esse, sed habet compositionem cum aliquo, in quo est. Diversi enim modi essendi impediunt univocam praedicationem secundum eandem rationem, sicut patet de substantia, quae habet esse per se, et accidente, cuius esse est inesse, de quibus nihil praedicatur univoce.

Ex hoc patet, quomodo alia argumenta magistrorum concludunt, quia omnia fundantur super definitionem univocorum, sicut et ista, et ideo non oportet ea pertractare, sed **respondendum est ad argumenta, quae sunt in oppositum.**

1. Ad primum dicunt aliqui, quod Philosophus ibi loquitur de mensura proportionata mensuratis. Deus autem et ea, quae sunt in deo, sunt mensurae excedentes ea, quae mensurantur. Unde ea, quae sunt in deo, non sunt eiusdem generis cum perfectionibus creaturarum. Sed quia Philosophus dicit ibi motum primum esse mensuram omnium motuum et tamen non est in eodem genere logico nec etiam physico cum omni motu, cum motus sit in diversis generibus, potest aliter dici, quod, cum dicit Philosophus, quod mensura et mensurata sunt eiusdem generis et quod in omni genere est unum primum, quod est mensura omnium illorum, quae sunt illius generis, non accipit genus pro genere logico tantum vel pro genere physico tantum, sed accipit genus magis universaliter pro collectione rerum, sive illae res sint eiusdem generis physici, sicut omnes colores vel omnes soni, sive convenient in aliquo analogo, sicut motus dicitur analogice de diversis motibus diversorum generum, et hoc modo ea, quae sunt in deo, sunt eiusdem generis cum perfectionibus creaturarum et mensurant eas, quia conveniunt secundum analogiam. Quae autem sunt in uno genere sic accipiendo genus, non sunt univoca, sed analogia.

Et per hoc patet ad secundum. Bene enim ostendit, quod Philosophus non loquitur de mensura adaequata, prout locus



est aequalis locato, sed de mensura, quae est maxime nota in quocumque genere, accipiendo genus communiter, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum, quod Aristoteles non probat ibi specialiter de deo, quod sit maxime unum et maxime ens, sed probat hoc in communi<sup>1</sup> de<sup>2</sup> motoribus corporum caelestium, quos dicit esse principia illorum corporum et ideo non potest<sup>3</sup> concludi<sup>4</sup> specialiter de deo, quod univoce dicatur de ipso et aliis unum et ens. Sed bene habetur ex illa ratione, quod unum et ens dicantur univoce de motoribus<sup>5</sup> corporum caelestium et de corporibus caelestibus et hoc est verum, quia excepto deo omnes substantiae separatae sunt in genere substantiae sicut et corpora caelestia et ideo ens secundum unam rationem dicitur de eis omnibus. Si autem ratio illa extendatur ad deum specialiter, sicut Commentator videtur innuere, potest dici, quod, quia analogia nominum, quae dicuntur de deo et aliis rebus, est multum propinqua univocationi, ideo Philosophus vocat eam ibi univocationem ad excludendum analogiam magis remotam ab univocatione vel ratio sua non valeret. Si enim arguitur sic: Medicina est causa sanitatis in animali, ergo medicina est magis sana quam animal, non<sup>6</sup> sequitur, quia ista analogia est multum distans ab univocatione.

4. Et per hoc patet responsio ad quartum, quia calidum dicitur de sole et de istis inferioribus est analogum multum distans ab univocatione.

5. Ad quintum dicendum, quod in analogis, sicut convenit arguere<sup>7</sup> sophisticè,<sup>8</sup> ita convenit in eis arguere bene et<sup>9</sup> demonstrative, praecipue in analogis secundum proportionem sic: Sicut se habet cor ad totum animal, ita se habet fons ad totum flumen. Sed cor est principium animalis, ergo fons est principium fluminis. Et similiter convenit ex perfectionibus creaturarum necessario<sup>10</sup> probare perfectiones dei, quamvis analogice conveniant

<sup>1</sup> communiter *A B.*

<sup>2</sup> de] in *A B.*

<sup>3</sup> potuit] *A.*

<sup>4</sup> excludi *B.*

<sup>5</sup> motoribus] motu isto  
*A.*

<sup>6</sup> non valet nec sequitur] *A.*

<sup>7</sup> sicut communiter arguunt *A.*

<sup>8</sup> sophisticè] *A.*

<sup>9</sup> et demonstrative] *om A.*

<sup>10</sup> necessario] *om A.*

deo et creaturis. Sic deus est quidquid absolute melius est ipsum<sup>1</sup> quam non ipsum. Sed melius est omnino in creaturis sapiens quam non sapiens, potens quam non potens, vivens quam non vivens, iustum quam non iustum et sic de aliis, quae important perfectionem absolute absque defectu. Ergo deus est vivens, sapiens, potens, iustus et sic de aliis. Ista enim nomina significant perfectionem absolute, quantum ad illud, quod est principale in eorum ratione, quamvis aliquam imperfectionem important, quantum ad id, quod est minus principale et ideo removendo illud, quod est imperfectionis, dicuntur de deo.

6. Ad sextum dicendum, quod aliter est de analogis, quae dicuntur ad unum, et aliter de analogis et proportione, quae propriissime dicuntur analogica. Analogica enim, quae dicuntur ad unum, dicuntur per prius de illo uno et per posterius de aliis et de illis aliis non dicuntur nisi secundum habitudinem, quam habent ad illud unum. Non enim dicitur urina sana, nisi quia habet habitudinem ad sanitatem animalis, scilicet<sup>2</sup> in significando eam nec quantitas dicitur ens,<sup>3</sup> nisi quia est mensura entis primi, quod est substantia. Sed analogum ex proportione dicitur absolute absque tali habitudine, sicut principium dicitur de corde animalis et de fonte nec secundum aliquam habitudinem ad unitatem, quae est principium numeri, sed absolute et isto modo dicuntur nomina de deo et aliis, ut dictum est.

7. Ad septimum dicendum, quod secundum analogica aliqua fit convenienter comparatio. Bene enim et vere dicitur, quod substantia est magis ens quam accidens, quamvis ens non univoce dicatur de substantia et accidente, sed analogice. Et notandum, quod universaliter,<sup>4</sup> quando illud, quod est principale in ratione analogi, convenit illis, de quibus dicitur vel univoce vel analogice, et formaliter invenitur in illis et proprie, non metaphorice, tunc potest fieri comparatio secundum tale analogum. Quando autem illud, quod est principale in ratione analogi, prout dicitur de uno, non convenit alteri nisi forte metaphorice, non est conveniens comparatio; verbi gratia, velocius dicitur aliquid secundum mo-

<sup>1</sup> habens ipsum quam  
non habens ipsum  
A.

<sup>2</sup> scilicet] *om A.*  
<sup>3</sup> ens primi nisi] *A.*

<sup>4</sup> universaliter] *om A*  
(*est lacuna*) vult *B.*

tum localem, quod pertransit maius spatium in aequali tempore vel aequale spatium in minore tempore, ista ratio non convenit aliquo modo ei, quod alteratur, quia, quod alteratur, non pertransit spatium et ideo secundum velocitatem non possunt comparari motus localis et alteratio et ratio huius diversitatis est, quia in comparatione quacumque attenditur aliqua unitas rationis formae, secundum quam fit comparatio, et ideo deficiente illa unitate deficit comparatio. Nunc autem illud, quod est principale in ratione nominum dictorum de deo et de aliis, convenit formaliter deo et aliis, saltem analogice et ideo secundum illa fit comparatio secundum magis et minus.

8. Ad octavum dicendum, quod acutum dicitur de stilo et de vino propter aliquam proprietatem acuti in magnitudine, quae tantum metaphorice convenit vino, quia acutum penetrat vel pungit. Secundum<sup>1</sup> illud autem, quod proprie dicitur de uno et metaphorice de aliquo, non fit eorum comparatio. Non enim potest dici, quod pratum ridet magis vel minus quam homo. Sed nomina dicta de deo et rebus aliis non dicuntur de deo metaphorice, illa scilicet nomina, quae significant absolute perfectionem, de quibus nunc loquimur, et ideo secundum illa fit conveniens comparatio. Sunt tamen aliqua nomina, quae metaphorice dicuntur de deo et proprie de creaturis et secundum illa non fit comparatio, ut deus leo dicitur propter fortitudinem, sed metaphorice, et ideo non bene dicitur, quod deus est magis leo quam animal, quod est leo.

9. Ad nonum dicendum, quod, quia ista inferiora, quae causantur a corporibus caelestibus, non consequuntur speciem suae causae, ideo nomen speciei non dicitur de causa et effectu, quamvis nomen generis dicatur de eis univoce secundum logicum, scilicet, hoc nomen corpus, quia ea, quae sunt pure aequivoca, nihil prohibet habere nomen commune aliquod, in quo univocantur, sicut canis latrabilis et marinus uterque est animal univoce et Alexander Priami filius et Alexander Macedo uterque fuit homo univoce et isto modo hoc animal, quod causatur<sup>2</sup> ex

<sup>1</sup> secundum — metaphorice] *om A.*

<sup>2</sup> generatur a sole causatur] *A sed generatur est expunctum.*

sole, dicitur univoce corpus cum sole et hoc dico secundum logicam considerationem, non secundum physicam, quia, sicut dicit Commentator [26] *Metaphysicae* commento ultimo, hoc nomen corpus, quod dicitur de corruptibili et incorruptibili est nomen aequivocum, cuius ratio est, quia sicut secundum logicum ea, quae non sunt in eodem genere praedicamentali,<sup>1</sup> sunt aequivoca, ita<sup>2</sup> secundum physicum ea, quae non sunt in eodem genere physico, sunt aequivoca. Non sunt autem in eodem genere physico corpus corruptibile et incorruptibile,<sup>3</sup> cum formae eorum non habeant idem susceptivum. Corpus enim incorruptibile vel non est<sup>4</sup> compositum ex materia et forma vel, si sic, materia et forma dicuntur aequivoce cum materia et forma corporis corruptibilis, sicut ibi dicit Commentator.

10. Per hoc patet ad decimum.

11. Ad undecimum dicendum, quod diversus modus essendi formae, scilicet in materia et non in materia, non stat cum unitate speciei nec cum identitate rationis et per consequens nomen speciei non dicitur univoce de illis, quae habent talem diversum modum essendi. Unde perfectiones in deo et aliis rebus, cum habeant diversum modum essendi, non dicuntur secundum eandem rationem.

12. Ad duodecimum dicendum, quod de substantiis separatis et de materialibus nullum nomen speciei specialissimae de genere substantiae praedicatur univoce propter diversum modum essendi, qui impedit rationem speciei essendi eandem. Possunt tamen convenire univoce in nomine generis logici et esse in eodem praedicamento.

13. Ad decimum tertium dicendum, quod duplex est abstractio, una superioris ab inferioribus<sup>5</sup> per intellectum, et quod sic abstrahitur, univoce dicitur de illis, a quibus abstrahitur. Alia est abstractio formae a suis substantiis diversis et hoc fit dupliciter, uno modo secundum intellectum tantum, sicut albi a cigno, et

[26] Averroes, *Metaph.* X. com. 9 ed. Venet. 1552, VIII, 129 vb.

<sup>1</sup> praedicamentali – in eodem genere] *om B.*      <sup>3</sup> cum formae – vel] *om A.*      <sup>5</sup> superioris ab inferioribus] a superioribus *M.*

<sup>2</sup> ita – aequivoca] *om A.*      <sup>4</sup> est] *om A.*

quod sic abstrahitur, adhuc univoce dicitur de illis substantiis. Alio modo fit abstractio ab uno subiecto secundum esse et ab aliis secundum intellectum et tale abstractum non dicitur univoce, sicut domus in mente artificis et in materia et isto modo perfectiones divinae sunt abstractae a subiecto secundum esse et in aliis rebus inhaerent subiecto et ideo non dicuntur univoce.

14. Ad quartum decimum dicendum per interemptionem, quia, si calor esset naturaliter separatus ab subiecto, non esset eiusdem rationis cum calore, qui est in corpore, sed alterius speciei nobilioris. Utrum autem deus possit hunc calorem separare a subiecto et custodire inesse eiusdem speciei, alia quaestio est, quae ad propositum non pertinet.

15. Ad decimum quintum dicendum, quod ens intelligitur ante omnia alia, sed non sub ratione communi, sed sub aliqua speciali ratione alicuius praedicamenti, cuius res primo occurrit intellectui. Nihilominus ens est analogum, quia dicitur de diversis secundum diversas rationes, quas habet ex impositione, nec obstat, quod in illo priori non intelliguntur illae diversae rationes, sed sufficit diversitas rationum per habitudinem ad unum, quae successive intelliguntur.

16. Ad decimum sextum dicendum, quod non sufficit ad univocationem causae et effectus, quod forma conveniat utrique formaliter, sed oportet, quod forma sit eiusdem speciei in causa et effectu. Sapientia autem dei et aliae perfectiones suae non sunt eiusdem speciei cum perfectionibus creaturarum et ideo non dicuntur univoce.

17. Ad decimum septimum dicendum, quod divisio substantiae in substantiam creatam et increatam, est divisio analogi in analogata. In tali autem divisione dividenda non conveniunt in eadem ratione, sed in eodem nomine et diversa ratione.

18. Ad decimum octavum dicendum, quod deo convenit ratio aliqua substantiae, sed non ratio substantiae, quae est genus praedicamentale, sed ratio substantiae, prout substantia significat essentiam rei, et sic etiam convenit deo et aliis non univoce, sed analogice secundum proportionem sicut et alia nomina.

19. Ad decimum nonum dicendum, quod conceptus perfectionis, quem formamus de deo, est proportionatus nobis, licet non sit proportionatus perfectioni, quae in deo est ad ipsam perfecte repraesentandam. Sed non sequitur, si sit proportionatus nobis, quod sit penitus idem cum conceptu perfectionis creaturae, quia id, quod est imperfectionis in conceptu perfectionis creaturae, removetur in conceptu perfectionis dei, ut dictum est.

20. Ad vicesimum dicendum, quod id, quod praedicatur secundum idem nomen et non secundum eandem rationem, praedicatur vel pure aequivoce, sicut nomen aequivocum a casu, vel analogice, ut nomen aequivocum a consilio et talia sunt nomina, quae dicuntur de deo et aliis.

21. Ad vicesimum primum dicendum similiter, quod tale nomen non semper praedicatur pure aequivoce, sed magis analogice.

22. Ad vicesimum secundum dicendum, quod perfectio creaturae non ducit in cognitionem perfectionis dei quid est, sed quia est, et in talem cognitionem ducit necessario per hoc, quod removetur id, quod est imperfectionis in ratione perfectionis creaturae et attribuitur deo illa ratio absque imperfectione et sic non remanet ratio totaliter eadem. Alioquin ratio illa non conveniret deo. Quamvis enim melius sit esse sapientem, quam non sapientem, non tamen est absolute melius esse sapientem sapientia accidentali quam non sapientem sapientia accidentali.

23. Ad vicesimum tertium dicendum, quod perfectiones dei cognoscimus per rationes sumptas ex creaturis removendo id, quod est imperfectionis in illis rationibus, et ita non est totaliter eadem ratio perfectionis attributae<sup>1</sup> deo et perfectionis creaturae, quia de ratione perfectionis creaturae est<sup>2</sup> aliquid imperfectionis, quae removetur a deo. Si autem sint aliquae rationes nominum dictorum de deo et de aliis, in quibus rationibus nihil imperfectionis includatur, istae rationes tamen non conveniunt deo et aliis univoce, sed tantum analogice, sicut et nomina, quorum sunt rationes, dicuntur analogice. Omne enim nomen im-

<sup>1</sup> attributae deo et -      <sup>2</sup> ubi est] *A.*  
ratione perf.] *om A.*

positum creaturae aliquam imperfectionem includit vel explicite vel implicite in sua ratione.

24. Ad vicesimum quartum dicendum, quod hoc nomen persona dicitur de deo et aliis per rationem eandem aliquo modo, sed non per eandem secundum univocationem, sed per eandem secundum analogiam. Nomina enim posita in definitione personae analogice dicuntur de deo et de aliis, sicut et hoc nomen persona et<sup>1</sup> ita ratio est analoga tantum.

25. Ad vicesimum quintum dicendum, quod hoc nomen motor sicut et alia nomina dicitur de deo et aliis analogice secundum proportionem, sicut saepe dictum est, et in talibus valet<sup>2</sup> probatio ex creaturis ad deum in omnibus, quae nullam imperfectionem important principaliter,<sup>3</sup> ut dictum est, quia talis analogia propinqua est univocationi, propter quod tenet probatio, sicut in univocis. Patet igitur ex dictis, quod nihil dicitur de deo et aliis univoce et hoc propter summam perfectionem dei, qui est benedictus in saecula saeculorum.<sup>4</sup> Amen.

### Quaestio ordinaria 34.

Die Quaestio ist erhalten M, fol. 336 vb–337 vb; B, fol. 176 ra–177 va; A, fol. 91 ra–92 rb.

**Secundo quaeritur, utrum hoc nomen substantia prout est nomen generis generalissimi dicatur univoce de deo et substantiis causatis et hoc est quaerere, utrum deus sit in praedicamento substantiae**

Et<sup>5</sup> arguitur, quod sit in genere substantiae.

1. Ens per se extra animam dividitur in decem praedicamenta, ut habetur V *Metaphysicae* [1] capitulo de ente. Sed deus est ens

[1] Aristotelis, *Metaphysik* V c. 7, 1017 a; vgl. 1026 a b.

<sup>1</sup> et ita – tantum] *om* *A B.*      <sup>2</sup> non valet] *A B.*      <sup>4</sup> saeculorum] *om A.*  
<sup>3</sup> principaliter] *om A.*      <sup>5</sup> Et – subst.] *om A.*

per se extra animam. Ergo continetur in aliquo praedicamento, sed non in alio quam in praedicamento substantiae, cum deus non sit accidens. Ergo est in praedicamento substantiae cum aliis substantiis univoce.

Dicebatur, quod Philosophus ibi dividit ens per se extra animam, prout dicitur de creaturis, non autem prout dicitur de deo et causatis<sup>1</sup> communiter. Unde deus non continetur sub aliquo eorum, in quae dividitur ens ibidem.

2. Contra: Ipse dividit ibi ens, secundum quod est subiectum metaphysicae. Alioquin esset divisio insufficientis, si non divideretur ens in omnia, de quibus determinatur in metaphysica. Sed sub ente, prout est subiectum metaphysicae, comprehenditur<sup>2</sup> deus, quia ibi principaliter determinatur de deo. Ergo ibi dividitur ens, prout est commune ad deum et ad causata.

3. Praeterea in XII *Metaphysicae* [2] ipse subdividit substantiam, quae est primum praedicamentum, in tres substantias, scilicet in substantiam sensibilem incorruptibilem et in substantiam sensibilem corruptibilem et in substantiam immobilem abstractam. Sed deus est substantia immobilis abstracta. Ergo est in genere substantiae, quae est praedicamentum.

Dicebatur, quod Philosophus ibi subdividit substantiam causatam.

4. Contra: Illa cadunt sub divisione Philosophi, de quibus ipse prosequitur determinando. Sed ipse post illam divisionem determinat de deo et non solum de substantiis immobilibus causatis. Ergo non dividit substantiam causatam, sed substantiam communiter dictam de deo et substantiis causatis.

5. Praeterea in libro *Praedicamentorum* dicit Aristoteles [3], quod eorum, quae dicuntur sine complexione, unumquodque aut significat substantiam aut quantitatem<sup>3</sup> aut qualitatem aut aliud aliorum praedicamentorum, quae ibi enumerat. Sed deus

[2] Aristoteles, *Metaphysik* XII c. 1, 1069 a.

[3] Aristoteles, *Categ.* c. 1, 1 b.

<sup>1</sup> creaturis] *A.*

<sup>2</sup> comprehenditur]  
continetur *A.*

<sup>3</sup> aut quantitatem] *om B.*



est incomplexum. Ergo hoc nomen deus significat vel substantiam vel quantitatem vel qualitatem vel aliquod aliorum praedicamentorum.<sup>1</sup>

6. Praeterea Boëthius [4] libro suo *De trinitate* dicit: „Cum quis praedicamenta accidentium<sup>2</sup> in divinam verterit praedicationem, cuncta mutantur in substantiam.“ Ergo nomina dicta de deo omnia significant substantiam, quae est genus, quia ibi loquitur de praedicamentis.

7. Praeterea ens non potest intelligi nisi sub determinato modo essendi. Non enim habet ens aliquam rationem communem, per quam possit intelligi, quia si haberet conceptum communem praedicamentis omnibus, esset genus eorum. Sed deus intelligitur ens. Ergo intelligitur sub determinato modo essendi. Sed modi essendi determinati generales sunt decem praedicamenta. Ergo deus intelligitur necessario in aliquo praedicamento.

8. Praeterea omne illud, quod non ponit aliquam<sup>3</sup> imperfectionem, est deo maxime attribuendum. Sed hoc nomen substantia non<sup>4</sup> significat aliquam imperfectionem, prout est nomen generis. Ergo sic est deo attribuendum. Probatio assumpti: Substantia, prout est genus, neque ponit compositionem, quae repugnat summae simplicitati, neque potentialitatem, quae repugnat actualitati, quia si sic substantiae separatae, quae sunt in genere, non essent formae simplices, quod falsum est.

Dicebatur, quod substantia, prout est genus, importat imperfectionem compositionis et potentialitatis, quia genus componitur, cum differentia et est in potentia respectu ipsius. Unde in substantiis separatis a materia est aliqua compositio, scilicet ex essentia et esse et per consequens ex potentia et actu.

9. Contra: Si substantia separata componitur ex essentia et esse, circumscripto igitur esse essentia in se est actus simplex. Sed per essentiam suam est in genere, non per suum esse, quia tam genus quam differentia significant essentiam rei. Prout ergo

[4] Boethius, *De trinitate* c. 4 (PL 64, 1252).

<sup>1</sup> praedicamentorum] *om B.*

<sup>2</sup> accidentalia] *A B.*

<sup>3</sup> aliquam imperfectionem *om B.*

<sup>4</sup> non sign. al. imp.] significat perfectionem *A.*

est in genere, est simplex et ita hoc non repugnat simplicitati alicuius, quod sit in genere substantiae.

10. Praeterea illud, quod significat nomen generis indeterminate, significat determinate nomen differentiae. Si enim genus et differentia significant aliud et aliud ex parte rei, definitio, quae est ex genere et differentia, non esset unius re. Distinctio<sup>1</sup> igitur generis et differentiae non est ex parte rei, sed solum ex parte intellectus nostri concipientis diversimode eandem rem. Sed distinctio ex parte intellectus nostri vel compositio non repugnat simplicitati rei intellectae. Talis enim distinctio<sup>2</sup> est de deo in intellectu eo, quod pluribus conceptibus intelligis deum. Ergo habere genus et differentiam non repugnat summae simplicitati et eodem modo arguitur, quod non repugnat purae actualitati, quia potentialitas generis non est<sup>3</sup> secundum rem generis, cum sint eadem res genus et differentia. Est igitur illa potentialitas solum secundum rationem.

Dicebatur, quod compositio generis et differentiae non est solum ex parte intellectus nostri, sed etiam est<sup>4</sup> ex parte rei, quia<sup>5</sup> aliquid correspondet in re tam generi quam differentiae.

11. Contra: Illud in re, quod correspondet differentiae, aut est idem in re ei, quod correspondet generi, aut aliud; si sit omnino idem, ergo propter illam correspondentiam non est aliqua compositio ex parte rei. Si vero sit aliud, ergo definitio, quae complectitur genus et differentiam,<sup>6</sup> non est unius rei per se, sed entis per accidens, quod falsum est.

12. Praeterea omnibus conceptibus nostris de deo correspondet aliquid in deo, quia in deo est raliter bonitas et sapientia et aliae perfectiones. Si igitur talis correspondentia causaret compositionem, deus esset maxime compositus.

Dicebatur, quod ea, quae dicuntur de deo, non sumuntur a diversis realiter<sup>7</sup> ex parte dei, sed a diversis ex parte creaturarum et ideo non ponunt aliquam compositionem in deo; sed in creatis

<sup>1</sup> distinctio] definitio  
A B.

<sup>2</sup> distinctio] definitio  
A B.

<sup>3</sup> est] repugnat differentiae A.

<sup>4</sup> etiam est] om MB.

<sup>5</sup> quia – illud in re] quia illud A.

<sup>6</sup> differentias A B.

<sup>7</sup> realiter] totaliter A.

substantiis genus et differentia sumuntur ex diversis, quae sunt realiter in ipsis. Nam in substantiis materialibus genus sumitur a materia, differentia vero a forma. In immaterialibus autem genus sumitur ab esse, differentia vero ab essentia, quae realiter differt ab esse et ideo genus et differentia non possunt esse sine compositione ex parte rei.

13. Contra: Genus est ut potentiale respectu differentiae, ergo sumitur ab eo, quod est potentiale, et non ab eo, quod est maxime actuale. Sed<sup>1</sup> esse inter omnia, quae sunt in re, est maxime actuale. Ergo ab esse non sumitur genus in substantiis immaterialibus.

14. Praeterea si ab esse possit sumi genus, cum deo maxime conveniat esse, deo<sup>2</sup> posset convenire genus et sic etiam ens esset genus. Ens enim est concretum et praedicatur inquit et includit esse tamquam abstractum. Sicut igitur substantia, quae sumitur a substare, est genus, ita ens, quod sumitur ab esse, erit genus.

Dicebatur, quod genus habet rationem determinabilis et differentia rationem determinantis. In deo autem nihil est determinabile, sed totum est determinatum, cum sit actus purus, et ideo non habet genus.

15. Contra: Res generis non determinatur per rem differentiae tamquam per aliam rem, sed tamquam per eandem rem. Illa ergo determinabilitas nullam potentialitatem ponit ex parte rei, sed tantum in modo intelligendi. Ergo non repugnat puro actui, quod ei conveniat ratio determinabilis et etiam determinantis et quod habeat genus et differentiam.

16. Praeterea omne superius est determinabile respectu inferioris. Sed deo convenit superius et inferius. Sequitur enim: est deus, ergo est substantia et non convertitur. Ergo substantia est superius et prius secundum rationem, quia prius est illud, a quo non convertitur consequentia. Ergo deo convenit determinabile et determinatum. Similiter sequitur: est deus, ergo est sapiens et non convertitur; similiter de multis nominibus, quae

---

<sup>1</sup> sed - sumitur] ergo ab esse, quod dicit actum non sum.] A.      <sup>2</sup> sequitur quod deo] A.

dicuntur de deo. Ergo est ibi determinabile et determinans et per consequens genus et differentia.

17. Praeterea in deo relatio determinat essentiam, in deo igitur est determinabile et determinans.

18. Praeterea partes rationis non sunt partes rei, cuius est ratio, quia ratio est separata in esse a re, cuius est ratio, cum ratio sit in intellectu ratiocinante. Sed genus et differentia sunt partes rationis sive definitionis, ergo non sunt partes rei rem componentes.

19. Praeterea Avicenna [6] dicit, quod non possumus refugere, quin deo conveniat ratio substantiae, quae est per se esse. Haec autem ratio est substantiae, quae est genus, quia<sup>1</sup> substantia, quae est genus, per hanc rationem distinguitur contra accidens, cuius ratio est esse in aliquo. Ergo deo convenit substantia, quae est genus.

20. Praeterea Augustinus [7] VII *De trinitate* dicit, quod, sicut ab eo, quod est esse,<sup>2</sup> dicitur essentia, ita ab eo, quod est subsistere, dicitur substantia. Sed deo maxime convenit subsistere, cum hoc sit perfectionis absolute loquendo. Ergo deus maxime est substantia.

21. Praeterea modi essendi generales constituunt decem praedicamenta. Sed subsistere est modus essendi generalis communis omnibus substantiis. Ergo constituit praedicamentum substantiae. Ergo cum conveniat deo subsistere, deo convenit substantia, quae est praedicamentum.

22. Praeterea nomen praedicamenti relationis dicitur de deo, sed substantia est prior et perfectior relatione. Ergo nomen praedicamenti substantiae dicitur de deo.

23. Praeterea communiter dicitur a doctoribus, quod in divinis sunt duo praedicamenta, scilicet substantia et relatio. Ergo

[6] Avicenna, *Metaph.* VIII c. 4, ed. 1508 fol. 99rb.

[7] Augustinus, *De trinitate* VII c. 4, 9.

<sup>1</sup> quia – per] cum per *A B*.      <sup>2</sup> esse] *om A*.

substantia, prout est praedicamentum, convenit deo sicut et relatio.

24. Praeterea agere convenit deo secundum Augustinum [8] V libro *De trinitate* et tamen agere est praedicamentum accidentis. Ergo multo magis substantia, quae est praedicamentum, convenit deo.

25. Praeterea ens in commune sufficienter dividitur per ens in se et ens in alio. Sed deus est ens in se et in hoc modo essendi convenit cum substantiis separatis. Ergo cum modus essendi constituat praedicamentum, deus est in praedicamento cum aliis substantiis.

26. Praeterea<sup>1</sup> Commentator [9] X *Metaphysicae* dicit, quod in substantiis est unum primum, quod est mensura omnium substantiarum, et illud est motor aeternus. Ergo motor aeternus, qui deus est, est in genere substantiae cum aliis substantiis.

**Oppositum** dicit Anselmus [10] in *Monologio* capite<sup>1</sup> vicissimo septimo: Constat, quia illa summa substantia nullo communi substantiarum tractatu includitur, a cuius essentiali communionem omnis natura excluditur.

**Respondeo:** Dicendum est, quod deus non est in praedicamento substantiae nec univoce praedicatur hoc nomen substantia de deo et substantiis causatis.

Causa autem, quare deus non est in genere praedicamentali, est ipsa dei summa simplicitas et pura actualitas. Genus enim comparatur ad differentiam ut potentia ad actum et ideo species, quae constituitur ex genere et differentia, non potest esse purus actus, sed habet necessario permixtionem potentiae et per consequens non est omnino simplex, sed composita ex potentia et actu secundum aliquem modum vel scilicet ex materia et forma vel ex forma et esse<sup>2</sup> vel ex potentia et actu, quae includuntur in natura formae.

[8] Augustinus, *De trinitate* V c. 13; c. 16; vgl. IV cc. 18 u. 19.

[9] Averroes, *Metaphysik* X, com. 7 ed. Venet. 1552, VIII, 120v.

[10] Anselm, *Monologium*, c. 27 (ed. Schmitt, p. 45).

<sup>1</sup> Praeterea Commentator – aliis substantiis] om B.      <sup>2</sup> forma et esse] esse et essentia A.

Deus autem nullo istorum modorum est compositus. Et hoc facile est videre. Manifestum est enim, quod deus non est compositus ex materia et forma. Si enim esset sic compositus, materia eius participaret formam et esset perfectus per suam formam et bonus per eam et ita esset bonus per participationem et per consequens non esset primum bonum, quia bonum per essentiam est prius quam bonum per participationem. Eodem modo probatur necessario, quod deus non sit compositus ex forma et esse.<sup>1</sup> Illud enim, quod habet esse et non est esse, est ens per participationem, sicut illud, quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem. Si igitur deus non sit suum esse, erit ens per participationem et non per essentiam. Non erit ergo primum ens, quod falsum est. Nec etiam potest dici, quod deus sit forma vel essentia, in qua sit aliqua permixtio potentiae, quia actus simpliciter prior est potentia; ergo actus purus est prior quam actus permixtus potentiae. Deus autem est primum ens, ergo est actus purus, cui nihil admiscetur de potentia, et propter hoc non potest esse species, quae sit constituta ex genere et differentia tamquam ex potentia et actu. Sed essentia cuiuslibet alterius substantiae a deo est aliquo modo composita. Et de substantiis quidem materialibus satis manifestum est, quod earum essentiae sunt compositae, quia materia in eis subicitur formae et ambae simul constituunt essentiam vel quidditatem. Humanitas enim, quae est quidditas hominis, constituitur ex corpore et anima rationali. Sed de substantiis immaterialibus non est ita manifestum, quod essentiae earum sunt compositae. Cum enim sint formae non receptae in materia, forma autem et actus sunt idem, videtur prima facie, quod essentiae earum sint actus simplices absque permixtione potentiae. Et ideo insistere oportet ad manifestandum, quomodo essentiae in eis sint aliquo modo compositae ex potentia et actu. Et ut hoc evidens fiat, considerandum est, quod multa sunt, quae habent compositionem in sua natura, in quibus tamen ipsa componentia non habent realem distinctionem ab invicem, sicut patet de corpororibus mixtis ex quattuor elementis. Elementa enim in mixtis non realiter distinguuntur et tamen componunt corpora mixta et causa est, quia elementa non sunt om-

---

<sup>1</sup> esse et essentia] *A.*



nihil habet potentialitatis in essentia sua. Omnes autem essentiae, quae sunt mediae, inter deum et materiam primam, compositae sunt ex actu et potentia. Sicut enim in genere coloris non potest esse recessus a puro albo nisi per admixtionem nigredinis, ita in substantiis et in toto genere entis non potest esse aliquid recedens a pura actualitate, nisi ei admisceatur aliquo modo potentia et quanto aliquid magis elongatur a deo, qui est purus actus, tanto magis habet de potentia et minus de actu. Quia igitur omnes substantiae separatae recedunt a pura actualitate dei, omnes habent compositionem in suis essentiis ex potentia et actu, secundum magis et minus, secundum quod plus et minus elongantur a deo, quamvis potentia et actus in eis non sint principia realiter distincta, sed sint unum continens virtutem utriusque secundum aliquem modum. Unde licet sint formae non receptae in materia, non tamen sunt formae omnino simplices, sed sunt essentiae compositae ex potentia et actu. Possunt autem dici aliquo modo simplices respectu essentiarum materialium, quae propter longe distare a primo principio sunt generalia et corruptibilia, ut dicit Philosophus [12] II *De generatione*.

Praeterea quod necesse est, quod potentia et actus in eis sint principia diversa realiter inter se distincta, scilicet materia, qua possunt esse et non esse, et forma, per quam sunt in actu, et ideo respectu istarum substantiarum immaterialium sunt simplices, sed non sunt omnino simplices, sed respectu dei sunt compositae. Sic igitur non solum materiales essentiae sunt compositae, sed etiam immateriales. Ex hoc enim, quod recedunt a simplicitate dei, qui est purus actus, necessario compositae sunt ex potentia et actu et hoc debet dici, sive ponatur, quod in eis differat realiter esse<sup>1</sup> ab habente esse, quod reputo esse verum, sive quod non differant, realiter, ut aliqui ponunt. Et quia omnes substantiae mediae inter deum et materiam puram sunt aliquo modo compositae ex potentia et actu secundum suas quidditates, ideo est in eis compositio generis et differentiae, ex quibus constituuntur in specie sub genere substantiae. Non tamen est intelligendum,

---

[12] Aristoteles, De generatione II, 741 f.

<sup>1</sup> esse et essentia vel ab habente esse *A*.



quod genus significet tantum potentiam, quae est de quidditate earum,<sup>1</sup> et differentia significet tantum actum illius quidditatis in eis, quia nec in substantiis materialibus genus significat tantum materiam et differentia tantum formam, sed tam genus quam differentia significat totum, sed diversimodo. Genus significat quidditatem, ut est potentialis, differentia vero, ut est actualis. Nam genus significat eam communius et differentia specialius. Magis autem communia sunt in potentia respectu minus communis et priora secundum naturam originis; quae enim producantur ad actum, prius naturaliter sunt imperfecta quam perfecta et ita prius naturaliter sunt in potentia quam in actu. Universaliora autem semper sunt priora secundum naturam quam minus universalia, quia prius est, a quo non convertitur consequentia essendi, sicut animal prius est quam homo. Genus igitur significat rem, ut est in potentia ad perfectionem, et differentia significat illam perfectionem vel potius rem, ut habet illam perfectionem, et propter hoc est realis compositio generis et differentiae in specie, quia naturaliter prius res est imperfecta et in potentia, prout significatur nomine generis et deinde est perfecta, prout significatur nomine differentiae. Unde Commentator [13] dicit in I *Metaphysicae*, quod materia primo recipit formam universalem tamquam minus perfectam et mediante illa recipit alias formas secundum ordinem usque ad individuales, et ibidem dicit, quod genus est unum in multis, in forma media inter actum et potentiam, et hoc est in forma incompleta et ideo potest genus praedicari de multis speciebus.

Patet igitur, quod compositio generis et differentiae non est solum ex parte intellectus nostri, qui considerat rem sub diversis rationibus, sed est ex parte rei, quae prius naturaliter est imperfecta et indeterminata et quodammodo in potentia ad perfectionem et determinationem suae naturae. Quia enim res talis est, ideo intellectus intelligit eam indeterminate et significat eam per modum indeterminati nomine generis et per modum determinantis nomine differentiae. Et quod sit ex parte rei talis compo-

---

[13] Averroes, *Metaphysik* I com. 2, ed. Venet. 1552, VIII, 7 vb.

<sup>1</sup> earum – illius quidditatis] om A.

sitio, manifeste apparet in generatione, animalium perfectorum, quia non solum prius natura fit animal quam homo, sed etiam prius tempore et sic natura procedit ab imperfecto ad perfectum. Videmus etiam, quod alia accidentia consequuntur genus quam differentiam.<sup>1</sup> Nam corpus consequuntur dimensiones, animal vero consequitur sensus tactus. Omne enim animal habet hunc sensum. Rationale vero consequitur risibile et intellectus, quae sunt propria accidentia hominis. Hoc autem non esset, nisi ista facerent compositionem realem in substantia, non propter nostram considerationem diversam. Sequuntur alia et alia accidentia ad genus et differentiam, sed propter compositionem, quae est ex parte rei et quia genus participatur a multis speciebus, ideo accidentia, quae consequuntur genus, inveniuntur in diversis speciebus, non autem accidentia, quae consequuntur differentiam specificam. Patet igitur, quod compositio generis et differentiae requirit realem compositionem potentiae et actus, et ideo deus, qui est actus purus, non potest esse species constituta ex genere et differentia.

1. Ad primum argumentum potest dici, quod, cum Philosophus dividit ens per se extra animam in substantiam et quantitatem et cetera, accipit substantiam communius, quam prout est genus praedicamentale, scilicet prout continet esse subsistens, sive sit in praedicamento, sive non. Sic autem substantia accepta comprehendit deum, qui non est in genere<sup>2</sup> substantiae. Utrum tamen Aristoteles<sup>3</sup> ponat deum in genere substantiae, non est manifestum, sed per totam<sup>4</sup> divisionem videtur, quod sic, et sic potest dici ad secundum et tertium et quartum et quintum.

6. Ad sextum dicendum, quod nomina, quae significant accidentia in creaturis, mutantur in substantiam, sic quod significant divinam essentiam, quae neque est accidens neque in praedicamento substantiae, sed essentia per se subsistens, et sic intelligit Boëthius.

<sup>1</sup> diff.] substantiam *A*  
*B*.

<sup>2</sup> in genere subst.] in  
praedicamento *A B*.

<sup>3</sup> Aristoteles] Philo-  
sophus *A B*.

<sup>4</sup> totam] istam *A B*.

7. Ad septimum dicendum, quod hoc nomen ens attribuitur deo, prout accipitur a creatura secundum illam significationem, qua dicitur de substantiis. Sic enim significat idem quod ens per se. Dicitur tamen analogice de deo et aliis substantiis et ideo non pertinet ad praedicamentum substantiae cum aliis.

8. Ad octavum dicendum, quod hoc nomen substantia, prout est nomen generis, importat imperfectionem. Dicit enim Augustinus [14] VII libro *De trinitate*: „Res mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae. Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, non est in eo aliquid tamquam in subiecto, quod nefas est dicere. Unde manifestum est, deum abusive substantiam vocari“. Res enim, de qua dicitur hoc nomen substantia, non est simplex essentia, sed est composita ex potentia et actu, ut dictum est.

9. Ad nonum dicendum, quod substantiae immateriales non solum sunt compositae ex substantia et esse<sup>1</sup> et accidentibus, sed earum substantia est composita ex potentia et actu.

10. Ad decimum, quod compositio generis et differentiae rerum immaterialium non solum est ex parte intellectus nostri, sed ex parte rei, quia ipsa essentia est composita ex potentia et actu et genus significat essentiam talem, in quantum est in potentia ad complementum. Differentia vero significat eam quantum ad determinatam eius perfectionem.

11. Ad undecimum dicendum, quod idem est in re, quod significatur nomine generis et quod significatur nomine differentiae. Sed illud est compositum ex potentia et actu et genus significat illud compositum, ut est in potentia et indeterminatum. Differentia vero significat illud,<sup>2</sup> ut est determinatum<sup>2</sup> secundum proprium actum.

12. Ad duodecimum dicendum, quod illud, quod correspondet diversis conceptibus de deo, est in deo unum simplicissimum et perfectissimum et ideo nihil dicitur de deo per modum generis,

---

[14] Augustinus, *De trinitate* VII c. 5.

<sup>1</sup> esse] essentia *A*.

<sup>2</sup> illud compositum ut est in actu et determ.] *A*.

sed illud, quod correspondet conceptibus generis et differentiae in aliis, est compositum et ideo non est simile de deo et de aliis.

13. Ad decimum tertium dicendum, quod<sup>1</sup> verum concludit, quod genus non sumitur ab esse, sed sumitur ab ipsa essentia, in quantum est quodammodo in potentia et indeterminata et sic significat eam.

14. Ad decimum quartum similiter dicendum est, quod bene concludit hoc idem.

15. Ad decimum quintum dicendum, quod, quamvis res generis determinatur per differentiam non tamquam per aliam rem, tamen determinatur tamquam<sup>2</sup> res composita, quae naturaliter prius est indeterminata quam determinata, prius in actu incompleto, prout significatur nomine generis, quam in actu completo suae speciei, ad quam determinatur nomine differentiae, et sic utrumque nomen tam generis quam differentiae significat rem compositam ex potentia et actu. Propter quod ratio determinabilis talis et ratio determinantis, quae significatur nomine generis et differentiae, non possunt convenire primo actui, qui est deus.

16. Ad decimum sextum dicendum, quod nomina, quae significant superius et inferius in creaturis, prout attribuuntur deo, non significant superius et inferius. Licet<sup>3</sup> enim hoc nomen substantia, prout dicitur de creaturis, sit supremum genus, tamen prout dicitur de deo, non est superius quam deus nec prius, sed est ipsa divinitas et similiter hoc nomen sapiens, prout dicitur de deo, non est communius quam hoc nomen deus, quia secundum illam significationem, qua dicitur de deo, non dicitur de aliquo alio et ita non se extendit ad plura. Nihil enim aliud a deo est sapiens, quod est sapientia ipsa, sed omne illud sapiens participatione sapientiae est sapiens. Deus autem est sua sapientia et non est sapiens participatione sapientiae et ideo sicut sequitur: est deus, ergo est sapiens, ita sequitur e converso, si sapiens uniformiter accipiatur in eadem significatione. Sequitur enim: est

<sup>1</sup> quod verum – similiter dicendum est] similiter *B*.

<sup>2</sup> tanquam – indeterminate] *om A*.

<sup>3</sup> licet enim h. n. subst.] similiter licet substantia *A*.

sapiens essentialiter, non participatione sapientiae, ergo est deus. Et similiter intelligendum est de aliis nominibus, quae dicuntur de deo et creatura, quia omnis praedicatio in divinis est per identitatem et non superioris de inferiori, quia in divinis non est universale et singulare neque genus et species, ut dicit Augustinus[15] VII *De trinitate*.

17. Ad decimum septimum dicendum, quod non est intelligendum, quod in divinis relatio determinat essentiam tali modo,<sup>1</sup> quod essentia sit prius naturaliter indeterminata respectu personarum et quod relatio determinat eam ad certam personam. Nam essentia est penitus idem secundum rem quod tres personae nec est aliqua realis identitas magis in essentia quam in persona, sed solum secundum nostrum modum intelligendi, quia non possumus uno conceptu intelligere rationem essentiae et rationem personae, et ideo intelligimus essentiam communiter et indeterminate respectu huius personae vel illius. Ista enim indeterminatio solum est in intellectu nostro et non ex parte dei, sed indeterminatio generis respectu speciei in creaturis est ex parte rei, ut dictum est.

18. Ad decimum octavum dicendum, quod 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, quae est res composita, et etiam tam genus quam differentia est compositum,<sup>2</sup> ut dictum est.

19. Ad decimum nonum dicendum, quod deus est per se ens et substantia causata est per se ens, sed non univoce dicitur: deus est per se ens cum substantiis causatis, sed analogice. Deus enim est per se ens non solum formaliter, prout non est ens in alio, sed etiam causaliter,<sup>3</sup> quia non est ens per aliquam causam, sicut aliae substantiae sunt entes per deum causaliter vel potest dici aliter per interemptionem assumpti, quia per se ens non est

[15] Augustinus, De trinitate VII c. 4.

<sup>1</sup> tali modo – determinat eam] *om A.*

<sup>2</sup> compositum] rei compositio *A.*

<sup>3</sup> causaliter] realiter *A*

ratio significata per hoc nomen substantia, sed est ratio huius nominis ens, prout dicitur de substantia. Ratio autem huius nominis substantia, prout est genus, est, quod sit substans alteri vel quod non sit in subiecto, sed aliorum subiectum et talis ratio non convenit deo et ideo deus non dicitur substantia nisi abusive, ut dicit Augustinus [16].

20. Ad vicesimum dicendum, quod subsistere, prout ab eo dicitur substantia, non convenit deo, quia sic subsistere nihil aliud est quam subesse alteri, ut subiectum accidenti, ut dicit Augustinus [17] ibidem, vel sicut inferius superiori, sicut habetur libro *Praedicamentorum* [18], quod prima substantia maxime est substantia, quod pluribus substat, et species est magis substantia quam genus, quia etiam pluribus substat. Si autem subsistere non sit aliud quam per se existere, sic maxime convenit deo.

21. Ad<sup>1</sup> vicesimum primum patet per idem, quia subsistere primo modo dictum est modus essendi generalis constitutivus praedicamentum substantiae, sed sic non convenit deo.

22. Ad vicesimum secundum dicendum, quod tam res praedicamenti substantiae quam<sup>2</sup> res praedicamenti relationis est res limitata et imperfecta, et ideo deus neque est res praedicamenti substantiae neque praedicamenti relationis. Quamvis autem res praedicamenti substantiae sit perfectior quam res praedicamenti relationis, tamen nomen substantiae imponitur ad significandam rationem imperfectam, quae est substare alteri, nomen vero relationis non imponitur ad significandum principaliter rationem imperfectam, quia dici ad aliud ut patrem dici ad filium nullius est imperfectionis et ideo nomine relationis utimur in divinis, non autem nomine substantiae, prout est genus.

[16] Augustinus, De trinitate VII c. 5.

[17] Ibidem.

[18] Aristoteles, Categ. c. 1, 1 b.

<sup>1</sup> ad vicesimum primum – eo] *om A*  
(sed numerat vicesimum secundum  
tanquam primum)  
*om B.*

<sup>2</sup> quam – substantiae  
*om A.*

23. Ad vicesimum tertium dicendum, quod in divinis dicuntur esse duo praedicamenta, non quantum ad rem praedicamentalem, quia non est ibi res praedicamenti relationis sicut nec res praedicamenti substantiae. Sed sunt ibi ista duo praedicamenta quantum ad modum praedicandi, quia modus substantiae est praedicari ad se et modus relationis est dici ad aliud et isti duo modi inveniuntur in divinis. Nomina enim essentialia dicuntur ad se, relativa vero ad aliud, ut pater ad filium. Utimur autem magis nomine relationis in divinis quam nomine substantiae propter causam iam dictam.

24. Ad vicesimum quartum dicendum, quod deo proprie attribuímus agere, quia agere<sup>1</sup> non importat principaliter imperfectionem in sua significatione. Principaliter enim significat relationem causae. Ipse autem maxime est causa. Quod autem agere significat motum, hoc est secundario et non ex principali significatione vocis et ideo, quia principaliter non importat nisi relationem, ideo non importat agere aliud praedicamentum in divinis quod relatio, praecipue cum relatio, quam importat, non sit relatio realis, sed rationis tantum, cuius relatio non est in praedicamento etiam in creaturis.

25. Ad vicesimum quintum dicendum, quod concedo, quod divisio entis in communi in ens in se et ens in alio sit sufficiens, dividere oportet ens in<sup>2</sup> se in duo, scilicet in ens in se, quod est suum esse, et in ens in se, quod differt a suo esse. Primo modo deus est ens in se<sup>3</sup> et propter summam simplicitatem non potest esse limitatum ad genus praedicamentale. Secundo modo ens in se est quaecumque substantia de praedicamento substantiae, non autem deus, quia non convenit deo modus essendi in se univoce cum aliis substantiis, sed analogice. Non enim convenit deo, quod sit in se, prout ille modus essendi pertinet<sup>4</sup> ad praedicamentum substantiae.

26. Ad vicesimum sextum dicendum, quod, quando Philosophus dicit, quod in substantiis est unum primum, quod

<sup>1</sup> quia agere] *om M.*

<sup>3</sup> in se et per se *A.*

<sup>2</sup> in se] per se *A.*

<sup>4</sup> pertinet – subst.]  
continet aliquod  
praed. subst. *A.*

est mensura aliorum, scilicet motor aeternus, qui deus est, ipse generalissime loquitur de substantiis, prout substantia idem est quod essentia substans. Sic enim dicitur de omnibus subsistentibus tam de deo quam de aliis comprehendendo non solum substantias, quae sunt in praedicamento, sed etiam substantias, quae non sunt in praedicamento, quia Aristoteles in libro *Praedicamentorum*<sup>1</sup> videtur nullam substantiam separatam ponere in praedicamento, quamvis expresse non dicat hoc nec oppositum, sed quia ponit omnes substantias separatas esse aeternas et actus simplices sine permixtione potentiae, videtur sequi, quod ponat eas non esse in genere. Sed manifestum est secundum fidem,<sup>2</sup> quod non sunt aeternae, quo posito ostendi potest, quod sunt aliquo modo compositae et per consequens, quod sunt in genere omnes excepto solo deo simplicissimo, cui sit honor et gloria. Amen.

---

<sup>1</sup> Praedicamentorum] *om*      <sup>2</sup> fidem] idem *A B*.  
*A (est lacuna) B.*



## Streitschrift gegen Robert Cowton

Aus ihr wird hier die quaestio ediert: **Utrum de deo et de creaturis sit aliquid positivum univocum.** Sie wird hier mitgeteilt nach Cod. Vat. Ross. 431, fol. 4r–9v (= R) und nach Cod. 12 der Biblioteca Communale in Todi, fol. 82 rb–85 vb (= T). Der vatikanische Codex ist im großen und ganzen besser als jener von Todi, wenn er auch nicht ohne Fehler ist. Er wird daher der Ausgabe zugrunde gelegt.

1. Arguitur quod sic, quia, si non, sequitur, quod deus nullius sit causa. Consequens falsum ergo antecedens. Consequentia probatur, quia, si nihil esset<sup>1</sup> commune univocum sibi et aliis, nihil aliud a se cognosceret. Cum igitur sit agens per intellectum, si nihil cognosceret, nihil causaret. Probatio assumpti: Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Ergo deus cognoscendo essentiam suam non cognosceret aliud, nisi sua essentia esset similitudo illius. Sed hoc sufficit ad univocationem, quod deus assimilatur aliis secundum aliquam formam seu perfectionem. Ergo aliquod est univocum deo et aliis omnibus.

2. Item ens per se praedicatur de deo et de aliis, quia ens est de per se intellectu cuiuslibet secundum Philosophum [1] IV. *Metaphysicae*. Sed ens dicit univocum conceptum omnium entium. Ergo ens dicitur de deo et aliis univoce. Probatio minoris est: ens et non ens contradicunt. Sed contradictio non est in aequivocis, sed solum in univocis secundum Philosophum [2] libro *Elenchorum*. Ergo ens est univocum. Quod ens et non ens contradicunt, ostendo, quia Philosophus [3] I *Physicorum* contra Parmenidem ducit ad hoc inconveniens ex hoc, quod ponit tantum unum esse, quod ens sit non ens; sed hoc non esset inconveniens, si ens diceretur aequivoce vel analogice, quia tunc ens pro uno significato posset esse non ens pro alio et iterum. Haec

[1] Aristoteles, *Metaphysik* IV, c. 2. 1003 b.

[2] Aristoteles, *De sophisticis elenchis* c. 5.

[3] Aristoteles, *Physik* I c. 3, 186 a 35.

<sup>1</sup> est] esset T.

est contradictio: aliquid est, nihil est, sed aliquid est eiusdem ambitus cum ente. Ergo haec est vera contradictio: ens [est] non ens.

3. Item sequitur: hoc est substantia, ergo est ens, quia antecedens non potest esse verum sine consequente. Sed in aequivocis non potest esse consequentia, quia non habent opposita, ut sit<sup>1</sup> ad oppositum consequentis et<sup>2</sup> sequatur oppositum antecedentis, quod requiritur ad necessitatem consequentiae.

4. Item possibile et ens sunt eiusdem ambitus quia omne, quod est possibile, est aliquo modo ens. Sed possibile dicitur univoce de his, de quibus dicitur, ergo et ens. Assumptum<sup>3</sup> patet, quia possibile et impossibile contradicunt et possibile sequitur ad necesse. Sed in aequivocis non est contradictio nec<sup>4</sup> consequentia. Ergo possibile dicitur univoce de contentis.

5. Item VII *Physicorum* [4] dicitur, quod in aequivocis non est comparatio. Sed secundum ens est comparatio, quia substantia est magis ens quam accidens et unum accidens est magis ens quam aliud. Ergo ens non est aequivocum.

6. Item II *Metaphysicae* dicit Philosophus [5], quod per primum ens et primum verum causatur veritas<sup>5</sup> et entitas in aliis univoce, et ex hoc ostendit, quod prima entia et prima vera sunt maxime entia et<sup>6</sup> maxime vera, quia si entitas et veritas<sup>7</sup> non dicerentur univoce de primis principiis entium et verorum, sicut calidum non dicitur univoce de sole et aliis calidis, non posset dici prima principia entium et verorum esse maxime entia et maxime vera, sicut non potest dici, quod sol est maxime calidus respectu aliorum calidorum. Ergo ens et verum dicuntur univoce de omnibus entibus et veris et de primo ente et de primo vero.

7. Praeterea quod ens habeat unum conceptum communem omnibus, ostenditur: quandocumque alia passio convenit

[4] Aristoteles, Physik VII c. 4, 248 b.

[5] Aristoteles, Metaphysik II c. 1, 993 b.

<sup>1</sup> sit] om T.

dens T.

<sup>6</sup> maxime entia et] om

<sup>2</sup> et] om T.

<sup>4</sup> nec] non R.

T.

<sup>3</sup> assumptum] antece-

<sup>5</sup> veritas] unitas T.

<sup>7</sup> veritas] unitas T.

pluribus, convenit eis per naturam unius, cui illud convenit primo, sed praedicari in quid convenit substantiae et qualitati, ergo per naturam alicuius unius, cui illa passio convenit primo. Sed nulli alii quam enti convenit primo praedicari in quid. Ergo ens secundum se est aliquid unum et univocum ad omnia, quae praedicantur in quid.

8. Si dicatur quod praedicari in quid non est passio realis, sed ens rationis et tale non requirit unum primum univocum, contra: Sicut passio realis requirit unum subiectum primum reale, ita passio una rationis requirit subiectum unum secundum rationem, sed praedicari in quid est una passio rationis, ergo subiectum eius primum, scilicet ens est secundum rationem unum.<sup>1</sup> Igitur habet conceptum univocum.<sup>2</sup>

9. Praeterea una scientia requirit formaliter unum subiectum primum univocum, de quo est, quia in aequivocis non valet demonstratio, ut dicitur I *Posteriorum* [6]. De subiecto autem sunt demonstrationes, ut ibidem habetur. Sed ens in quantum ens est primum subiectum metaphysicae, quae est scientia formaliter una. Ergo ens secundum se est formaliter univocum.<sup>3</sup>

10. Praeterea quae sunt prima ad intelligendum tamquam maxime nota nobis, sunt communissima, quia magis universalia sunt nobis magis nota, ut dicitur I *Physicorum* [7] et Avicenna [8] I *Metaphysicae* suae capite 6.<sup>4</sup> Sed non est procedere in infinitum in intelligibilibus abstrahendo magis commune a minus communibus et intelligendo hoc ante illud; sic enim<sup>5</sup> numquam aliquid intelligeremus, sed<sup>6</sup> intellectio<sup>7</sup> dependeret<sup>8</sup> ex infinitis. Ergo est stare in aliquo uno communissimo, quod est primum intelligibile et<sup>9</sup> unum. Sed nihil tale est nisi ens, quia ipsum est com-

[6] Aristoteles, *Analytica posteriora* I c. 12.

[7] Aristoteles, *Physik* I c. 1, 184 a.

[8] Avicenna, *Metaphysik* I c. 6, ed. 1508 fol. 72 rb.

<sup>1</sup> unum] *om R.*

<sup>5</sup> enim] *om R.*

<sup>8</sup> dependeret] *dependet T.*

<sup>2</sup> univocum] unum *R.*

<sup>6</sup> sed] *si R.*

<sup>9</sup> et] *om R.*

<sup>3</sup> univocum] unum *R.*

<sup>7</sup> intellectio] *intellectus*

<sup>4</sup> capite 6] *om T.*

*T.*

munissimum. Ergo ens habet unum conceptum, secundum quem intelligitur ante omnia alia.

11. Praeterea unius potentiae est unum obiectum primum et proprium, quia potentia movetur ab obiecto secundum formam obiecti et nisi habeat unam formam, non movebit ad aliquid unum intelligendum, et qui non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicitur<sup>1</sup> IV *Metaphysicae* [9]. Sed primum formale obiectum intellectus nostri est ens ut est<sup>2</sup> commune omnibus. Ergo ens est formaliter unum et ita habet unum conceptum communem. Maior patet per hoc, quod potentiae distinguuntur secundum<sup>3</sup> obiecta et ita distinctae potentiae habent distincta obiecta et una potentia unum obiectum. Minor similiter patet, quia illud est primum obiectum potentiae cognitivae, sub cuius ratione cognoscuntur omnia ab illa potentia, ut patet de obiecto visus et tale est ens commune respectu intellectus et neque substantia neque accidens, quia neutrum continet omnia intelligibilia. Sed ens reperitur in omnibus intelligibilibus.

12. Praeterea omnis intellectus certus de uno conceptu et dubius de duobus habet aliquem conceptum unum, de quo est certus alium a conceptibus dubiis. Haec est manifesta, quia causa praedicati includitur in subiecto; alias<sup>4</sup> de eodem esset certus et dubius. Sed intellectus noster habet conceptum certum de ente et dubitat, utrum concipiat creatum quid vel increatum. Ergo ens habet unum conceptum communem univocum, secundum quem est certus, qui neque est creati nec increati, de quibus est dubius. Minor probatur, quia de facto fuit<sup>5</sup> controversia inter antiquos philosophos de primo principio entium. Quidam enim posuerunt ipsum esse amicitiam, quidam litem, quidam ignem et sic de aliis. Sed tamen nullus dubitavit, imo certus fuit, quod illud, quod posuit<sup>6</sup> primum principium, fuit ens et ita quilibet habuit certum conceptum de ente et tamen dubitavit, quid fuit illud primum principium, quia non potuerunt habere

[9] Aristoteles, *Metaphysik* IV c. 5, 1010 b.

<sup>1</sup> dicitur] *om R.*

<sup>3</sup> secundum] *per T.*

<sup>5</sup> fuit] *sit T.*

<sup>2</sup> ut est commune] *ut commune R.*

<sup>4</sup> alias] *aliter T.*

<sup>6</sup> quod posuit] *idem T.*

certitudinem de impossibili nec impossibile, quod quilibet posuit, potuit esse scitum certitudinaliter. Ergo ens habet conceptum communem ad omnia.

13. Praeterea impossibile est concipere, quod aliqua duo habeant analogiam et ordinem ad invicem, nisi prius natura praecognoscantur illa duo distincta. Si igitur ens conceptum de deo et creatura habet duos conceptus de ente<sup>1</sup> habentes ordinem et analogiam, oportet, quod prius cognoscam deum in se et creaturam in se et per consequens oportet, quod prius cognoscam, quod iste conceptus non est ille, quam quod iste attribuitur<sup>2</sup> alteri<sup>3</sup> eo, quod prius est aliquid in se quam in cognitione<sup>4</sup> et si sic, ergo ens non est primum, quod intelligitur, quod falsum est.<sup>5</sup> Maior probatur, quia, sicut habentium ordinem essentialem et realem in re, unum realiter praesupponit<sup>6</sup> aliud,<sup>7</sup> ita etiam habentium ordinem in cognitione unum in illo ordine praesupponit aliud.

14. Praeterea si non esset aliquis conceptus communis univocus deo et creaturis, nihil omnino cognosceremus de deo in via. Consequens falsum, quia non diligeremus eum, quia non diligitur<sup>8</sup> nisi cognitum secundum Augustinum [10] X *De trinitate* capite primo.<sup>9</sup> Probatio consequentiae: Intellectus noster nullius alterius a se similitudinem potest habere in se ipso, nisi moveatur ab obiecto alio a se praesentato sibi, cum sit de se sicut tabula nuda. Sed nullum obiectum movens intellectum nostrum virtute intellectus agentis ducit intellectum in cognitionem dei, nisi conceptus causatus sit univocus deo et illi obiecto. Ergo necesse est ponere<sup>10</sup> conceptum univocum deo et creaturae. Probatio minoris: Quodlibet obiectum movens intellectum nostrum habet conceptum<sup>11</sup> sibi adaequatum secundum ultimum potentiae suae. Ergo non potest alium conceptum facere,

[10] Augustinus, *De trinitate* X c. 1.

<sup>1</sup> de ente] *om T.*

<sup>2</sup> attribuatur *T.*

<sup>3</sup> alteri eorum *T.*

<sup>4</sup> cognitione] comparatione ad aliud *T.*

<sup>5</sup> est] *om T.*

<sup>6</sup> praesupponit] prius supponit *T.*

<sup>7</sup> aliud] aliquid *T.*

<sup>8</sup> diligitur] diligeretur *R.*

<sup>9</sup> capite primo] *om T.*

<sup>10</sup> ponere] obiectum *add T.*

<sup>11</sup> conceptum communem *T.*

scilicet<sup>1</sup> ipsius dei nisi per discursum ab ipso ad conceptum dei. Sed omnis discursus praesupponit cognitionem simplicem illius,<sup>2</sup> ad quod discurrit; aliter discurreret ad omnino ignotum<sup>3</sup>. Sed conceptus dei simplex nullus fuit ante discursum, cum conceptus obiecti sit primus. Ergo nihil cognosceremus de deo, nisi haberet communem conceptum cum creatura. Aliter etiam minor ostenditur sic: Nullum obiectum facit conceptum alterius obiecti in intellectu, nisi includat illud obiectum formaliter sicut inferius suum superius vel virtualiter sicut subiectum<sup>4</sup> suam passionem aut<sup>5</sup> accidentia suum subiectum, sicut effectus adaequatus suam causam,<sup>6</sup> nisi conceptus utriusque sit univocus. Sed bonitas dei, sapientia, virtus et huiusmodi ut propria sunt deo non includuntur essentialiter in creatura ut in lapide nec virtualiter, cum eius bonitas sit simplex<sup>7</sup> imperfecta infinita, illimitata, bonitas creaturae limitata et imperfecta. Ergo nullum obiectum facit aliquem in nobis conceptum de deo et per consequens nullam notitiam, quia non facit conceptum perfectiorem conceptu propriae quidditatis, sicut nulla causa facit aliquid perfectius se.

15. Praeterea conceptus proprius creaturae et conceptus proprius dei non minus differunt quam proprii conceptus duorum individuorum eiusdem speciei. Sed ex conceptu unius individui non potest deveniri in proprium conceptum alterius individui. Ergo<sup>8</sup> nec ex conceptu creaturae in conceptum proprium dei, sed tantum in communem sibi et creaturae.

16. Praeterea visio dei, quae beatificat, cum sit creatura et actus finitus in perfectione, distat secundum aliquem certum gradum finitum a conceptu illo proprio de deo, quem tu pones gigni in intellectu nostro per discursum a conceptu creaturae. Sed albedo secundum te potest facere in nobis conceptum proprium de deo sicut alia creatura cognoscibilis a nobis naturaliter, qui tantum distat ab albedine in perfectione, quantum distat visio dei a conceptu proprio de deo, qui habetur ex albedine. Ergo illa

<sup>1</sup> scilicet] vel *T.*

<sup>2</sup> ilius] eius *T.*

<sup>3</sup> ignotum] incognitum *T.*

<sup>4</sup> subiectum] obiectum *T.*

<sup>5</sup> aut] et *T.*

<sup>6</sup> suam causam] suae

causae *T.*

<sup>7</sup> simplex et *T.*

<sup>8</sup> ergo] *om T.*

creatura potest imprimere intellectu nostro visionem dei, quod est impossibile, quia tunc homo esset naturaliter beatus per visionem dei.

17. Praeterea in cognitionem dei devenimus ex creaturis removendo illud, quod est imperfectionis in eis et attribuendo deo id quod est perfectionis. Sed hoc non potest fieri nisi accipiendo aliquid, quod est eiusdem rationis in deo et creatura, quia si non, non<sup>1</sup> magis concludetur sapientia esse in deo quam lapis; quia tu dicis, quod sapientia in deo habet alium conceptum quam sapientia creaturae, sic dicerem, quod lapis proprie dicitur de deo. Sed habet alium conceptum quam lapis iste creatus. Ergo oportet dicere, quod illud, quod dicitur de deo, est eiusdem rationis cum eo, quod dicitur de creatura. Ergo est univocum

18. Praeterea Augustinus [11] VIII *De trinitate*: Bonum hoc, bonum illud; tolle hoc, tolle illud et vide bonum, si potes, et videbis bonum omnis boni. Sed si conceptus boni quod sic abstrahitur et in quo deus videtur, sit alius conceptus a conceptu boni creati, non magis tollendo<sup>2</sup> hoc et illud videmus bonum omnis boni, quam tollendo terram et lapidem videbis deum.

19. Praeterea de ente potest formari unus conceptus simplex; ergo est terminus univocus. Probatio antecedentis: Sicut se habet prima dignitas in complexis, sic ens in complexis, quia omnia incomplexa resolvuntur in ens, sicut omnia complexa in primam dignitatem. Sed de prima dignitate formatur unus conceptus complexus, ergo et de ente unus conceptus<sup>3</sup> incomplexus.

20. Praeterea quod ens non sit analogum, sed pure aequivocum, ostenditur: Licet accidentia habeant in essendo attributionem ad substantiam sicut ad primum suum subiectum et similiter omnis creaturae ad deum sicut ad primam suam causam, tamen ens in suo significato istam attributionem non exprimit; licet igitur in essendo sic dependeant, tamen ut significantur nomine entis, nullam habent analogiam. Ergo ens significat plura non analogice.

---

[11] Augustinus, *De trinitate* VIII c.

<sup>1</sup> non] *om T.*

<sup>2</sup> tollendo] *om T.*

<sup>3</sup> conceptus etiam *T.*

21. Praeterea omne, quod primo intelligitur,<sup>1</sup> aut intelligitur per rationem unam aut per plures nec est dare medium. Si per unam rationem, est univocum; si sub pluribus,<sup>2</sup> est aequivocum, ut patet per definitionem aequivocorum et univocorum in Praedicamentis. Sed non potest nomen pluribus modis significare quam intellectus intelligere. Ergo omne nomen significat vel univoce vel aequivoce ita, quod non est medium, et ita nullum nomen significat analogice, licet in rebus sit analogia.

22. Praeterea omne attributum alteri, inquantum ad attributionem habet, non est ipsum, ad quod attribuitur. Sic enim unum non magis attribueretur alteri quam e converso. Si igitur ens significat substantiam et accidens sub ratione, qua attribuitur substantiae, cum significationes illae sint diversae et alterius rationis, sequitur ex dicto tuo, quod ens significat ea aequivoce, et sic ponens analogiam ponis aequivocationem.

23. Praeterea ens non significat primo relationem aliquam, cum non sit terminus relativus, significat autem vel unum tantum vel plura. Si ergo primo significat unum tantum, sequitur, quod sit univocum; si aequo primo plura, ergo est aequivocum, quia relationem unius ad alterum non significat, ut sit analogum.

24. Praeterea propter imperfectionem in condicione materiali non est res in alia specie, si habeat totam perfectionem formalem, ut si puer nascatur cum sex digitis, non tamen negandum est ipsum esse hominem simpliciter, quia illa imperfectio est tantum materialis. Similiter femina licet non habeat sexum masculinum, tamen simpliciter est homo, quia non differt femina a masculino differentia formali, sed tantum differentia materiali, ut habetur X *Metaphysicae*. [12] Sed aequivoca habent quasdam conditiones formales, ut quod nomen sit unum et ratio secundum illud nomen sit diversa. Habent etiam quasdam<sup>3</sup> conditiones materiales, scilicet quod res significatae non habeant comparisonem ad invicem in essendo. Habere autem attributionem ad invicem ponit quandam imperfectionem materialem in aequivocis. Licet

[12] Aristoteles, *Metaphysik* X c. 9, 1058 a–b.

<sup>1</sup> intelligitur] videtur  
T.

<sup>2</sup> sub pluribus] per  
plures T.

<sup>3</sup> quasdam] om T.



igitur significata entis habeant attributionem ad invicem, quia tamen perfecta est ratio formalis aequivocationis, erit simpliciter aequivocum et non erit medium inter aequivocum et univocum.

25. Praeterea Philosophus [13] in *Praedicamentis* definiens aequivoca comprehendit illa, quae significant plura, quorum unum attribuitur alteri, sicut patet per exemplum, quod ponit de homine vero et de homine picto. Animal enim significat illa duo aequivoce. Sed homo pictus attribuitur homini vero tamquam imago eius. Ergo illa, quae vocantur analogae, simpliciter sunt aequivoca.

26. Praeterea Porphyrius [14] dicit, quod, si quis omnia vocet entia, aequivoce nuncupabit ens, ergo dicitur pure univoce de omnibus et non est analogia nisi in rebus.

**Oppositum** arguitur, quod scilicet ens sit analogum, ita quod neque univocum neque simpliciter aequivocum.

Philosophus [15] IV *Metaphysicae* dicit, quod ens dicitur neque univoce neque aequivoce, sed ad unum, ubi Commentator [16] dicit, quod hoc nomen ens non est aequivocum. Si enim esset aequivocum, non consideraret de eo una ars. Ens igitur multis modis et non aequivoce sicut canis de latrabili et marino neque univoce ut animal de homine et de asino. Sed est de nominibus, quae dicuntur de<sup>1</sup> rebus per attributionem ad unum et sunt media inter aequivoca et univoca et hoc est absque dubio tenendum. Alibi vero hoc est declaratum.

**Sed hic sufficit ad argumenta respondere**, quae sunt facta tam de ente quam de aliis nominibus dictis de deo et creaturis. Omnia enim dicuntur analogice et nec univoce neque<sup>2</sup> pure aequivoce.

1. Ad primum igitur<sup>3</sup> dicendum, quod non sequitur: Si non sit aliquid univocum deo et creaturis, quod deus non cognoscat creaturas nec causet eas, et<sup>4</sup> cum dicitur, quod cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum, concedendum est et

[13] Aristoteles, Categ. c. 1.

[14] Porphyrius, Liber praedicabilium c. 3 fol. 1 ra.

[15] Aristoteles, Metaphysik IV c. 2, 1003 a-b.

[16] Averroes, Metaphysik IV com. 3, ed. Venet. 1552 fol. 32 a.

<sup>1</sup> de] om T.

<sup>2</sup> neque] nec T.

<sup>3</sup> igitur] ergo T.

<sup>4</sup> et] ut T.

quod in deo est similitudo omnium<sup>1</sup> creaturarum, per quam cognoscit eas, quia sua essentia est propria similitudo cuiuslibet rei, et tamen non est forma eiusdem rationis cum alia creatura, cum non sit in aliquo genere praedicamentali cum alia creatura, et ideo non est univocatio inter ipsum et creaturam, sed solum analogia. Unde deus agens per cognitionem suae essentiae est agens non univocum, quia non producit effectum<sup>2</sup> ad suam speciem nec ad suum genus, et tamen perfectissime repraesentat essentia divina omnes creaturas.

2. Ad secundum dicendum, quod ens non significat unum conceptum communem univocum omnibus entibus nec est contradictio inter ens et non ens, nisi praesupposita distinctione entis accipiatur ens in una significatione et in<sup>3</sup> eadem significatione negetur, cum dicitur non ens, et cum dicitur, quod Philosophus arguit contra Parmenidem ducendo ad hoc tamquam ad inconveniens, quod ens est non ens,<sup>4</sup> dico, quod Philosophus arguit ex datis a Parmenide dicente: quidquid est praeter ens, est non ens et accipiendo ens, prout significat substantiam. Ex istis enim sequitur, quod, cum album dicatur de substantia et tamen non est substantia, album est non ens et ita ens est non ens, ita quod ens subiecti est non ens in eadem significatione et hoc est manifestum inconveniens. Et similiter dicendum est,<sup>5</sup> quod cum dicitur aliquid est, nihil est, non est contradictio nisi accipiendo terminos in eadem significatione. Aliquid enim idem est quod aliqua<sup>6</sup> res et nihil idem quod nulla res. Res<sup>7</sup> autem non dicitur univoce de rebus diversorum generum, sicut nec ens nec etiam aliquid, prout est categoremata; si tamen sumatur sincategorematice et ponatur cum termino univoco, non impedit contradictionem, sicut nec ista signa: omnis et nullus.

3. Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: Haec est substantia, ergo est ens, consequens debet distingui. Si enim ens accipiatur, prout dicatur de substantia, sic tenet consequentia. Si

<sup>1</sup> omnium] *om T.*

<sup>2</sup> effectum] speciem  
*T.*

<sup>3</sup> in] *om T.*

<sup>4</sup> et cum dicitur . . .  
ens est non ens] *om T*

<sup>5</sup> similiter dicendum  
est] sciendum est *T.*

<sup>6</sup> aliqua] *om T.*

<sup>7</sup> res] tantum semel  
ponit *T.*

vero in alio sensu sumatur, non tenemus. Secundum autem diversas significationes habet diversa opposita,<sup>1</sup> quae significantur per non ens, et prout tenet consequentia ex opposito<sup>2</sup> consequentis, sequitur oppositum antecedentis.

4. Ad quartum dicendum similiter, quod possibile et impossibile contradicunt, secundum quod possibile sumitur<sup>3</sup> in una significatione et in eadem negatur vel privatur, cum dicitur impossibile.

5. Ad quintum dicendum, quod secundum formam aequivocae significatam, quae secundum<sup>4</sup> utramque significationem est specifica, non est comparatio, quia secundum formam specificam non fit comparatio aliquorum secundum magis et minus. Similiter sub aliquo nomine, nisi sit forma eiusdem speciei in utroque comparatorum, et sic intelligit Philosophus [17] I *Topicorum* et VII *Physicorum*, quod omne comparabile est univocum, sicut patet in exemplis suis de albo in voce et albo in colore et de acuto in humore et in magnitudine et illo modo intelligitur, quod magis et minus non diversificant speciem. Tamen secundum diversas formas transcendentis analogice significatas eodem nomine potest esse comparatio secundum magis et minus, quando forma significata analogice est in uno comparatorum eminentiori modo quam in alio, et sic substantia dicitur magis ens quam accidens.

6. Ad sextum dicendum, quod Philosophus loquitur ibi de principiis entium et verorum, quae sunt in eodem genere cum aliis principiis, puta prout tam principia quam principiata sunt in genere substantiae. Sic enim omnia tam principia quam principiata dicuntur univoce entia et vera, non tamen ex hoc sequitur, quod res diversorum generum dicuntur univoce entia et vera.

7. Ad septimum dicendum, quod praedicari inquit est res rationis et non est passio alicuius primi subiecti, sed attribuitur aequaliter cuilibet cui convenit sive sit species sive genus sive tran-

[17] Aristoteles, Top. I c. 15; Physik VII c. 4, 248 b.

<sup>1</sup> opposita] obiecta *T.*

<sup>4</sup> quae secundum for-

que significationem

<sup>2</sup> opposito] obiecto *T.*

mam specificis utram-

est a specifica *T.*

<sup>3</sup> sumitur] om *T.*

scendens, cuius est ens, et cum attribuitur enti, non attribuitur ei secundum aliquem communem conceptum ad diversa genera, sed secundum conceptum determinatum alicuius generis, nec tamen prius secundum unum conceptum quam secundum alium. Quamvis enim res primae intentionis non possit esse communis diversis praedicamentis, tamen res rationis, quae est secundae intentionis, potest eis esse communis, quia non est extra animam ut in subiecto, sed tantum in anima.

8. Ad octavum dicendum, quod praedicari in quid sicut non est passio realis extra animam, ita non requirit primum subiectum extra animam. Unde ens prout dicitur de praedicamentis, quae sunt extra animam, non est eius primum subiectum. Quamvis attribuatursi enti univoce cum aliis, quibus convenit praedicari in quid, et secundum istum conceptum, scilicet praedicari in quid potest ens primo concipi tamquam conceptu communi, qui attribuitur diversis generibus. Tamen ille conceptus non significatur nomine entis, sed nomine secundae intentionis ut nomine generis vel speciei.

9. Ad nonum dicendum, quod ens est subiectum Metaphysicae et est unum unitate, quae sufficit ad unitatem subiecti scientiae, scilicet unitate analogiae, quia analogice<sup>1</sup> dicitur de eis, quae tractantur in Metaphysica.

10. Ad decimum dicendum, quod<sup>2</sup> quia universalialia magis sunt magis nobis nota, communissima<sup>3</sup> sunt maxime nobis nota, ita quod in unoquoque intellectu<sup>4</sup> prius secundum naturam intelligimus rationem entis secundum aliquem eius conceptum determinati generis quam secundum conceptum minus communem. Unde in quolibet genere ens est communissimum, in quo tantum est per abstractionem superioris de inferiori. Sed a diversis generibus generalissimis non est ulterior abstractio<sup>5</sup> et ideo non sequitur, quod ens habeat conceptum univocum communem diversis praedicamentis.

<sup>1</sup> quia analogice] *om T.*

<sup>3</sup> enim] *add T.*

<sup>5</sup> abstractio] per abstractionem *T.*

<sup>2</sup> quia] *om T.*

<sup>4</sup> intellectu] intelligendo *T.*

11. Ad undecimum dicendum, quod sicut unitas analogiae sufficit ad hoc, quod aliquid sit obiectum scientiae,<sup>1</sup> ita etiam sufficit unitas analogiae ad hoc quod sit obiectum potentiae. Sicut enim omnia, quae tractantur in scientia, referuntur ad subiectum, de quo est scientia, ita omnia, quae cognoscuntur per potentiam, referuntur ad formale obiectum, sub cuius ratione omnia cognoscuntur, sed ex hoc non sequitur, quod obiectum habeat unum conceptum univocum, sed sufficit, quod habeat plures secundum analogiam.

12. Ad decimum secundum dicendum, quod dubitans aliquis, an habeat conceptum rei creatae vel increatae seu substantiae vel accidentis, ipse non habet univocum conceptum certum entis, sed dubitat, secundum quem conceptum sit ens. Potest tamen aliquis esse certus de eo, quod intelligitur, quod hoc nomen ens de eo dicitur, quia<sup>2</sup> nomen commune est omnibus, sed non potest esse certus, quod secundum conceptum univocum transcendentem omnia praedicamenta dicatur de eo, quia talis conceptus non est nec esse potest. Unde per interemptionem dicendum est, quod dubitans, an id, quod intelligitur, sit creatum vel increatum, non est certus de conceptu entis univoco,<sup>3</sup> sed tantum de conceptu<sup>4</sup> entis, quod commune est analogum.<sup>5</sup>

Tu dices: nos experimur nos habere unum conceptum huius nominis ens, quando profertur; aliquid enim concipimus et non multa, sed unum; ergo significat unum conceptum et communem, quia iste conceptus est de intellectu cuiuslibet alterius. Et ego dico ad hoc, quod ille, qui non attendit<sup>6</sup> ad multipliciter entis, putat, quod ens secundum unam significationem sit de intellectu omnium, et ideo format sibi conceptum unum, scilicet conceptum praedicabilem per se de omnibus praedicamentis; sed iste conceptus non significatur nomine entis, quia est conceptus intentionis secundae. Tamen iste conceptus multum similis est conceptui generis, quod secundum unum eius<sup>7</sup> conceptum communem per se praedicatur se sui speciebus, et ideo propter talem

<sup>1</sup> scientiae ita etiam sufficit unitas analogiae ad hoc quod sit obiectum] *om R.*

<sup>2</sup> quia] quod *T.*

<sup>3</sup> univoco] *om T.*

<sup>4</sup> conceptu] nomine *T.*

<sup>5</sup> analogum] *om T.*

<sup>6</sup> attendit] extendit *T.*

<sup>7</sup> eius] *om T.*

similitudinem videtur homini, quod, cum intelligit ens tamquam commune praedicabile de omnibus, quod ille sit univocus<sup>1</sup> conceptus significans nomine entis, quod tamen non est verum. Impossibile enim est, quod aliquid habeat conceptum commune univocum<sup>2</sup> ad decem genera, qui sit conceptus entis, nec aliquid nomen primae impositionis potest talem conceptum significare, quia, si posset, non essent decem prima genera, sed tantum unum primum genus. Unde qui dicunt se experiri, quod intelligunt ens<sup>3</sup> sub communi univoco ad omnia, qui significetur nomine entis, decepti sunt et falsum dicunt. Quia si habent univocum<sup>4</sup> conceptum commune, ille non est conceptus rei, sed intentionis et verum est, quod secundum illum conceptum intentionis nomen intentionis<sup>5</sup> dicitur univoce de ente de omnibus generibus decem; verum enim est dicere, quod ens per se praedicatur de decem generibus, sed non secundum unum eius conceptum, sed secundum multos et verum est dicere de quolibet praedicamento, quod per se praedicatur de suis<sup>6</sup> speciebus.

13. Ad decimum tertium dicendum, quod, qui cognoscit multiplicitatem entis ad ens creatum et increatum, oportet, quod aliquo modo cognoscat prius utrumque. Tamen<sup>7</sup> cum cognoscitur unum eorum vel alterum, prius cognoscitur de eo, quod est ens, quam secundum aliquam rationem specialem. Sed distinctio creati ab increato praesupponitur in cognitione significationum entis, prout dicitur de utroque. Multiplicitatem enim entis multi ignorant, qui distinctionem inter creatum et increatum noverunt, et tales, cum intelligunt creatum, habent conceptionem entis, qui convenit creato; et<sup>8</sup> cum intelligunt increatum, habent conceptum entis, qui convenit increato et tamen distinctionem illorum conceptuum entis non proprie dicunt et<sup>9</sup> sic uno modo prius cognoscitur ens quam creatum secundum rationem specialem vel increatum secundum rationem specialem, alio modo posterius, ut dictum est, et hoc non est inconueniens.

<sup>1</sup> univocus] *om T.*

<sup>2</sup> univocum] *om T.*

<sup>3</sup> intelligunt ens] ens  
intellectus *T.*

<sup>4</sup> univocum] *om T.*

<sup>5</sup> intentionis] *om T.*

<sup>6</sup> suis] eius *T.*

<sup>7</sup> tamen] *om T.*

<sup>8</sup> et] *om T.*

<sup>9</sup> et] sed *T.*

14. Ad decimum quartum dicendum, quod per creaturas devenimus in cognitionem dei, quamvis nullus conceptus sit univocus deo et creaturis, non quia creatura movens intellectum nostrum causet conceptum dei, sed causat conceptum sibi adaequatum, qui<sup>1</sup> includit imperfectionem et aliquid perfectionis. Intellectus autem discurrens tollit id, quod est imperfectionis, totaliter a deo et residuum conceptus, quod est perfectionis, attribuit deo secundum eminentiorem modum, quam sit in creatura, et ille conceptus sic attributus deo est conceptus de deo, verbis gratia intelligendo bonum creatum intelligo limitatum ad determinatum genus mutabile, causatum, compositum, totum illud est imperfectionis; tollendo totum illud remanet conceptus boni illimitati, immutabilis, non causati, simplicis et ille conceptus attribuitur deo. Tu dicis: ante discursum nullus fuit conceptus de deo in intellectu et omnis discursus praesupponit aliquem conceptum de deo, ad quem discurret. Ad hoc dico, quod illud falsum est. Non enim semper praesupponitur aliquis conceptus de illo, ad quod sit discursus. Illud enim, ad quod sit discursus, se habet ad id, a quo fit discursus, sicut conclusio ad principium, ex quo sequitur; unde sicut primum principium nullam praesupponit quaestionem,<sup>2</sup> ita id, a quo primo est<sup>3</sup> discursus ad aliquid, nullum conceptum praesupponit de eo, ad quod discurret. Dico igitur, quod obiectum creatum non facit in nobis conceptum de deo, sed facit conceptum includentem imperfectionem et intellectus ratiocinando pervenit ex illo ad conceptum de deo removens a conceptu illius obiecti creati id, quod est imperfectionis, et attribuens deo id, quod est perfectionis, et propter hoc nomen, quod significat formam cum aliqua imperfectione remota illa imperfectione, attribuit deo ut hoc nomen bonum vel sapiens et quia tale nomen dictum de creatura significat perfectionem cum imperfectione, dictum vero de deo significat perfectionem absque omne imperfectione, ideo non significat idem, prout dicitur de deo et creatura, et propter hoc non dicitur univoce de eis. Et quia quaedam nomina significant imperfectionem quantum ad id, quod est completivum suae rationis et principale in ipsa ut lapis, asinus et huiusmodi, in deo talia nomina non dicuntur de deo proprie.

---

<sup>1</sup> qui] quia *T.*

<sup>2</sup> quaestionem] conclusionem *T.*

<sup>3</sup> est] sit *T.*

15. Ad decimum quintum dicendum, quod conceptus creaturae plus convenit quandoque cum conceptu proprio dei quam conceptus unius individui cum conceptu alterius individui, quantum ad id quod est proprium in conceptu illius, etiam si sint eiusdem speciei, quia conceptus alicuius creaturae ut scientiae vel bonitatis includit in se proprium conceptum dei, quamvis addat aliquid imperfectionis et ideo remota illa imperfectione relinquitur proprius conceptus dei. Sed conceptus unius individui, quamvis includat conceptum alterius quantum ad id, quod commune est utrique, non tamen quantum ad id, quod est proprium illi alteri, et ideo ex conceptu creaturae devenimus in conceptum proprium dei, non autem ex conceptu unius individui possumus devenire in conceptum proprium alterius ut tale individuum, sed solum quantum ad communem speciem utriusque.

16. Ad vicesimum sextum dicendum, quod supponit unum falsum, scilicet quod ex creatura perfectiore devenimus in conceptum perfectiorem de deo quam ex creatura imperfectiori. Hoc falsum est, quia omnis conceptus, quem habemus de deo ex creaturis, est aequè perfectus cum altero, quia est conceptus de eadem re; non enim conceptus sapientiae dei est magis perfectus quam conceptus suae essentiae, quia sua sapientia et sua essentia sunt idem, et ideo, sicut ex albedine non devenimus in visionem dei, quae est beatitudo, ita nec ex omnibus creaturis quantumcumque perfectis, quamvis per plures conceptus sit maior cognitio de deo quam per unum tantum. Omnes tamen faciunt cognitionem impropotionaliter distantem a visione dei, si essent mille.

17. Ad decimum septimum dicendum, quod sapientia creaturae, quamvis includat in sua ratione sapientiam dei, non tamen est totaliter eiusdem rationis, sed partim est ratio eadem et partim diversa et haec est natura analogorum. Sanum enim, quod dicitur de urina, includit in sua ratione sanum, quod dicitur de animali. Est enim urina signum sani, quod est animalis. Sed licet ratio sapientiae sit partim eadem et partim diversa, secundum quod est in deo et in creatura, non tamen est aliquid eiusdem rationis in deo et creatura, quia ille conceptus sapientiae, qui attribuitur deo, non potest esse conceptus creaturae, nisi additur aliquid imperfectionis, propter quam sapientia creaturae est alte-



rius rationis a sapientia dei, nec tamen sequitur, quod lapis possit dici de deo sicut sapientia, quia nomen lapidis quantum ad complementum suae significationis importat imperfectionem, scilicet quantum ad differentias substantiales omnes,<sup>1</sup> sine qua imperfectione natura lapidis intelligi non potest, et ideo lapis non potest<sup>2</sup> dici de deo. Nomen autem sapientiae quantum ad complementum et specialitatem suae significationis importat perfectionem, licet quantum ad alia generalia significat imperfectionem, et ideo potest intelligi remota imperfectione et attribui deo et propter hoc dicimus deum esse sine qualitate bonum et etiam sapientem, non autem lapidem vel ferrum, quae non solum habent alium conceptum a conceptu de deo,<sup>3</sup> sed etiam secundum id, quod proprium est in eorum conceptibus, significat imperfectionem, sine qua intelligi non possunt.

18. Ad duodevicesimum dicendum, quod, cum tollo a bono creato hoc et illud, tollo, quidquid imperfectionis est in bono creato, et remanet bonum sine imperfectione et illum conceptum boni tribuo<sup>4</sup> deo, qui<sup>5</sup> quidem conceptus non est totaliter alius a conceptu boni creati, sed includitur in eo nec est simpliciter idem conceptus, ut dictum est; secus autem est de conceptu terrae vel lapidis, ut patet ex dictis.

19. Ad undevicesimum dicendum, quod prima dignitas, quae est, impossibile est idem esse et non esse habet unum<sup>6</sup> conceptum complexum,<sup>7</sup> secundum quod non accipitur pro determinata significatione, et similiter ens, prout accipitur pro determinato genere, habet unum conceptum incomplexum, non tamen habet unum conceptum univocum communem ad omnia genera. Tu dices: Omnia reducuntur in ens tamquam in primum intelligibile. Ergo est maxime unum. Sed dico, quod hoc non sequitur, quia licet in rebus omnia reducuntur ad unum primum, quod est maxime unum, scilicet in deum, tamen in eis, quae abstrahuntur per intellectum, sit reductio ad aliquid minus unum, sicut species reducuntur ad genus et genus<sup>8</sup> habet minorem unitatem quam species, et similiter genera reducuntur in ens tamquam in primum

<sup>1</sup> omnes] *om T.*

<sup>3</sup> de deo] *om R.*

<sup>6</sup> unum] proprium *T.*

<sup>2</sup> et ideo lapis non potest] *om T.*

<sup>4</sup> tribuo] attribuo *T.*

<sup>7</sup> complexum] *om T.*

<sup>5</sup> qui] quod *R.*

<sup>8</sup> et genus] quod *T.*

intelligibile et ideo ens habet minorem unitatem quam genus. Unde non potest habere unum conceptum univocum, sicut habet genus, quia quanto aliquid est magis commune, tanto minus habet de unitate in suis contentis.

20. Ad vicesimum dicendum, quod ens, prout dicitur de accidente, significat aliquid, secundum quod est attribuibile secundum suam naturam ad substantiam, prout<sup>1</sup> dicitur de quantitate, significat mensuram substantiae, et prout dicitur de qualitate, significat dispositionem substantiae, et similiter est de aliis analogis. Secus autem est de pure aequivocis et ideo analogae secundum suam significationem distinguuntur formaliter ab aequivocis, quae casu imposita sunt ad significandum diversa. Unde cum dicitur, quod ens non significat aliquid, secundum quod habet analogiam ad alterum, dicendum,<sup>2</sup> quod hoc falsum est, quia per consilium impositum est ad significandum illud, quamvis res illam analogiam habeat ex sui natura. Propter hoc enim, quod convenit rei ex sui natura, conveniens fuit, ut eodem nomine significaretur, quo significatur primum, ad quod habet analogiam.

21. Ad vicesimum primum dicendum, quod significatum alicuius nominis intelligitur sub una ratione tantum et illud est univocum, alicuius vero nominis significatum intelligitur sub pluribus rationibus omnino diversis et illud est pure aequivocum, quorundam vero nomina significata intelliguntur sub rationibus non omnino eisdem nec omnino diversis, sed ratio talis nominis est partim eadem et partim diversa et tale dicitur analogum et est medium inter aequivocum et univocum. Unde cum accipitur, quod non est medium, falsum est, quia quamvis non sit medium inter haec duo: nomen habere unam rationem tantum et nomen habere plures rationes, tamen medium est inter haec duo: nomen habere unam rationem tantum et nomen habere plures rationes totaliter diversas, ut dictum est.

22. Ad vicesimum secundum dicendum, quod ens dictum de substantia et dictum de accidente dicitur de eis secundum diversas rationes, sed non totaliter diversas et ideo, quamvis sit

---

<sup>1</sup> prout] quia *T.*

<sup>2</sup> dicendum] *om T.*

aequivocum a consilio, cuiusmodi dicitur analogum, tamen non est aequivocum a casu, quod dicimus appropriato nomine aequivocum.

23. Ad vicesimum tertium dicendum, quod, cum accidens non sit ens nisi quia est entis, quod est substantia, videtur, quod nomine suo ens dictum de accidente importat habitudinem ad aliud eo modo, quo relativa secundum dici debent respectum. Unde in ratione quantitatis ponitur nomen relativum secundum dici et similiter in ratione qualitatis. Nam quantitas est mensura substantiae et qualitas est dispositio substantiae. Mensura autem et dispositio sunt relativa secundum dici.

24. Ad vicesimum quartum, quod analogia entis et aliorum analogorum non solum est in rebus, quae significantur, sed in significatione nominum ita, quod in ratione nominis cadit illud primum, ad quod est analogia, sicut in ratione sani, quod dicitur de urina, ponitur sanitas animalis, quia urina sana est signum sanitatis, quae est in animali, et per hoc differt analogum ab aequivoco, non solum materialiter, sed formaliter et secundum speciem. Unde est species media inter nomen aequivocum et nomen univocum participans naturam utriusque, inquantum habet non omnino diversas rationes sicut aequivocum nec una tantum sicut univocum, sicut mulus est media species inter equum et asinum, ex quibus generatur.

25. Ad vicesimum quintum dicendum, quod quantum ad logicum eandem virtutem habet analogum, quam habet nomen aequivocum. Utrumque enim impedit contradictionem et consequentiam et syllogismum et ideo nomine aequivocorum logicus comprehendit analogia et definitio aequivocorum data in praedicamentis convenit analogis. Oportet tamen metaphysicum distinguere analogia ab aequivocis, quia, si ens esset pure aequivocum, non posset metaphysica esse de ente in communi, prout dicitur de omnibus entibus, quia una scientia requiritur, quod subiectum sit aliquo modo unum, minima vero unitas est unitas aequorum secundum analogiam; aequivoca enim inquantum huiusmodi nullam unitatem habent nisi in voce et ideo aequivocum non potest subiectum alicuius scientiae poni et per hoc patet responseo ad ultimum, quia *Porphyrius* loquitur ut logicus, qui comprehendit analogia sub nomine aequivocorum.

## Thomas Anglicus

Liber progugnatorius super I. Sententiarum contra Joannem Scotum d. 8 q. 4:

**Utrum cum simplicitate Dei stet, quod sibi et creaturae sit aliquid commune univocum.**

Nach Cod. Vat. lat. 872, fol. 88 va–91 va. Die Druckausgaben bieten einen etwas abweichenden Text. Im folgenden wird nur der wichtigere Textteil mitgeteilt.

In ista quaestione teneo, quod nihil est commune univocum Deo et creaturae, quamvis sit aliquid commune secundum analogiam sicut magis patet ex dictis supra d. 3 q. 1 et q. 5.

Ad primam rationem, qua probatur univocum, patet per dicta in locis supradictis.

Ad secundam, quod nihil probat nisi, quod ea quae probavimus de deo ex eo, quod reperitur in creaturis, non sunt alterius rationis, et hoc est verum, quia praedicantur de ipsis secundum unam rationem, quae est una unitate analogiae, sicut alias est expositum.

Ad tertium, quod verum est, quod ens est commune deo et creaturae, nec sequitur: ergo est univocum, est fallacia consequentis, super qua fallacia omnia argumenta sua in ista materia fundantur.

Ad quartum argumentum primae opinionis de ordine attributionis in genere dico, quod non est ad propositum, quia Philosophus IV. *Metaphysicae* licet velit, quod species unius generis habeant inter realem ordinem, non tamen vult, quod genus significat immediate conceptus specierum secundum ordinem attributionis unius conceptus ad alium conceptum, nec etiam vult, quod ipsum unum conceptum generis participant species ordinatae, ita quod una prius et altera posterius, sed altero istorum modorum ens se habet ad deum et ad creaturam, ut alias dictum est.

Ad argumentum, quod facit in eadem responsione, dico, quod in comparatione sunt duo, videlicet unitas formae alicuius et ordo perfectionis in participando. Et quia forma non est realiter una nisi vel sit una numero vel saltem una specie, ideo naturalis philosophus, qui simpliciter et totaliter est realis, omnem comparationem negat, quae non est secundum eandem formam numero vel saltem specie; sed logicus et metaphysicus in quantum cum logico convenit, ponunt comparationem in omni forma secundum ordinem perfectionis participatae sive sit una secundum rem sive sit secundum rationem; et ideo comparatio simpliciter secundum naturalem non sit nisi in simpliciter univoco, sed secundum logicum et metaphysicum sit etiam in analogo.

Nec valet ista consequentia: comparatio simpliciter est in simpliciter univoco, ergo omnis comparatio est in univoco et hic vocando comparationem simpliciter comparationem perfectissimam ubi unitas univocationis esset praecisa causa comparationis, quod non est – sicut non sequitur: cognitio simpliciter est in natura intellectuali simpliciter, ergo omnis cognitio in natura aliquo modo intellectuali, eo quod natura intelligibilis non est praecisa causa cognitionis. Si autem vocet comparationem simpliciter comparationem, quae non est secundum quid; sic dico, quod non omnis comparatio simpliciter est in simpliciter univoco; vel dato quod, tunc posset dici, quod in ente non est comparatio simpliciter, sed comparatio aliquo modo, id est secundum quid; et tunc argumentum suum non concludit nisi quod ens univocum aliquo modo, id est secundum quid, nec ex hoc sequitur, quod univocum, sed est fallacia secundum quid et fallacia consequentis. Unde ratio ista nimis est defectiva.

Ad argumentum de conceptu veritatis, quod facit in respondendo ad auctoritatem Augustini, dico, quod conclusio sua est, quod conceptus veritatis de deo et creatura non sit omnino alius; et hoc est verum, nec tamen sequitur: ergo est sic unus quod est univocus; sed est fallacia consequentis.

Ad argumentum, quod ipse fecit contra primam cavillationem de univocitate rationis, dico, quod non sequitur: ratio est una unitate analogiae, ergo nihil est univocum, sed est fallacia consequentis. Ad hoc enim quod sit univocum requiritur, quod ratio signata sit et una in se et etiam quod uniformiter se habeat ad illa

quibus convenit et non secundum ordinem, tunc enim non solum conceptus est unus in se inquantum est res quaedam, sed etiam inquantum est ratio illorum quorum est; et hoc est rationem esse simpliciter unam, sic autem ratio entis non esset una, etsi haberet unum conceptum, modo alias exposito. Patet ergo, quod doctor iste in ista materia non probavit istam consequentiam: conceptus est unus, ergo nomen est univocum, sed probavit quidem verissimum, scilicet quod ens habet simpliciter alium conceptum respectu dei et creaturae.

D. 3 q. 1:

**Utrum Deus sit naturaliter cognoscibilis ab  
intellectu viatoris.**

Cod. Vat. lat. 872 fol. 49 va–50 ra.

### Responsio

In ista quaestione, licet verum sit, quod dicat quantum ad primam conclusionem, videlicet quod de deo habetur aliquis conceptus quidditativus, quod reputo verum, quia conceptus entis est huiusmodi, tamen ratio sua hic male concludit, quia licet concipiendo sapientem, concipiam aliquem proprietatem vel quasi proprietatem et per consequens, quod sit aliquid quid, cui ista proprietas insit, tamen non oportet, quod illud quid concipiam quidditative vel [per] conceptum quidditativum. Sed sicut substantiam et essentiam concipimus aliquando actuali conceptu et in ordine ad aliquid extra, ita et quid concipimus in ordine ad aliquid, quod est extra quidditatem, tamen ipsum quid non cognoscitur tunc per se, sed per accidens. Vel aliter potest dici, quod non sequitur: cognosco aliquid quid esse, cui sapientia inest, ergo cognosco illud quid, vel: ergo habeo de illo quid conceptum quidditativum. Si autem argumentum esset bonum, non solum probaret, quod haberemus de deo conceptum quidditativum in universali, sed etiam in singulari; et hoc, quia scio, quod est aliquid quid singulare cuius sapientia est proprietas vel quasiproprietas; et per consequens secundum modum suum arguendi cognoscerem illud

quid singulare et haberem conceptum quidditativum singularem et proprium. Consequens falsum secundum eum, ergo etc.

Item arguitur aliter sic. Quando concipio deum sapientem et sapientiam esse proprietatem alicuius, certum est, quod non concipio quidditative illud cuius est proprietas solum quodam conceptu entis generali, quia tali non inesset sapientia ut proprietas, et per consequens, quando concipitur ut proprietas, oportet, quod illud, cuius proprietas est, concipiatur sub aliqua alia speciali ratione, per quam distinguitur ab aliis, quibus non convenit illa proprietas. Si ergo conciperem illud quidditative, sequeretur, quod haberem conceptum de deo quidditativum specialem et non generalem solum.

Secundo quod dicit de univocitate entis: si per univocitatem illam non plus intelligeret quam illud quod dicit se velle intelligere, tolerabile esset dictum suum, quamvis philosophi non omne tale vocent univocum, quod sufficit ad contradictionem vel ad medium in syllogismo; sed tamen ipse extendit volens omnino, quod ens sit vere univocum, sicut patet in q. 5 et etiam d. 8; ideo desit vere univocum, sicut hoc magis dicitur quaestionibus illis et hic solvam rationes, quas facit pro ista opinione.

Tertium dicit in responsione ad tertium principale, quod cognitio infinitorum secundum numerum concludit infinitatem intellectus. Istud autem non est bene dictum, quia anima Christi cognoscit infinita, puta omnes cogitationes bonorum, quae umquam erunt; et tamen anima Christi non habet virtutem intellectivam infinitam; de hoc autem tactum est supra d. 2 q. de infinitate primi entis.

In ista quaestione dico, quod deus est naturaliter cognoscibilis ab intellectu viatoris et hoc quidditative in generali non autem secundum aliquem conceptum quidditativum.

Pro rationibus autem, quibus probat univocitatem entis, sciendum est, quod analogum, licet sit aliquo modo aequivocum, unde et secundus modus aequivocationis est analogia, tamen inter purum aequivocum et purum univocum analogum est medium. Analogia autem duplex est: quaedam est ipsorum conceptuum ad ipsum nomen, quod tales conceptus significat, quia scilicet nomen primo signat conceptum unum et ex consequenti alium propter aliquam similitudinem proportionis ad ipsum; et sic

dico, quod ridere est analogum ad actum hominis et ad floritionem. Alia est analogia ipsarum rerum ad unum conceptum, nam conceptus ipse est unus, sed tamen res conceptae habent ordinem quandam ad ipsum sic, quod una prius concipitur mediante illo conceptu et alia posterius, et conceptus ipse prius competit uni quam alteri. Et sic dico, quod ens est analogum, significat enim conceptum unum; sed illa, quibus competit ipse conceptus, respiciunt ipsum ordine quodam, quia prius competit deo quam creaturae et substantiae quam accidenti. Distinguo tamen de ipso conceptu, quia potest dupliciter considerari: uno modo ut est in se res quaedam, et sic est omnis unus numero, alio modo in quantum est repraesentativus rerum conceptarum, per quem modum est ratio earum, et dicitur ratio substantiae nominis. Et sic quia difformiter et ordine quodam repraesentat res conceptas, ideo ut sic habet distinctionem et nomen sic significans, dicitur habere rationem substantiae diversam sicut patet per definitionem aequivoci. Analogum autem isto modo non oportet, quod distinguatur ubicumque proponitur in propositione et talis unitas analogiae sufficit ad contradictionem et ad medium in syllogismo, licet prima analogia non sufficiat. Immo de prima analogia communiter distinguimus quandocumque ponitur in propositione cum aliquo pertinente ad eius secundarium significatum. Licet enim non distinguamus istam: homo ridet, distinguimus tamen istam: pratum ridet, et hoc, quia prato convenit eius contrarium significatum et ad ipsum pertinet. Quod autem non distinguamus sic, patet de ente ex communi usu loquentium, quia nec distinguimus istam: substantia est ens, nec istam: quantitas est ens, et si distingueremus, ista propositio esset falsa: utrumque istorum est ens demonstrato creatore et creatura, quia sive ens acciperetur pro creatore, locutio esset falsa et eius opposita vera, ista scilicet alterum istorum non est ens.

Per ista ergo ad rationes supra factas, quia bene probant ens habere unum conceptum, et hoc est verum modo quo supra dictum est et non aliter, et ideo non est univocum, sed analogum. Tamen si vellemus sustinere, quod ens haberet plures conceptus numero distinctos, qui tamen essent unus unitate ordinis et analogiae posset faciliter responderi ad primam rationem, videlicet quod ens significat unum conceptum unitate analogiae



et ille est certus, quamvis quilibet eorum illorum conceptuum, qui est unus numero, sit dubius, sicut certus sum de Christo quod est sedens vel non sedens ita, quod iste conceptus disiunctus est mihi certus et tamen utraque pars eius est mihi incerta.

Ad secundum, quod aliud est loqui de re aliqua et de suo conceptu. Unde licet deus sit prior creatura, tamen conceptus in nobis potest esse posterior creatura et creatura potest ipsum virtualiter continere, et ideo argumentum procedit ex falso imaginatione, videlicet ac si idem esset loqui de re et conceptu eius.

Ad tertium, quod probat sapientiam singularem habere unum conceptum communem deo et creaturae, quod non facit lapis. Sed tamen quod conceptus sapientiae sit unus simpliciter, non probat argumentum, immo esset fallacia consequentiae sic arguere: est unus et communis, ergo est sic unus. Et sic patet quod rationes suae non concludunt. Credo tamen, quod prior responsio sit melior, quia tenendo secundam oporteret dicere, quod ens significaret unum conceptum unum solum unitate analogiae. Ille conceptus esset simpliciter et per consequens alter illorum plurium esset deo proprius, et cum ens quidditative conveniat deo, haberemus unum conceptum proprium et quidditativum de deo, quod non credo. Ideo primus modus dicendi videtur mihi melior.

Dist. 3 q. 5:

**Utrum ens sit primum obiectum adaequatum intellectui nostro.**

Cod. Vat. lat. 872 fol. 56 va–57 va (Auszug)

. . . In ista quaestione dicit doctor iste multa mirabilia et, ut videtur, minus probabilia et contra doctrinam omnium philosophorum et doctorum: 1<sup>o</sup> enim dicit, quod ens non praedicatur in quid de ultimis differentiis. Istud autem non videtur verum: Primo, quia istae differentiae aut sunt extra animam aut solum in anima: si extra animam, cum ergo sint verae res et hoc quidditative, sequitur, quod quidditative sunt res et per consequens sunt essentia. Si solum in anima, ergo extra animam non faciunt differre; consequens falsum, cum per eas omnino primo distinguuntur, quod patet, quia ratione illius, in quo aliqua conveniunt, non distinguuntur sed omnes aliae differentiae praeter ultimas

includunt aliquid, in quo conveniunt illa, quae differunt, differentiae ultimae non secundum eum; ergo etc.

2<sup>o</sup> arguo idem sic: sint differentiae ultimae, quibus homo et asinus distinguuntur, a et b et circumscribatur ab istis omne, quod est extra intellectum quidditativum earum. Quaero utrum a sit aliquid vel sit nihil: si nihil, ergo nihil distinguit et per consequens non foret differentia ultima, ratione cuius homo primo differret; si sit aliquid, ergo circumscribatur omne illud, quod est extra intellectum quidditativum, sequitur, quod esse aliquid est de intellectu quidditativo. Et potest argui istud sub alia forma sic: quando intellectus distincte intellegit a ab omni alia, vel intelligit aliquid vel non: si non, ergo nihil distinguit, si sic, ergo esse aliquid convenit sibi, prout distinguitur contra omne aliud.

2<sup>o</sup> dicit, quod ens non praedicatur in quid de suis passionibus. Et contra hoc potest argui sicut contra praecedens et aliter sic: unum praedicatur de omni uno quidditative per se sicut animal de omni animali, similiter esse unum praedicatur in quid de omni ente, quia hoc est per se secundum primum modum dicendi per se quidditative; sequitur, quod ens foret minus commune in quid quam unum, quod videtur absurdum. Dicit declarando, quod ens praedicatur in quid de omnibus aliis et tamen per idem posset probari, quod diceretur in quid de istis.

Item bonum est passio entis; si ergo ens non praedicetur de eo quidditative, sequitur, quod bonum praedicatur quidditative de aliquo, quod tamen non est ens quidditative et per consequens aliquid erit bonum circumscripta ab eo dei entitate, quod est inconveniens. Consequentia patet, quia illud, quod inest alicui per se primo modo, convenit sibi circumscripto omni eo, quod convenit sibi solum per se secundo modo, et bonum praedicatur per se primo, habetur propositum.

3<sup>o</sup> dicit, quod non habemus aliquem conceptum quidditativum de substantia nisi conceptum entis; quod videtur minus bene dictum, quia nimis subtrahit a nobis cognitionem substantiarum, quia secundum istud substantiae non esset vera definitio nec de substantia esset vera demonstratio potissima, quia in tali demonstratione quid accipitur pro medio.

4<sup>o</sup> ponit: ens esse univocum vocans univocum quod alii vocant analogum. Et hoc patet, quia iste concedit, quod ens dicitur

de substantia et accidente secundum prius et posterius et de uno in attributione ad alterum, quod alii ponunt analogum. Unde quia in hoc abutitur significato vocabuli, ideo licet minus bene dicat, non potest argui contra eum nisi ex communi usu loquentium. Quod autem tale vocetur aequivoce, patet ex Philosopho in multis locis et Commentatore suo, videlicet 4<sup>o</sup> Metaph. 1<sup>o</sup> Ethic. 2<sup>o</sup> Elench., ubi dicit, quod in aliquibus est aequivocatio magis latens sicut in ente et uno. Similiter in logica sua dicit, quod ens dividitur in substantiam et accidens non ut genus, sed sicut aequivoca vox in ea quae ab uno et non ad unum. Boethius etiam Super Porphyrium in principio dicit, quod praedicamenta omnibus differentiis distincta nihil habent commune, nisi quod omnia praedicantur esse, una tamen natura vel substantia non est eorum communis, sed nomen tantum.

Ad hoc autem possent infinitae auctoritates adduci, quia omnes philosophi et doctores catholici posuerunt ens aequivocum et ideo vanum est mutare significatum vocabuli, in quo omnes conveniunt. Quod autem ens sit analogum, patet ex ratione analogiae, quia analogia nihil aliud est quam proportio, sed accidens non est ens nisi ex proportione et habitudine ad substantiam, ergo ens dicitur de eis secundum proportionem et per consequens est analogum; ergo non univocum.

5<sup>o</sup> ponit: genus et differentiam sumi ab alia re seu realitate, quod non videtur verum, sicut probatur d. 8 q. 3. Et arguitur etiam hic sic, quia accipio rem illam, a qua sumitur ratio coloris, et quaero, utrum ista eadem realitas sit omnino eadem in albedine et nigredine vel non: si sic, ergo unum et idem accidens omnino indistinctum foret in diversis substantiis, quod est absurdum; si non, ergo est alia realitas coloris in albedine et nigredine et per consequens albedo et nigredo in ipsa realitate distinguuntur et conveniunt, ergo etc. Ad istud potest dici, quod realitas coloris est alia et alia, sed alicuius est illa per realitatem differentiae superadditae et non ex se, quia ex se est eadem. Sed istud nihil est, quia ex se sit indistinctum, cum ergo rationalitas ex se sit determinabilis per realitates oppositarum differentiarum, simul sequeretur, quod eidem indistincto nata sint inesse opposita. Similiter et si dicatur, quod, postquam determinetur in illis differentiis, est distinctum et ita opposita non conveniunt eidem in-

distincto. Hoc non sufficit, quia quantuncumque determinetur per differentiam, tamen illud, quod subicitur et illud quod determinatur, non habet rationem determinabilis et subiecti seu potentiae ab ipsis differentiis, sequitur, quod manebit sub ratione, sub qua est indistinctum sub differentiis oppositis.

Item secundum modum istum imaginandi possemus dicere, quod idem homo numero indistinctus posset esse simul albus et niger, et ista contraria inessent distincto et non eidem in quantum idem est. Secundo arguo sic: accipio duas realitates, a quibus accipiuntur duae ultimae differentiae, et quaero, utrum sint per se primo modo distinctae vel non: si non, ergo per aliud et per consequens non sunt ultimae differentiae, quia distinguuntur per alia; si sic, ergo ab istis realitatibus ultimis et simplicibus abstraho unum praedicatum inquit, puta esse distinctum et ab eis abstrahitur conceptus quibus distinguitur et qui non sunt communes; ergo ab eadem realitate abstrahitur conceptus magis communis et minus communis et conceptus ipsius communis et ipsius distincti, et per consequens eadem ratione conceptus generis et differentiae; accipio autem distinctum non pro relatione distinctionis solum, sed pro eo, quod fundat illam relationem. Patet etiam ex illa ratione, quod falso ponuntur tales differentiae ultimae, quae in nullo quidditative conveniunt. Multa alia dicit in ista quaestione minus bene, contra quae arguere nimis esset longum

In ista quaestione videtur mihi, quod ens est primum obiectum, id est adaequatum simpliciter intellectui secundum totum suum posse, licet quidditas et verum ponantur aliquo modo primo, sicut dicitur quaestione proxima. Ad hoc autem, quod ens sit primum obiectum, sufficit unitas analogiae, qualis autem illa, dictum est supra d. 1 q. 1. Dico etiam, quod ens praedicatur inquit de omnibus sive sint differentiae ultimae sive sint passionis entis secundum rationem, quia secundum rem passionem non habet. Dico insuper, quod non solum habemus de substantiis conceptum quidditativum entis, sed etiam alios conceptus generum et specierum, licet conceptus differentiarum in multis sint nobis ignoti. . . .