

CORPUS THOMISTICUM
Sancti Thomae de Aquino
Lectura Romana in primum Sententiarum Petri Lombardi

Textum a Leonard E. Boyle OP (†) et John F. Boyle 2006 editum
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Editio critica integra:

- Thomas Aquinas, «Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi». Ed.: L. E. Boyle (†); J. F. Boyle (Studies and Texts, 152: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2006) X, 222 pp. (ISBN 978-0-88844-152-2).

Editio haec interretialis gratia Pontificii Instituti Mediaevalium Studiorum © 2006. Iura omnia asservantur

<Prologus>

[100001] Lectura Romana, pr. *Ego in altissimis habito et thronus meus in columna nubis*, Ecclesiastici XXIV. Omnium hominum qui aliquas scientias tradiderunt intentio fuit ad duo, scilicet, ad demonstrationem veritatis et ad acquisitionem beatitudinis. Et ideo omnes scientiae dividuntur in scientias speculativas et practicas. Speculativae scientiae sunt illae in quibus quaeritur solum veritatis cognitio; practicae vero in quibus quaeruntur operationes per quas pervenitur ad beatitudinem. Licet autem diversae scientiae ad diversa horum tendant, ista tamen scientia, scilicet theologia, utrumque perfecte comprehendit et docet. In ipsa enim habetur manifestatio veritatis et docetur quaecumque possit ad veram beatitudinem perveniri. Veritas autem quaesita in scientiis speculativis non qualiscumque sed est sublimis et elevata, quia intellectus noster non perficitur nisi in altis rebus. Et inde est quod scientiae speculativae non sunt de particularibus. Potest autem triplex gradus considerari altitudinis veritatis speculativae: primus gradus, ut aliqua scientia consideret naturales rationes rerum particularium, et hunc gradum habet scientia naturalis et mathematica. Ecclesiastes VII: *Alta profunditas quis inveniet eam? Lustravi universa animo meo, ut scirem et considerarem et quaererem sapientiam et rationem*, id est, omnium rerum naturales rationes. Secundus gradus est quia sunt aliqua altiora quae sunt secundum se immaterialia, cognoscibilia tamen per rationes rerum materialium, iuxta quod dicitur Romanorum I: *invisibilia Dei*, etc. Tertius gradus est quia aliqua sunt in se immaterialia et superant omnes rationes materialium rerum, et haec excedunt omnem rationis capacitatem; Ecclesiastici III: *plurima supra sensum hominis*. Et de his est sacra scriptura, quia illa tradit nobis quae superant capacitatem rationis. Et ideo dicit *Ego in altissimis habito*, etc., ubi, quantum ad praesens pertinet, tria possumus considerare: altitudinem materiae, unde dicit *in altissimis*; Proverbiorum VIII: *audite me quoniam de magnis locutura sum*. Certitudinem cognitionis, unde dicit *habitavi*; habitare enim est quietam mansionem habere. Tunc enim quiescit intellectus quando fundatus est in veritate.

Propter hoc dicitur *habitare in altissimis*, quia certitudinaliter quiescit; Timothei II: *Scio cui credidi et certus sum*, etc. Perpetuitatem durationis, unde dicit *habitavi*; Ecclesiastici I: *fons sapientiae verbum Dei in excelsis*; Ecclesiastici XXIV: *ab initio*. Item, haec doctrina ducit non solum ad cognitionem veritatis, sed etiam ad perfectionem beatitudinis. Et huiusmodi scientiae quae tendunt ad beatitudinem versantur circa tria. Quia quaedam sunt beatificantia, scilicet illae quae faciunt hominem beatum. Aliae autem sunt quasi ducentia ad beatitudinem, sicut quae docent illa quibus pervenitur ad beatitudinem. Quaedam autem sunt adminiculantia sicut sunt illae quae deserviunt instrumentaliter beatitudini, sicut bonum regimen civitatis. Et haec tria sunt in Christo domino. Nam in divinitate invenies fruitionem beatitudinis; Ioannis ultimo: *ut simus in vero filio eius*, etc. In anima invenies exemplum virtutis; Matthaei XI: *discite a me quia mitis sum et humilis*, etc. In carne adminicula ad virtutem, quia in carne Christi sunt remedia contra impedimenta virtutum, scilicet sacramenta; Ioannis I: *caro mea vere est*, etc. Iste ergo Christus recte dicitur *columna nubis*. Legitur enim Exodi XIV quod columna praecedebat filios Israel ut illuminaret et refrigeraret eos. Est ergo Christus columna propter firmitatem; Hebraeorum I: *portans omnia verbo virtutis suae*, etc. Sed et columna nubis propter occultationem divinitatis in carne; Ezechielis XX: *solem nube tegam*, etc. In ista autem columna est *thronus* huius doctrinae quia ab eo omnis huius doctrinae auctoritas sumitur. Quae quidem doctrina commendatur in hoc ex tribus, scilicet ex dignitate, quia thronum habet qui est sedes regia. Nam in scientiis, illae quae principantur aliis sunt digniores et quasi reges aliarum; et ideo cum ista principetur et dominetur aliis doctrinis et scientiis dicitur thronum habere; Ecclesiastici XXIV: *in omni gente primatum tenui*, etc. Ex firmitate, quia *columna*; Psalmus: *in aeternum, Domine, permanet verbum tuum*. Ex consolatione, unde dicit *nubis*. Nubes enim rore concretescunt et omnes refrigerant. Sic ista scientia rore Spiritus Sancti fundata omnes refrigerat et dulcorat; Psalmus: *quam dulcia*, etc. Sic igitur ista scientia versatur circa duo, scilicet circa contemplationem in altitudine veritatis et ostensionem verae beatitudinis. Et inde est quod Magister in duas partes dividit librum istum sententiarum. In prima enim parte determinat de Deo et creaturis; in secunda vero de Christo, virtutibus, et sacramentis et beatitudine. Sed antequam perveniatur ad litteram, quatuor quaerenda occurrunt: primo, utrum haec doctrina sit scientia; secundo, quid sit subiectum; tertio, posito quod sit scientia, utrum sit speculativa aut practica; quarto, de modo tractandi in ista scientia utrum sit conveniens.

<Quaestio 1>

<Articulus 1>

[100002] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 tit. <Utrum haec doctrina sit scientia>

[100003] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 arg. 1 Videtur quod haec doctrina non sit scientia. Scientia enim est demonstrativa. Demonstratio autem procedit ex principiis per se notis. Igitur cum ista procedit ex principiis non omnibus notis, sicut sunt articuli fidei, videtur quod non sit scientia.

[100004] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea. Nulla scientia est de particularibus, etc.

[100005] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea. Philosophia determinat de omnibus partibus entis. Ergo praeter scientias philosophicas non oportuit esse aliquam aliam scientiam. Ergo non est scientia vel superflua.

[100006] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea. Singulae scientiae sunt de singulis rebus, sicut naturalis de naturis, moralis de moribus. Sed in ista doctrina determinantur quaedam quae pertinent ad mores, quaedam quae ad naturas rerum, quaedam quae ad Deum. Ergo non est scientia, vel si est scientia non est una sed plures.

[100007] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 s. c. Contra. Augustinus, XIII De Trinitate: *huic scientiae tribuo illud tantum quo fides saluberrima nutritur, roboratur et gignitur*.

[100008] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 co. Responsio. Ad illud quod quaeritur utrum haec doctrina scientia sit, dicendum est sine dubio quod haec doctrina scientia est. Ubi cumque enim invenimus quod aliquid probatur ex aliquo, ibi est invenire scientiae modum. Hoc autem manifeste apparet in sacra scriptura. Nam prophetae ex iustitia Dei probarunt poenas impiorum, et Apostolus ex resurrectione Christi probavit resurrectionem nostram

corporum futuram. Sed aliter est in ista scientia quam in aliis, et aliter sumuntur principia huius quam aliarum. Principia enim aliarum scientiarum sunt connaturalia hominibus et proportionata intellectui nostro. Et ideo lumen naturale intellectus nostri sufficit ad comprehendendum ea. Principia autem huius scientiae sunt supra naturam humanam et improporcionata humano intellectui. Et ideo ad comprehendendum ea vel ad habendum aliqualem notitiam de eis, exigitur aliquod lumen supernaturale proportionatum eis, scilicet lumen fidei.

[100009] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod scientiarum aliquae sunt subalternantes, aliquae subalternatae. Scientiae autem subalternantes procedunt ex principiis omnibus per se notis; subalternatae autem non procedunt ex principiis per se notis omnibus, sed habenti scientiam superiorem. Ista autem scientia subalternatur quodammodo scientiae Dei ex qua dependet, derivatur per revelationem, et ideo principia eius non sunt nota cuilibet sed illis tantum qui vere credunt revelationi divinae.

[100010] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum est quod particularia traduntur in ista scientia: non autem ut de quibus est scientia principaliter, sed ut exempla virtutis et ut in quibus manifestatur virtus divina et providentia.

[100011] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod scientiae illae non sufficiunt, quia beatitudo nobis divinitus promissa consistit in eo quod est supra homines. Et ideo oportuit esse aliquam scientiam supra hominem proportionatam illi, sicut scientiae aliae sunt proportionatae naturali perfectionis hominis fini in quem tendunt.

[100012] Lectura Romana, pr. q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod quanto virtus cognoscitiva est altior, tanto simplicior est, et ad plura se extendit, ut patet de imaginatione quae se extendit ad obiecta quinque sensuum. Unde cum ista scientia principiis altioribus innitatur, altior est omnibus aliis; principaliter enim considerat de Deo et de omnibus quae ordinantur in Deum, et ideo sub uno omnia comprehendit in quantum scilicet habet ordinem ad Deum.

<Quaestio 2>

<Articulus 1>

[100013] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 tit. Hic quaeritur utrum Deus sit subiectum huius scientiae.

[100014] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 arg. 1 Et videtur quod non. In qualibet enim parte scientiae determinatur de subiecto. Sed in ista scientia in multis locis determinatur de aliis rebus, sicut de quibusdam historiae et hominibus, quam de Deo. Ergo Deus non est subiectum.

[100015] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea. Sicut dicit Philosophus, subiectum scientiae est, cuius quaeruntur passiones et partes. Cum ergo Deus non habeat partes neque passiones, videtur quod non sit subiectum huius scientiae.

[100016] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea. Scientia philosophica probat Deum esse. Si igitur in ista scientia sit subiectum Deus, oportet quod supponat Deum esse, et ita procedet ex suppositione illius scientiae. Ergo haec scientia subalternatur philosophiae, quod est inconveniens.

[100017] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea. Boethius dicit quod forma simplex non potest esse subiectum. Cum igitur Deus sit simplicissimus, videtur quod non sit subiectum huius scientiae.

[100018] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 s. c. Contra. Idem est subiectum scientiae et principiorum scientiae. Sed principia huius scientiae sunt articuli fidei. Fides autem est de Deo. Deus ergo est subiectum huius scientiae.

[100019] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod illud proprie est subiectum in aliqua scientia, cuius cognitio principaliter inquiritur in illa scientia. Unde cum in ista scientia principaliter inquiratur

cognitio Dei, maxime apparet Deum esse subiectum huius scientiae. Sciendum tamen est quod quicumque considerat rem aliquam debet considerare omnia quae habitudinem habent ad rem illam, ut perfecta cognitio illius rei habeatur. Medicus enim considerat sanitatem et causam effectivam sanitatis et etiam conservativam. Unde cum ista scientia determinet de Deo, oportet quod determinet de omnibus illis quae pertinent ad Deum, sive quae procedunt ab eo ut a principio, sive quae ducunt in ipsum ut in finem.

[100020] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod haec scientia in qualibet parte sui vel determinat de subiecto, scilicet de Deo, vel de his quae habent ordinem ad Deum.

[100021] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod si Deus haberet partes et passiones, determinaret de eis. Unde cum Deus non habeat partes et passiones, non oportet quod determinet de eis.

[100022] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod verum est quod ista scientia supponit Deum esse et multa de Deo. Sed tamen non est ab aliqua scientia philosophica sed ex revelatione divina. Et ideo solum scientiae divinae subalternatur, ut dictum est.

[100023] Lectura Romana, pr. q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod forma simplex non potest esse subiectum accidentis; nihil tamen prohibet eam esse subiectum locutionis et per consequens scientiae.

<Quaestio 3>

<Articulus 1>

[100024] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 tit. Hic quaeritur utrum haec scientia sit practica.

[100025] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 arg. 1 Et videtur quod sit practica. Iacobi enim primo dicitur: *Estote factores verbi*, etc. Romanorum II: *Non auditores legis sed factores*, etc. Ergo haec scientia determinatur ad facere; hoc autem est practicae scientiae. Est igitur haec scientia practica.

[100026] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea. Haec scientia dicitur lex divina. Lex autem ordinatur ad operabilia, et est igitur haec scientia de operabilibus, ergo et practica.

[100027] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea. Illa scientia quae docet qualiter perveniatur ad beatitudinem est practica. Sed haec scientia est huiusmodi; ergo, etc.

[100028] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 s. c. 1 Contra. Omnis scientia practica est de his quae fiunt per hominem. Haec autem est de his quae non fiunt per hominem, quia de Deo et angelis. Ergo non est practica.

[100029] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea. Finis huius scientiae est veritas; Ioannis ultimo: *Haec autem scripta sunt ut credatis*, etc. Sed cognitio veritatis pertinet ad speculativam. Ergo haec scientia est speculativa.

[100030] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod haec scientia utrumque complectitur. Habet enim in se id quod est speculativae et id quod est practicae. Cuius ratio est quia ultima perfectio hominis est in cognitione Dei. Cognitio autem Dei habetur dupliciter: et in praesenti, et expectatur in futuro perfectius habenda. Si autem haberetur solum in praesenti, tunc haec scientia per quam devenimur in cognitione Dei esset tantum speculativa. Unde cum cognitio Dei et habeatur in praesenti et expectetur in futuro, oportet quod haec scientia manifestet nobis qualiter sit possibile Deum cognosci in praesenti, et sic est speculativa, et doceat qualiter perveniamus ad eum per bonas operationes, et sic est practica. Principalius tamen est speculativa, nam ultimus finis noster est in speculatione. Operamur autem ut beati simus; beatitudo autem in cognitione Dei consistit.

[100031] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verba apostolorum intelliguntur quantum ad partem illam huius scientiae in qua agitur de praeceptis, quorum factores et non auditores tantum

iustificabuntur.

[100032] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum similiter dicendum quod ista scientia dicitur lex quantum ad praecepta quae in ea traduntur.

[100033] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod quantum ad illam partem qua docet pervenire ad beatitudinem, haec scientia est practica, ut dictum est. Quantum autem ad illam partem qua manifestatur qualiter possibile est Deum cognoscere in praesenti, est speculativa.

[100034] Lectura Romana, pr. q. 3 a. 1 ad s. c. Et hoc argumenta in contrarium probant, et ideo concedimus ea.

<Quaestio 4>

<Articulus 1>

[100035] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 1 tit. <Utrum modus procedendi in hac scientia sit conveniens>

[100036] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 1 arg. 1 Videtur quod modus procedendi in hac scientia sit inconveniens. Omnis enim scientia procedit definiendo, dividendo et demonstrando. Haec autem nullo istorum modorum procedit, sed narrative tantum. Ergo inconvenienter procedit.

[100037] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea. Scientiae sunt ad manifestandum. Cum igitur haec magis occultet, quia sub quibusdam figuris proponit ea quae tradit, videtur ergo quod inconvenienter procedat.

[100038] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea. Multitudo sensuum confundit intellectum. Sed haec habet multiplicem sensum. Ergo confundit intellectum, et sic inconvenienter traditur.

[100039] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea. Si haec scriptura sufficienter tradita in canonica scriptura, quidquid super hoc traditur est superfluum. Ergo liber iste et aliorum sanctorum libri superflui sunt.

[100040] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod circa modum huius scientiae tria sunt consideranda. Primo, auctor huius scientiae qui est Deus, ex cuius revelatione est, et ex eo habet quod sint in ea plures sensus, ut infra patebit. Secundo, materia, ea scilicet quae in ista scientia traduntur, quae sunt supra rationem et intellectum humanum. Et ideo oportuit ut sub figuris sensibilibus et aenigmatibus traderetur ad hoc ut capi possit ab intellectu humano. Tertio vero necessitas, quae est ut omnibus traderetur. Et ideo oportuit quod traderetur modo proportionato quo omnes eam capere possent.

[100041] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet aliae scientiae tradantur definiendo, dividendo et demonstrando, non tamen oportuit quod haec scientia eodem modo traderetur cum sit necessaria omnibus tam sapientibus quam populo rudi, quia si illis modis tradita esset non caperent eam omnes. Et ideo ut omnes caperent etiam altissima, proponuntur in hac scientia aperte, licet sint in ea sensus latentes et profundi.

[100042] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod occultatio et profunditas huius scientiae contingit ex conditione eorum quae in ea traduntur, quae excedunt humanum intellectum et sunt supra omnia sensibilia. Et ideo ut caperentur ab humano intellectu, oportuit quod traderentur sub formis sensibilibus. Non tamen intellectus debet ibi sistere, sed per haec manuduci ad caelestia.

[100043] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc quod in sacra scriptura sunt plures sensus est ex auctore qui est Spiritus Sanctus. Et solum habet ista sacra scriptura speciale. Est enim in ea duplex sensus, scilicet litteralis et mysticus, et hi differunt inter se, quia litteralis est ille quem faciunt verba, sive sint metaphorica sive sint propria; mysticus autem est ille qui non est ex significatione verborum sed rerum significatarum per verba. In aliis autem scientiis inducuntur tantum verba ut signa ad significandum res, quia auctor eorum est homo qui non nisi potest significare res per verba tantum. In hac scriptura etiam ipsae res

significatae per verba aliquid aliud significant. Cuius ratio est quia Spiritus Sanctus ordinavit ut illae res significatae per verba significarent aliqua. Item, aliud proprium est quia in ista sunt plures sensus literales, et quilibet est verus. In aliis autem unus solus sensus est verus, ille scilicet quem auctor intendit. Cum enim sacra scriptura tradita sit per Spiritum Sanctum, et nihil in ipsa possit excogitari quod non excogitaverit Spiritus Sanctus, quidquid dicitur in sacra scriptura dummodo non contradicat veritati fidei est proprium sibi, sicut dicit Augustinus XII Confessionum. Sunt etiam in ea plures sensus mystici et quilibet verus, quia vel exponitur secundum quod ad fidem et sic est allegoricus, vel ad mores et sic est moralis, vel ad beatitudinem et sic est anagogicus.

[100044] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod cum sacra scriptura sit tradita omnibus, ut dictum est, et omnes non sint dispositi ad capiendum ea quae subtilius et altius traduntur in ipsa, oportuit quod sensus subtiles in ea latentes manifestarentur omnibus; ad quae manifestanda maxime valent opera sanctorum, ex quibus iste liber compilatus est. Et ideo nec illi nec iste superfluunt.

<Articulus 2>

[100045] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 2 tit. Hic quaeritur utrum homo debeat intendere ad ea quae supra ipsum sunt.

[100046] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 2 arg. 1 Praeterea. Perfectio debet esse proportionata perfectibili. Sed perfectio intellectus est veritas. Ergo debet esse proportionata intellectui. Illud autem quod est supra rationem non est ei proportionatum; ergo, etc.

[100047] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea. Maius periculum est deficere in spiritualibus quam in temporalibus. Sed intendere ad ea quae sunt supra hominem in corporalibus est temptare Deum; ergo et in spiritualibus, et sic homo, etc.

[100048] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 2 s. c. Contra. Hilarius: *Qui pie infinita prosequitur etsi non perveniat comprehendendo tamen proficiet prodeundo.*

[100049] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod fuit quidam Simonides qui dixit quod nullo modo homo deberet se intromittere de rebus divinis et quae sunt supra ipsum. Sed hoc est falsum, quia perfectio hominis consistit in intellectu, qui maxime perficitur in contemplatione divinorum et altissimarum causarum. Et ideo exigitur ad perfectionem hominis ut inquirat ea quae supra se sunt. Sciendum tamen est quod aliquid dicitur esse supra hominem dupliciter. Uno modo, dicitur aliquid esse supra hominem id quod est supra dignitatem hominis, sicut omnes superiores naturae; et quantum ad hoc dico quod homo debet intendere ad ea quae sunt supra se, id est, supra dignitatem suam, quia in hoc consistit perfectio intellectus. Alio modo, dicitur esse supra hominem id quod est supra facultatem suam ut nullo modo possit nec per se nec per aliud ad illud pervenire, vel quantum ad se tantum, ita scilicet quod si non per se, per amicos tamen potest ad illud pervenire. Dico ergo quod non debet homo intendere ad illud quod omnino est supra facultatem suam. Quia vero illud quod facimus per amicos dicimus per nos fieri, ideo ad illud quod ita est supra facultatem nostram quod per amicos possimus consequi illud, licet homini intendere. Et ideo dicendum est quod licet homini intendere de veritate quae est isto modo supra rationem cum adiutorio Dei, ad quam ipso iuvante pervenitur.

[100050] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod perfectio debet esse proportionata perfectibili, non tamen adaequata. Veritas autem quae est supra hominem, etsi non sit adaequata intellectui hominis, est tamen sic proportionata quod cum adiutorio Dei ad illam possumus pervenire. Et sic patet solutio ad obiecta.

[100051] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod intendere ad investigationem veritatis quae est supra hominem cum fiducia divini auxilii non est temptare Deum, cum sit paratus iuvare.

<Articulus 3>

[100052] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 3 tit. Hic quaeritur utrum in sacra scriptura liceat uti auctoritatibus sanctorum.

[100053] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 3 arg. 1 Et videtur quod non. Maximus enim dicit super Dionysium quod ratio praecedat auctoritatem. Ergo non debemus in ea auctoritate sanctorum uti, sed rationibus.

[100054] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea. Haec est perfectissima scientiarum, sed perfectissima scientiarum debet perfectissima probatione uti. Inter omnes autem probationis modos debilior est ille qui fit per auctoritatem. Ergo non debet uti auctoritatibus sanctorum.

[100055] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea. Fides nostra non est alligata expositionibus sanctorum, sed auctoritatibus canonicae scripturae. Sed haec procedit ex principiis fidei. Ergo non debet procedere ex auctoritatibus sanctorum.

[100056] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 3 arg. 4 Praeterea. Sancti in multis discordant, sicut Hieronymus et Augustinus circa observantias legalium. Sed quod est dissonum non potest esse ex omni parte verum. Ergo non ex eorum dictis est argumentandum.

[100057] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod sicut est in aliis scientiis, ita etiam est in ista doctrina. In aliis enim scientiis sunt demonstrationes quae procedunt ex principiis per se notis, et probabiles rationes quae procedunt ex his quae videntur pluribus et sapientibus et maxime notis. In hac etiam doctrina loco principiorum per se notorum sunt regulae et articuli fidei quae traduntur in canonicis scripturis. Et ideo argumentatio quae procedit ex illis habet locum demonstrationis. Auctoritates vero sanctorum sunt sicut probabiles rationes; unde licet eis uti ut non necessitatem sed probabilitatem quandam facientibus. Sola enim illa quae pertinent ad regulas fidei et in canonica scriptura traduntur quantum ad fidem necessitatem inducunt.

[100058] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod est duplex auctoritas, scilicet humana, et haec praeceditur ratione; et est divina, et haec superat rationem humanam, sed sequitur rationem divinam. Et ideo cum sanctorum dicta sint a Deo inspirante, vim habent auctoritate divina quae praecedat et superat humanam rationem.

[100059] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod modus argumentationis qui est per auctoritatem humanam debilior est. Non tamen ille qui est ex auctoritate divina a qua sunt dicta sanctorum. Et ideo cum sint a Deo firmissimum locum tenent.

[100060] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod fides nostra non est alligata dictis sanctorum ita quod inducant necessitatem in nobis, sed probabilitatem quandam, ut dictum est.

[100061] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod nulli sacrae scripturae expositores sibi ad invicem contrariantur in his quae fidei sunt, sed in his tantum de quibus licet diversis diversa opinari.

<Articulus 4>

[100062] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 4 tit. Hic quaeritur utrum in sacra scriptura liceat uti auctoritatibus philosophorum.

[100063] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 4 arg. 1 Videtur quod in sacra scriptura non liceat uti auctoritatibus philosophorum. Dicitur enim II Corinthiorum I: *non in sapientia verbi*, id est, in sapientia philosophorum.

[100064] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 4 arg. 2 Praeterea. Corinthiorum I dicitur: *perdam sapientiam*, etc.

[100065] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 4 arg. 3 Praeterea. De Hieronymo legitur quod quia innitebatur dictis gentilium fuit verberatus.

[100066] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 4 arg. 4 Praeterea. Constat quod illa scientia quae accipit ab alia subalternatur illi a qua accipit. Si igitur sacra scriptura accipit dicta philosophorum, subalternatur scientiae philosophorum, quod est inconueniens.

[100067] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 4 s. c. Contra. Corinthiorum II, capitulo X: *in captiuitatem redigentes omnem intellectum*, id est philosophorum et omnium qui aliquid dixerunt de veritate, *in obsequium Christi*, id est Christianae doctrinae.

[100068] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 4 co. Responsio. Dicendum quod sicut Hieronymus probat in quadam epistola, licet uti in sacra scriptura auctoritatibus philosophorum. Nam ipse Paulus usus est versibus cuiusdam poetae sicut: *corrumpunt bonos mores colloquia prava*; et illud: *Cretenses malae bestiae*, etc. Et necessitas huius sumitur ex tribus. Primo, per hoc quod conueniens est. Illa quae dicuntur a philosophis non contraria sunt rationi. Gratia autem non destruit naturam sed perficit. Et ideo cum sint accepta per rationes naturales, non ab eis destruuntur quae sunt a Deo nec excluduntur. Secundo, quod hoc est debitum; nam quidquid veritatis dixerunt philosophi totum est a Deo. Et ideo cum simus filii Dei per fidem et adoptionem, et per consequens heredes, quia si filii et heredes, possumus eis uti tanquam nostris. Tertio, quia est efficax ad disputandum contra infideles qui innituntur dictis gentilium solum. Cum enim non acquiescant dictis sanctorum et auctoritati sacrae scripturae, nihil contra eos habemus efficacius quam dicta philosophorum, quibus et ipsi innituntur sed falso exponunt et perverse intelligunt. Sciendum tamen quod aliquis potest uti eis dupliciter, vel ut regulantibus vel ut regulatis. Si ut regulantibus sic errabit et deficiet. Cum enim dicta philosophorum non excedant naturalem rationem, non poterit cum eis ultra id quod est rationis procedere, et sic deficientibus illis deficiet. Si autem utatur eis ut regulatis, in quantum scilicet regulat ipsorum philosophorum dicta secundum doctrinam sacrae scripturae, tunc non errat, sed conuenienter utitur eis et debite.

[100069] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 4 ad 1-2 Et sic patet solutio ad omnia obiecta.

[100070] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 4 ad 3 Ad illud quod dicitur de Hieronymo, dicendum est quod tantum sapiebant ei verba Ciceronis, quod dissipiebant ei verba sacrae scripturae, et contemnebat ea; et hoc inconueniens est. Nec licet verba gentilium praepone re sacrae scripturae, sed verbis sacrae scripturae ea regulare, ut dictum est. Sed tamen sciendum est quod Rufinus inuehit contra Hieronymum, ostendens eum fecisse contra iuramentum quo promiserat nunquam in dictis libris legere; qui respondit quod non tenetur servare iuramentum quod fecerat in somniis.

[100071] Lectura Romana, pr. q. 4 a. 4 ad 4 Ad ultimum dicendum quod aliquid dicitur occultum dupliciter, vel propter se vel propter nos. Quandoque enim scientia subalternans accipit aliquid a subalternata, quando scilicet probat id quod est notius quoad se, nobis tamen minus notum, per aliquid quod est nobis notius. Quandoque autem subalternata accipit a subalternante, quando scilicet probat aliquid quod est nobis minus notum per id quod est in se magis notum. Sacra autem scriptura accipit a scientiis philosophicis primo modo.

<Quaestio 5>

<Articulus 1>

[100072] Lectura Romana, pr. q. 5 a. 1 tit. Hic quaeritur utrum veritas possit esse odiosa.

[100073] Lectura Romana, pr. q. 5 a. 1 arg. 1 Videtur quod veritas nulli possit esse odiosa. Esdrae IV dicitur: *omnes benignantur in operibus veritatis*. Illud autem in quo omnes delectantur nulli est odibile. Veritas igitur nulli est odiosa.

[100074] Lectura Romana, pr. q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea. Verum secundum Philosophum est perfectio intellectus.

Omnia autem appetunt suam perfectionem. Ergo omnia appetunt veritatem, et sic nulli est odiosa.

[100075] Lectura Romana, pr. q. 5 a. 1 arg. 3 Praeterea. Omnis cognitio perficitur in veritate. *Omnes autem homines natura scire desiderant*, ut dicit Philosophus in primo *Metaphysicae*; ergo omnes homines desiderant veritatem. Veritas ergo nulli homini est odiosa.

[100076] Lectura Romana, pr. q. 5 a. 1 s. c. Contra est quod vulgo dicitur, *veritas odium parit*. Ergo, etc.

[100077] Lectura Romana, pr. q. 5 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod Augustinus hanc quaestionem determinat XII Confessionum dicens quod veritas potest dupliciter considerari: vel prout est manifestata vel prout est manifestans. Prout autem manifestatur, nulli est odiosa, quia nullus vult errare vel ignorare. Prout autem est manifestans, sic multis est odibilis, illis scilicet qui volunt latere de aliquibus malis vel defectibus suis, iuxta illud Ioannis III, *omnis qui male agit odit lucem*. Sed tamen sciendum quod etiam prout est manifestata aliquando est odiosa, sed per accidens. Et hoc dicitur quia aliquando manifestatur aliqua res odiosa, et tunc veritas efficitur odiosa per accidens; aliquando etiam ex cognitione alicuius veritatis, homo incurrit aliquod periculum, et tunc similiter propter illud periculum est odiosa illius veritatis cognitio.

[100078] Lectura Romana, pr. q. 5 a. 1 ad 1-3 Solutio argumentorum patet.

<Distinctio 1>

<Prooemium>

[100079] Lectura Romana, d. 1 pr. Hic est duplex quaestio de duplici divisione. Et primo de prima; secundo de secunda. De prima divisione in finem huius distinctionis. Circa secundam divisionem tria quaeruntur: primo, quid sit frui; secundo, quid sit uti; et tertio, de divisione uti et frui.

<Quaestio 1>

<Articulus 1>

[100080] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 1 tit. <Quid sit frui>

[100081] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 1 arg. 1 Videtur quod definitio frui quae est *amore inhaerere alicui rei propter seipsam*, male assignetur. Frui est fructum habere, sed qui amat, nondum habet fructum amoris. Ergo male dicitur quod frui est amore inhaerere.

[100082] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea. Sicut adhaeremus alicui rei propter voluntatem, ita et per alias potentias. Ergo in definitione quod est *adhaerere alicui rei*, non debuit poni tantum actus voluntatis qui est amor, sed etiam aliarum potentiarum.

[100083] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea. Voluntatis sunt diversae affectiones, scilicet gaudere et desiderare et huiusmodi. Sed eadem ratione qua ponitur ibi amor, potuit poni gaudium vel desiderium. Non ergo ponitur bene frui, etc.

[100084] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea. Amare aliquid est fructum expectare de eo. Quod autem expectatur, refertur de una re ad aliam. Non ergo bene dicitur quod frui est *amore inhaerere alicui rei propter seipsam*, sed potius propter aliam.

[100085] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod frui est habere fructum. Fructus autem alicuius rei habetur dupliciter: vel simpliciter vel propter aliud. Simpliciter quando non refertur ad aliquid aliud sed propter seipsum tantum. Propter aliud autem vel secundum quid, quando illud quod habetur refertur ad aliud; quod patet in medico qui vult purgationem, sed non propter se tantum sed propter sanitatem. Tunc ergo

dicitur aliquis proprie frui, quando habet fructum alicuius rei cui amore inhaeret, non relatum in aliquid aliud sed propter seipsam tantum. Quando vero illud in aliud refertur, tunc non dicitur proprie quis frui sed improprie.

[100086] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliquid potest haberi dupliciter: vel realiter vel in mente. Qui autem amat aliquid, etsi non habet illud realiter, habet tamen illud in mente; et utroque modo potest dici fruitio. Et inde est quod Augustinus ponit duplicem definitionem de frui, quia quantum ad illum modum quo habetur in mente tantum, dicit quod frui est amore inhaerere; quantum vero ad illum modum quo habetur in re, dicit quod frui est *uti cum gaudio non adhuc spei sed iam rei*.

[100087] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod voluntas refertur ad alias potentias sicut universalis motor, quia obiectum voluntatis est bonum universale. Obiectum vero aliarum potentiarum est bonum particulare, sicut obiectum intellectus est bonum verum, et obiectum gustus est bonum dulce. Et ideo in quantum voluntas movet omnes potentias, etiam adhaesio illarum potentiarum attribuitur voluntati.

[100088] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod inter omnes affectiones, amor et prior est et communior. Prior quidem quia nulla affectio procedit nisi ex amore. Quaedam enim affectiones sunt ad bonum sicut desiderium et gaudium de bono, et haec procedunt ex amore: propter hoc enim gaudeo de bono quia amo illud. Quaedam autem sunt de malo, sicut tristari de bono alterius, et hae etiam ex amore procedunt: propter hoc enim tristor de bono alicuius quia amo contrarium eius. Communior autem est quia desiderium est tantum de re absente, gaudium de re iam habita, amor autem est non solum de re iam habita sed etiam habenda. Et ideo Augustinus posuit amorem et quia communior et quia prior.

[100089] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod illud quod ordinatur ad aliud non dicitur fructus simpliciter sed secundum quid, cuius non est proprie frui sed improprie, ut dictum est.

<Articulus 2>

[100090] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 tit. <Quid sit uti>

[100091] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 arg. 1 Videtur quod inconvenienter in definitione uti ponatur usus cum dicitur *quod cum in usum venerit*. Nihil enim definitur per posterius vel per idem. Sed usus est posterior uti vel idem. Ergo inconvenienter ponitur ibi usus.

[100092] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea. Referre est actus rationis. Uti vero est actus voluntatis; unde Augustinus dicit, *uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis*. Inconvenienter ergo in definitione uti ponitur referre.

[100093] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea. Uti est genus de frui, quia frui est aliquid cum gaudio uti. Sed id quo fruimur non referimus in aliud. Ergo uti non est referre in aliud.

[100094] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea. Id quod eligimus, referimus in aliud. Sed uti non est eligere. Ergo non bene definitur per id quod est referre in aliud.

[100095] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea. Constat non est definitio eadem hominis et boni hominis. Sed ista non est definitio boni usus. Ergo non definitur per istam usus simpliciter; sic est inconveniens.

[100096] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod sicut frui est habere aliquid pro fructu, ita uti pro utilitate. Unde cum inter alia bona sola utilia habeantur propter aliud, delectabile et honestum habentur propter se. Uti autem cum sit habere aliquid ut utile, ideo uti proprie dicitur referre in aliud id quod in usum venerit.

[100097] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in definitionibus propter carentiam vocabulorum priorum, frequenter utimur circumlocutionibus. Et ideo causa maioris manifestationis

positum est *cum in usum venerit*, id est, quod habetur ut utile.

[100098] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod obiectum uti est id quod est ad finem. Finis autem est bonum, et ideo cum id quod est ad finem sit obiectum voluntatis, uti est actus voluntatis. Sed sciendum quod aliquid dicitur actus voluntatis absolute, sicut velle aliquid simpliciter et propter se; aliquid vero dicitur actus voluntatis ordinatae a ratione sicut velle aliquid propter aliud. Et ideo referre non est actus voluntatis simpliciter sed ordinatae a ratione.

[100099] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliquid refertur in alterum aut sicut in finem aut sicut ad effectum. Uti igitur proprie sumendo est referre aliquid in alterum ut in finem. Large autem possumus dici aliquo uti, etiam si referamus aliquid in alterum ut in effectum; et sic uti definitur ab Augustino quod est *assumere aliquid in facultatem voluntatis*. Nam omne bonum cui voluntas inhaeret hunc habet effectum ut quietetur voluntas in eo. Uti igitur secundo modo acceptum est genus de frui. Primo autem modo opponitur ei quod est frui.

[100100] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod uti et eligere in hoc conveniunt quod utrumque est actus voluntatis prout est a ratione regulata. Differunt autem in hoc quod eligere est actus voluntatis secundum quod est a ratione regulata tantum; uti autem secundum quod voluntas et est regulata a ratione sicut a superiori potentia, et movet inferiorem scilicet motivam vel executivam potentiam. Sic igitur eligens refert aliquid in finem volendo tantum, utens vero applicando voluntatem in opus, et ideo significanter ponitur in definitione uti *id quod in usum venerit referre in aliud*, nam per executionem operis aliquid in usum nostrum venit.

[100101] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod uti non consideratur in ista scientia in sua universalitate, sed solum secundum quod ordinatur in beatitudinem. Et ideo non definitur hic uti simpliciter, sed secundum quod in considerationem huius scientiae cadit.

<Articulus 3>

<Prooemium>

[100102] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 pr. *Cum autem homines*, etc. Hic quaeruntur quatuor. Primo, utrum homo debeat seipso uti vel frui. Secundo, de hoc quod dicit Augustinus quod *in quantum sumus*, etc. Tertio, utrum Deus utatur nobis. Quarto, utrum sit utendum virtutibus.

<Quaestiuncula 1>

[100103] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 tit. <Utrum homo debeat seipso uti vel frui>

[100104] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Videtur quod homo seipso fruatur et non utatur. Homo enim per appetitum appetit sibi bonum. Sed illud bonum quod desideramus alicui, referimus in ipsum. Ergo homo refert bonum sibi desideratum in seipso sicut in finem, et sic fruitur seipso.

[100105] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea. Omnis motus est propter quietem. Sed desiderium est motus voluntatis. Ergo desiderium hominis est propter quietem voluntatis, et sic quies voluntatis est et finis desiderii hominis. Fruitur ergo homo seipso.

[100106] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea. Omnia accidentia ordinantur ad substantiam. Sed omnia alia a nobis habent se ut accidentia, nos autem ut substantia. Ergo omnia ordinantur ad nos ut ad finem, et sic fruimur nobis ipsis.

[100107] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 4 Praeterea. Sicut Philosophus dicit, amicabilia quae sunt ad alios venerunt ab amicabilibus quae sunt ad seipsum. Sed constat quod alios diligimus, ergo propter nos, et sic

fruimur nobis ipsis.

[100108] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. Contra. Illo dicimur frui quod nos beatos facit. Sed nos non possumus nos ipsos beatos facere. Ergo non fruimur nobis ipsis.

[100109] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Responsio. Dicendum quod sicut dictum est, frui est amore inhaerere alicui rei. Amore autem alicui rei inhaerere dicitur dupliciter, secundum quod duo importat inhaesio amoris; cum enim amore inhaerere sit velle bonum alicui rei, hoc potest dupliciter accipi. Uno modo ut voluntas amantis referatur ad bonum volitum, et sic iste amor vocatur amor concupiscentiae vel desiderii. Alio modo ut amor referatur illi rei cui quis vult bonum, et sic iste amor vocatur amor benevolentiae seu amicitiae. Dico ergo quod si accipiatur inhaesio amoris secundum amorem concupiscentiae, scilicet secundum quod amor refertur ad bonum volitum, quod ista relatio potest dupliciter considerari, quia vel sicut formae ad materiam vel sicut materiae ad formam. Sicut formae ad materiam quando bonum concupitum refero ad me ipsum, et sic cum materia non habeat rationem finis, non erit ibi fruitio. Sicut vero materiae ad formam quando concupisco mihi aliquid propter aliquid bonum, sicut quando concupisco mihi sanitatem propter delectationem; et sic cum forma habeat rationem finis, erit ibi fruitio, non quidem mei sed illius delectationis. Si autem accipiatur inhaesio amoris secundum amorem benevolentiae, prout scilicet amor refertur ad rem cui volo bonum, sic cum bonum partis ordinetur in bonum totius, nam quaelibet pars naturali appetitu bonum suum ordinat ad bonum totius - manus enim, si diligeret, plus diligeret corpus quam seipsam - dico quod totum bonum quod nobis concupiscimus, ordinamus in Deum sicut in finem et bonum totius universi. Et ideo licet velimus nobis bonum, non tamen fruimur nobis ipsis, quia concupiscimus illud ut relatum in aliud sive amore concupiscentiae sive amore benevolentiae, ut dictum est.

[100110] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa relatio est formae ad materiam. Unde cum non sit ibi ratio finis quantum ad nos, non erit ibi ratio fruitionis ut dicamur nobis ipsis frui.

[100111] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod relatio in quietem voluntatis est sicut relatio formae ad materiam, sicut dictum est.

[100112] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Et similiter patet solutio ad tertium.

[100113] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod naturale est quod unus homo plus diligit se quam alium hominem sed non quam bonum universi. Et ideo per prius est in nobis amemus nos ipsos quam alios homines et velimus bonum. Sed tamen bonum nostrum ordinamus in Deum sicut in finem; hoc etiam ordo caritatis habet, nam me teneor diligere plus quam proximum, Deum autem plus quam meipsum.

<Quaestiuncula 2>

[100114] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 2 tit. <Utrum verum sit quod dicit Augustinus, *in quantum sumus, boni sumus*>

[100115] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Videtur quod non sit verum quod dicit Augustinus, *in quantum sumus, boni sumus*. Id enim quod est per se semper inest. Sed in quantum dicit per se. Ergo si in quantum sumus, boni sumus, semper sumus boni, quod est falsum.

[100116] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea. In quantum sumus, boni sumus: sed malum corrumpit bonum, ergo et esse. Et sic quandocumque operamur malum, corrumpitur nostrum esse, quod est inconueniens.

[100117] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea. Si in quantum sumus, boni sumus, sumus boni per essentiam. Sed hoc est contra Boethium, qui dicit in libro De hebdomadibus quod solus Deus est bonus per

essentiam, alia autem per participationem. Non ergo in quantum sumus, boni sumus.

[100118] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. Sed contra. Ens et bonum convertuntur. Ergo in quantum sumus, boni sumus.

[100119] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 2 co. Responsio. Dicendum quod est duplex bonum: bonum huius rei et bonum simpliciter. Bonum autem huius rei est quod facit hanc rem bonam. Bonum autem simpliciter est qualitercumque accipiatur bonum. Et ratio huius divisionis ex hoc provenit, quia ratio boni est quod omnia appetunt; unde omne appetibile habet rationem boni. Cum vero appetibile sit perfectio quaedam, quaelibet perfectio habet rationem boni. Sed aliquid est quod in uno tantum simplici esse suo habet omnimodam perfectionem, scilicet Deus; et haec habet rationem simplicis boni. In quibusdam autem non est una tantum perfectio, quia in quantum sunt habent unam qua scilicet sunt, in quantum sentiunt habent aliam, in quantum intelligunt habent aliam; et haec habent rationem boni particularis. Illud ergo est bonum hominis quod facit hominem bonum. Bonos autem homines facit bona voluntas, cuius ratio est quia voluntas est universalis motor omnium potentiarum, cum per ipsam utamur omnibus potentiis. Bonum autem consistat in ultima perfectione, quae quidem ultima perfectio in usu tantum consistit. Et ideo quia sola voluntas reducit potentias in actu, sola voluntas facit hominem bonum simpliciter; alia vero secundum quid, sicut esse facit bonum esse et sic de aliis. Et ideo cum Augustinus dixerit in quantum sumus, boni sumus, bonitate quae sequitur ad esse, verum dicit. Non autem sumus boni homines nisi in quantum sumus benevolentes.

[100120] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa bonitate quae inest nobis in quantum sumus, semper boni sumus.

[100121] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod malum corrumpit bonum sibi oppositum. Malum autem voluntatis corrumpit bonum hominis non autem esse.

[100122] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod quia Deus totam perfectionem habet in suo simpliciter, ideo ipse solus bonus est per essentiam suam. Alia vero supra suum esse addunt multas perfectiones, nam per esse suum solum in anima bonitas est qua sunt.

<Quaestiuncula 3>

[100123] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 3 tit. <Utrum Deus utatur nobis>

[100124] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Videtur quod Deus non utatur nobis. Uti enim dicitur ad utile. Sed nos non sumus Deo utiles quia bonorum nostrorum non indiget, ut in Psalmo dicitur. Ergo non utitur Deus nobis.

[100125] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 Praeterea. Finis, licet sit prior in intentione, est tamen posterior in esse. Sed Deus est prior nobis non solum in intentione, sed etiam in esse. Ergo non utitur nobis propter suam bonitatem.

[100126] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3 Praeterea. Si Deus uteretur nobis propter suam bonitatem, accresceret ei aliquid. Sed Deo nihil potest accrescere. Ergo non utitur nobis.

[100127] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. Contra. Proverbiorum XVI dicitur, *universa propter semetipsum operatus est Dominus*. Sed illis dicitur quis uti, quae refert in aliud. Ergo cum Deus referat nos in seipsum ut in finem, utitur nobis.

[100128] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 3 co. Responsio. Dicendum quod illis dicimur uti quae aliquo modo ordinamus in aliud ut in finem. Ad finem autem ordinamus aliquid dupliciter: vel propter amorem finis vel propter desiderium finis. Desiderium autem est rei non habitae; amor vero potest esse etiam rei iam habitae.

Ordinamus autem aliquid ad finem propter desiderium finis vel ut instituamus illud in esse sicut quando facimus alia habita vel ut acquiramus illud sicut quando acquirimus pecuniam. Deus autem non operatur propter desiderium finis quia cum sit perfectissimus et nullo egens, nihil acquirit sibi, sed propter amorem finis. Ipse enim operatur propter bonitatem suam in quantum amat eam, et propter amorem quem habet ad eam, vult eam diffundere in res. Non autem potest eam diffundere in se quia est summe bonus per essentiam suam; unde diffundit eam in nobis et in aliis creaturis secundum quod omnes participant eam.

[100129] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deus non utitur nobis propter aliquam utilitatem suam sed ad manifestationem suae bonitatis.

[100130] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2-3 Ad alia duo dicendum quod Deus non refert nos ad suam bonitatem propter desiderium finis, ut scilicet inde sibi accrescat aliquid; sed quia amat suam bonitatem, vult eam diffundere in nos.

<Quaestiuncula 4>

[100131] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 tit. <Utrum virtutibus sit fruendum>

[100132] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 1 Videtur quod sit fruendum virtutibus. Philosophus enim dicit in secundo De caelo et mundo quod *omnis res est propter suam operationem*. Sed operatio hominis est operatio virtutis. Ergo homo est propter operationem virtutis. Et sic cum referatur in virtutem ut in finem, fruatur virtute.

[100133] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 2 Praeterea. Beatitudo consistit in actu virtutis. Sed beatitudine fruendum est quia beatos nos facit, et ergo et virtutibus.

[100134] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 3 Praeterea. Philosophus dicit in Ethicis quod nullus est iustus qui non gaudet eo ipso quod operatur iusta. Sed si referimus actus virtutis in aliud, non delectamur eo ipso, ergo non sumus iusti; et de ratione actus virtutis est quod non referatur in aliud, sed quod non refertur in aliud habet rationem finis, ergo et fruitionis. Fruimur ergo virtutibus.

[100135] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 4 Praeterea. Actus rationis et voluntatis reflectuntur in seipsis; homo enim cognoscit se cognoscere, et vult se velle. Sed fruitio cum sit actus voluntatis reflectitur in seipsam; ergo homo fruatur sua fruitione. Fruitio autem est actus virtutis, ergo fruatur virtutibus.

[100136] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 s. c. Contra. Virtutis praemium est. Sed praemium habet rationem finis. Ergo virtus non est finis sed ad finem, et sic non habet rationem fruitionis.

[100137] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 co. Responsio. Dicendum quod nulla dubitatio est utrum sit fruendum virtutibus quantum ad habitus virtutum, cum habitus semper sint ad aliud. Sed dubitatur utrum sit fruendum eis quantum ad actum virtutum. Ad quod sciendum est quod ultima perfectio in nobis est actus virtutis. Omnis autem actio habet obiectum proprium, quod quidem obiectum potest esse duplex: vel inferius operante vel superius. Si autem sit ut inferius operante - hoc contingit in operationibus inferiorum potentiarum quando scilicet operatio ordinatur in res quae sunt infra ipsum, et tunc operatio est maius bonum quam res operata, sicut bonus usus pecuniae est maius bonum quam sit ipsa pecunia - actus harum potentiarum non potest dici fruitio. Quando autem obiectum actionis sive operationis est superius operante - hoc contingit in principalibus potentiis, scilicet in operationibus voluntatis et intellectus - tunc maius bonum est id circa quod operatur sive obiectum quam ipsa operatio. Dico ergo quod fruitio quae est actus caritatis est ultima perfectio hominis. Unde cum per eam ordinemur ad rem supernam, scilicet ad Deum qui est obiectum fruitionis, ideo obiectum eius est maius bonum quam sit ipsa fruitio et habet rationem ultimi finis; et ideo non fruimur ea et per consequens nec virtutibus, sed solo Deo qui est ultimus finis et obiectum nostrae fruitionis. Sunt tamen virtutes

per quas fruimur.

[100138] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quando operatio refertur in id quod est supra, tunc maius bonum est obiectum quam ipsa operatio sive actus virtutis, et ideo magis fruitur obiecto quam ipsis actionibus.

[100139] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod beatos facere dicitur dupliciter, scilicet effective et formaliter. Illo autem solum est fruendum quod beatos nos facit effective, et hic est Deus. Illis autem quae nos beatos faciunt formaliter non est fruendum, et huiusmodi sunt virtutes quae nos formaliter beatos faciunt.

[100140] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod virtuosus habet aliquid delectabile in actu virtutis, non tamen constituit ibi suam intentionem quia refert illud in aliud quod habet rationem ultimi finis.

[100141] Lectura Romana, d. 1 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod quando huiusmodi actus sunt absoluti, tunc reflectuntur in seipsis scilicet ut velle et intelligere, sed non quando dicunt determinatum modum. Non enim sequitur quando volo aliquid ut finem, quod velim ut finem ipsum velle meum. Fruitio autem dicit actum voluntatis non absolute sed cum determinato modo, quia est amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Unde non sequitur quod qui fruitur aliqua re fruatur fruitione illius rei.

<Quaestio 2>

<Articulus 1>

[100142] Lectura Romana, d. 1 q. 2 a. 1 tit. <Utrum haec doctrina sit de rebus et signis>

[100143] Lectura Romana, d. 1 q. 2 a. 1 arg. 1 Praeterea. Omnis divisio fit per opposita. Res et signa non sunt opposita, etc.

[100144] Lectura Romana, d. 1 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea. Illa quorum unum ordinatur ad cognitionem alterius non sunt opposita. Sed signum ordinatur ad cognitionem rei quia res manifestantur per signa. Ergo res et signa non, etc.

[100145] Lectura Romana, d. 1 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea. Ens et res convertuntur. Sed omnis doctrina est de ente, ergo et de rebus. Ergo male dicitur quod doctrina est de signis.

[100146] Lectura Romana, d. 1 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea. Omnis doctrina respuit divisiones accidentales. Sed signo accidit iustificare et non iustificare. Ergo divisio quae datur de signis quod quaedam iustificant et quaedam non iustificant est inconueniens.

[100147] Lectura Romana, d. 1 q. 2 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod in aliis scientiis quaedam sunt principales et per se, sicut practica quae ordinatur ad operationem et speculativa quae ordinatur ad cognitionem, et quaedam adminiculantes quae non sunt propter se sed propter aliud tantum, sicut grammatica et logica quae sunt de vocibus et significationibus vocum. Sacra autem scriptura, cum sit perfectissima una existens, comprehendit in se utrumque scilicet res et signa, sicut dictum est. Item, aliae scientiae utuntur signis vocalibus tantum; haec autem, cum sit a Deo cuius est ordinare etiam res ad significandum, utitur signis realibus.

[100148] Lectura Romana, d. 1 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet res et signa non sint opposita subiecto, sunt opposita ratione et intentione.

[100149] Lectura Romana, d. 1 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod consideratio de signo est duplex: quia aut consideratur secundum usum signi, et sic cum sit ad significandum res, eiusdem scientiae est determinare de utroque; aut consideratur secundum rationem signi, et sic alterius scientiae est determinare de eo,

sicut logicae. Et ideo licet ordinetur ad cognitionem rei quantum ad usum, ratio tamen signi diversa est.

[100150] Lectura Romana, d. 1 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod ens altius est quam res, quia non solum habet esse in ipsa re sed etiam in mente. Et ideo licet omnis scientia sit de ente, non tamen omnis est de rebus tantum, quia quaedam sunt de ente secundum quod est in mente ad quod refertur signum.

[100151] Lectura Romana, d. 1 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet iustificare sit per accidens signo simpliciter sumpto, non tamen est per accidens signo secundum quod cadit in consideratione huius scientiae.

<Distinctio 2>

<Quaestio 1>

<Articulus 1>

[100152] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 tit. Hic quaeritur utrum nomina de Deo dicta significant unum in Deo vel multa.

[100153] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 arg. 1 Videtur quod multa nomina de Deo dicta non significant unum et idem in Deo sed multa. Quaecumque enim nomina diversa significant unam rem, sunt synonyma. Si ergo multa nomina dicta de Deo significant unum et idem, sunt synonyma, quod est inconveniens.

[100154] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 arg. 2 Si tu dicas quod differunt per rationes diversorum effectuum; contra: Si huiusmodi nomina differunt per rationes effectuum, dicetur bonus Deus quia facit bonos; pari ergo ratione corpus quia facit corpora, et lapis quia facit lapides, quod est inconveniens. Non ergo differunt per rationes effectuum.

[100155] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea. Effectus magis assimilantur causis quam causae effectibus. Non ergo Deus bonus est quia facit bona, sed quia bonus est ideo bona facit; et sic idem quod prius.

[100156] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 arg. 4 Si tu dicas quod huiusmodi nomina differunt tantum ratione; contra: Ratio illorum nominum est in intellectu nostro. Si ergo solum ratione differunt, non sunt in Deo sed in intellectu nostro.

[100157] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea. In omni propositione oportet esse duo, scilicet unum quod subicitur, et aliud quod praedicatur. Si ergo huiusmodi nomina non differunt, nulla propositio poterit formari de Deo.

[100158] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 s. c. Contra. Boethius dicit quod illud est vere unum et idem in quo nullus est numerus. Sed in Deo non est aliquis numerus, cum in eo nulla sit diversitas. Ergo in Deo nomina significant unum.

[100159] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod omnia nomina de Deo dicta significant unum et idem in Deo, et quod non sunt synonyma, et quod differunt ratione tantum. Ad cuius evidentiam, quia quasi totius primi summa pendet ex hoc, sciendum est quod quanto aliquis est magis elevatus et altus, tanto in uno simplici plura comprehendit. Et hoc patet inspicientibus in potestatibus: nam in regia potestate, cum sit una, includitur omnis potestas quae per diversa officia sub dominio regis distribuitur. Patet etiam in scientiis: nam cum diversae scientiae, secundum diversa genera rerum circa quae eorum versatur intentio, multiplicentur; una tamen scientia, quae est eis superior, est ad omnia se habens, scilicet philosophia prima. Patet etiam in viribus cognoscitivis, nam superior vis secundum unum et idem est cognoscitiva omnium quae ab inferioribus viribus secundum diversa cognoscuntur. Omnia namque illa quae visus, auditus et ceteri sensus percipiunt, intellectus una et simplici virtute diiudicat. Sic ergo oportet quod omnes perfectiones quas res inferiores secundum diversas naturas et formas consequuntur, in illo summo uno et simplici et elevato omnium rerum vertice, scilicet Deo, perfectissime uniantur. Quomodo autem differant ratione, sic ostenditur. Nam Deus sua bonitate voluit

huiusmodi perfectionem suam, quae in se omnimoda et simplex est, creaturis secundum earum capacitatem communicare. Et ideo cum nulla creatura excedat terminatum modum suae naturae in perfectione sua, quod in Deo est unitum et simplex, in creaturis invenitur multiforme et diversum. Intellectus autem noster quia divinam essentiam in seipsa capere non sufficit, in eius cognitionem consurgit ex rebus creatis quae apud nos sunt. Non autem possumus aliquid nominare nisi secundum quod intelligimus, cum nomina sint signa intellectuum. Non autem possumus nominare Deum nisi ex perfectionibus in huiusmodi rebus inventis. Et cum huiusmodi perfectiones in rebus istis multiplices sint, oportuit multa nomina Deo imponere, quibus diversas conceptiones, quas intellectus noster de Deo concipit, manifestarem, quae in Deo unum sunt. Si autem essentiam eius in seipsa videremus, non requireretur nominum multitudo, sed esset simplex notitia eius; sicut est et simplex essentia, quod quidem in die nostrae gloriae expectamus, quando *erit Dominus unus et nomen eius unum*, sicut dicitur in Zacharia.

[100160] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ad hoc quod nomina aliqua sint synonyma, oportet quod significant eandem rem, et eandem intellectus conceptionem repraesentent. In Deo autem huiusmodi nomina, licet significant eandem rem, significant eam mediantibus diversis conceptionibus quas intellectus noster habet de Deo; et ideo non sunt synonyma.

[100161] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod nos cognoscimus Deum bonum ex hoc quod facit bona, et gubernatorem ex eo quod gubernat, regit et disponit omnia, cum non possimus eum cognoscere per essentiam suam. Et ideo licet huiusmodi diversitas sit ex parte nostra in quantum per effectuum diversas perfectiones devenimus in cognitionem eius, ipse in se est unum et idem, omnimodam habens perfectionem, ut dictum est.

[100162] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium.

[100163] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet conceptiones diversae sint in intellectu nostro, res tamen quae respondet eis est aeterna in Deo, scilicet una et simplex substantia eius in qua est omnimoda perfectio respondens perfecte conceptionibus intellectus nostri.

[100164] Lectura Romana, d. 2 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod licet significant in Deo unum et idem, nihil tamen prohibet propositionem formare de Deo. Sicut enim dicuntur de Deo diversa nomina, ita potest de eo formari diversa propositio.

<Quaestio 2>

<Articulus 1>

[100165] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 tit. Hic quaeritur utrum aliquid sit summe bonum.

[100166] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 arg. 1 Videtur quod nullum sit summe bonum. Bonum enim habet rationem appetibilis. Appetitus autem tendit de uno semper in aliud et ita in infinitum. Non est ergo invenire unum primum quod sit summe bonum.

[100167] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea. Bonum opponitur malo. Sed non est invenire aliquid quod sit summe malum. Ergo nec aliquid quod sit summe bonum.

[100168] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea. Maior perfectio invenitur in effectibus quam in principiis: homo enim perfectior est quam semen, et gallina perfectior quam ovum. Sed bonum habet rationem effectus. Cum igitur in effectibus non sit invenire summe bonum, videtur etiam quod nec in principiis. Et sic nullum erit summe bonum.

[100169] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea. Si aliquid sit summe bonum, aut erit simplex aut compositum. Sed simplex non est quia cum nihil adderet supra bonum, non esset summe bonum. Compositum

vero esse non potest, quia sic componeretur aliquo alio bono, quod esset melius eo et sic non esset summe bonum. Non igitur est invenire aliquid summe bonum.

[100170] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 s. c. Contra. In quolibet genere est invenire unum primum ad quod reducuntur omnia quae sunt in genere illo, et hoc est summum in genere. Est igitur in genere boni invenire unum primum ad quod reducuntur omnia alia, quod est summe bonum.

[100171] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod firmiter tenendum est esse aliquod summe bonum. Et hoc probatur tribus viis, quarum duae sunt Aristotelis et una est Augustini. Prima quidem via sumitur ex ipso ordine universi. Ubi cumque est ordo, ibi est invenire duplex bonum: unum in ipsis rebus coordinatis ad invicem, et aliud in eo a quo dependet ordo illarum partium. Sicut in exercitu est ordo et partium exercitus ad invicem, et ordo exercitus ad ducem; unde est ibi et duplex bonum, scilicet bonum exercitus et bonum ducis, et hoc est melius quia totum bonum exercitus ordinatur ad bonum ducis, scilicet ad victoriam. Cum igitur videamus partes universi ordinatas ad invicem, quia non omnia quae sunt in universo casualiter accidunt, de necessitate erit ponere ibi duplex bonum: unum quod resultat ex ordine partium universi, et aliud quod est in illo a quo dependet bonum et ordo partium, et ad hoc ordinatur bonum partium sicut in finem et summum bonum. Secunda vero sumitur ex ipsa ratione boni, nam bonum habet rationem finis. Sed ut Philosophus probat, in causa finali non est procedere in infinitum quia sic auferret rationem finis. Erit igitur devenire ad aliquod unum quod sit primum et summum bonum. Tertia ratio est Augustini et est quia imperfecta sumunt originem ex perfectis. Sed nos videmus in mundo isto multa bona imperfecta sicut particularia bona. Oportet igitur quod omnia sumant originem ab uno principio quod sit summe bonum. Et ideo dicit Augustinus VII De Trinitate: *bonum hoc, bonum illud; tolle hoc, tolle illud, et invenies bonum omnis boni.*

[100172] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc accidit in bono particulari. Sicut enim intellectus, cum sit cognoscitivus omnium veritatum, tendit de una veritate in aliam quousque perficiatur, ita voluntas cum sit appetitiva omnium bonorum, cum non impleatur in uno particulari bono, tendit de uno bono in aliud quousque deveniatur in illud in quo sunt omnia bona, quod est summum bonum.

[100173] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod cum malum non sit nisi in bono aliquo, non tamen sibi opposito sed in aliquo alio. Nam caecitas non est in bono visus quod privat, sed est in bono vitae quod nunquam est sine admixtione boni. Et ideo non est invenire aliquod summe malum. Bonum autem cum inveniatur absque admixtione mali est summe bonum.

[100174] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod haec fuit deceptio Pythagorae, qui dicebat quod principia sunt imperfectissima et fuit deceptus ex hoc, quia in his quae procedunt de potentia ad actum, potentia praecedit actum tempore, et imperfecta perfecta. Sed tamen simpliciter loquendo, imperfectum procedit a perfecto sicut semen ab animali. Et ideo licet in generabilibus et corruptibilibus principia sint imperfecta, tamen principia omnium rerum oportet esse perfectissima.

[100175] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod illud summe bonum est simplex, et in uno simplici esse habet omnimodam perfectionem. Et dico quod non dicitur summum bonum per additionem, sed per privationem omnis additionis et addibilitatis, cum nihil ei addatur nec possibile sit addi.

<Articulus 2>

[100176] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 tit. Hic quaeritur utrum summum bonum possit ante purgatissima mente videri.

[100177] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 arg. 1 Et videtur quod sic. Peccatum enim non tollit naturam. Sed natura hominis est quod cognoscat primam veritatem. Ergo peccatum quod est immunditia animae non tollit cognitionem primae veritatis quae est summum bonum.

[100178] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea. Potentiae appetitivae sunt inferiores intellectui. Sed superius non dependet ab inferiori. Ergo cognitio intellectus non dependet a potentiis inferioribus, et sic immunditia inferiorum potentiarum non tollit cognitionem intellectus.

[100179] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea. Constat quod inveniuntur multi peccatores qui sunt subtilioris intellectus et melioris cognitionis quam multi iusti et sancti viri. Sed hoc non contingeret si immunditia mentis tollit cognitionem. Ergo, etc.

[100180] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea. Dionysius IV capitulo De divinis nominibus dicit quod in daemonibus dona naturalia sunt lucida et clara, et quod tale est non impeditur a cognitione. Sed constat quod daemones sunt immundissimi. Ergo immunditia non tollit, etc.

[100181] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 s. c. Contra est quod dicitur Matthaei V: *Beati mundi*, etc.

[100182] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod cognitio summi boni est duplex: una perfecta qua scilicet cognoscitur sicuti est et per essentiam suam a beatis in patria ubi videtur faciem ad faciem; alia est imperfecta qua scilicet cognoscitur hic per speculum. Dico ergo quod quaelibet cognitio summi tollitur per impuritatem contrariam; sed perfecta cognitio tollitur per quamcumque impuritatem, quia secundum perfectam cognitionem non potest videri nisi a purgatissimis. Imperfectae autem cognitioni, qua scilicet cognoscitur hic, aliqua opponuntur directe sicut error et deceptio intellectus et phantasiae, et haec totaliter impediunt et tollunt cognitionem ipsam. Aliqua vero opponuntur indirecte sicut sunt inquietationes passionum, et haec impediunt cognitionem etsi non totaliter tollant eam, quia quandiu homo inquietatur a passionibus non potest ad veram sapientiam pervenire. Unde virtutes morales quae retrahunt homines a passionibus ordinantur ad contemplationem veritatis.

[100183] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet peccatum non tollat naturam, tamen debilitat eam et infirmit ad cognitionem summi boni.

[100184] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod quando intentio voluntatis figitur in aliquid unum, recedit ab alio. Unde cum intentio intellectus trahatur a potentiis inferioribus, licet non totaliter tollatur, tamen minuitur ex hoc contemplatio veritatis.

[100185] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod licet aliqui peccatores sint melioris intellectus et cognitionis quam iusti et sancti viri, nihilominus tamen impediuntur propter immunditiam a cognitione, ut dictum est. Et ceteris paribus magis dispositus est homo mundus et iustus quam immundus et peccator.

[100186] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet in daemonibus remanserint post casum data naturalia lucida et clara; nihilominus tamen ex hoc impediti sunt quod nunquam ad perfectam cognitionem pervenient qua si non peccassent beati fuissent.

<Articulus 3>

[100187] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 3 tit. <Utrum sit tantum unum summum bonum>

[100188] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 3 arg. 1 Videtur quod non sit tantum unum summum bonum. In quolibet enim genere est unum primum ad quod omnia quae sunt illius generis reducuntur. Sed constat quod sunt plura genera rerum; ergo sunt plura prima genera rerum ad quae omnia reducuntur. Et sic cum ens et bonum convertantur, sunt plura prima genera bonorum et non unum tantum.

[100189] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea. Primum et principium sunt idem. Sed constat quod sunt plura genera principiorum, sicut materia quae in II Physicorum et forma, et in quolibet istorum est unum

primum principium. Ergo non est unum tantum primum et summum bonum.

[100190] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea. Unum non causat contraria quia ab uno non est nisi unum. Sed bonum producit contrarias res in esse quia bonum est causa productionis rerum in esse. Ergo non est unum tantum.

[100191] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 3 s. c. Contra. Quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Sed summum bonum, quia per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Est igitur unum summum bonum et non plura.

[100192] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod sit unum tantum summum bonum probatur tribus rationibus. Una ratio sumitur ex ipsa ratione summi boni. Nam summum bonum est illud proprie quod in se comprehendit omnem bonitatem. Unde si esset aliquid aliud quod esset summum, non comprehenderet istud omnem bonitatem, sed aliqua deficeret ei quam illud summum bonum haberet, et e converso; et sic neutrum esset summum. Unde cum necessarium sit esse aliquod summum bonum, ut probatum est, et summum bonum comprehendit in se omnem bonitatem, de necessitate oportet quod sit unum tantum. Secunda ratio sumitur ex simplicitate sua, quia in uno esse simplici habet omnimodam bonitatem. Quod autem in se est unum et simplex, per nihil individuatur; et inde est quod in simplicibus naturis invenitur unum in specie una tantum. Ergo cum sit simplicissimum, est unum tantum per nihil individuatum, nihil habens superadditum. Tertia ratio est quia, ut dictum est totus ordo universi ordinatur ad unum primum quod est summum bonum, unde cum Philosophus probet quod impossibile est esse plures mundos, impossibile est quod sit nisi unum tantum primum, quod est summum bonum.

[100193] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia genera reducuntur ad genus substantiae, et huiusmodi reducuntur ad primum ens quod est causa omnis esse.

[100194] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod omnia illa principia reducuntur ad unum; nam finis et forma et efficiens reducuntur ad unum.

[100195] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ad hoc potest dupliciter responderi. Vel secundum philosophiam, quia ab uno non est immediate nisi unum, sed mediante uno quod movetur in contraria, potest ab eo esse contrarietas et pluralitas, sicut mediante corpore caelesti. Vel dicendum quod unum per seipsum et immediate potest facere contraria et plura. Nam quae in materia sunt plura et contraria, in intellectu sunt unum; et sicut intellectus divinus est comprehensivus contrariorum, ita etiam est causativus, et ideo contraria et plura producit in esse.

<Articulus 4>

[100196] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 4 tit. Hic quaeritur utrum in summo bono possit esse pluralitas personarum

[100197] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 4 arg. 1 Videtur quod in summo bono non sit pluralitas personarum. Unumquodque enim in tantum est bonum, in quantum est unum; igitur quod est summe bonum oportet esse summe unum. Sed pluralitas opponitur unitati. Ergo in summo bono non est aliqua pluralitas.

[100198] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea. Omne quod constat ex pluribus subsistentibus actu est unum collocatione tantum. Sed in divinis sunt tres personae subsistentes actu.

[100199] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea. Omnis numerus et omne numeratum sunt finita. Sed in Deo nihil est finitum. Ergo nihil numerale, ergo nec pluralitas.

[100200] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 4 s. c. Contra. In Deo est summa perfectio, quia nulla perfectionum deest

ei. Sed ternarius est numerus perfectus, quia perfecte representat ipsum in partibus suis. Ergo in Deo est numerus ternarius.

[100201] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 4 co. Responsio. Dicendum quod sicut fides ponit, ita et ratio, licet non usquequaque perfecte, potest considerare in divinis Trinitatem personarum in unitate essentiae. Quia enim Deus est perfectissimus, nulla ei perfectio deest, sicut infra ostendetur. Inter omnes autem perfectiones rerum sunt praecipue intelligere et velle; unde nec Deo deesse possunt. Omnis autem intelligens ex eo quod intelligit, aliquid format in mente sua; et similiter qui vult et amat, habet in mente sua rem amatam. Deus autem perfecte intelligit se et amat. In quantum igitur intelligit se, habet conceptum intellectus sui; in quantum vero amat, habet in mente sua rem amatam. Nam amatum in quantum amatur oportet esse in amante; movetur enim quodammodo amans ab amato quadam intrinseca motione. Unde cum movens contingat id quod movetur, necesse est amatum intrinsecum amanti esse. Intellectum autem sive conceptio intellectus prout est in intelligente, est verbum quoddam intellectus. Hoc enim exteriori verbo significamus quod interius intellectu comprehendimus; sunt enim secundum Philosophum voces signa intellectuum. Illud autem quod est in mente ut res amata est quo movemur ad operandum, in quantum amatum trahit et movet amantem secundum quandam motionem, ut dictum est, ad operandum. Dico ergo quod cum Deus intelligat seipsum, est ibi verbum Dei; et cum amet seipsum perfecte, est in seipso ut amatum in amante. Et ideo oportet ponere in divinis unum quod procedit per modum intellectus, et hoc est verbum Dei, et aliud quod procedit per modum amoris, et hoc est Spiritus Sanctus. Et dicitur spiritus in quantum quidem perficitur in attractione amantis ad ipsum amatum, in quo videtur quidam impulsus esse. Sanctus vero dicitur in quantum ipse amor quo summum bonum amatur, eminentem quandam obtinet bonitatem. Ipsum igitur a quo est principium intellectus et voluntatis sive amoris, Patrem, ipsum intellectum sive verbum, Filium, ipsum amorem quo Pater et Filius perfecte amant se, Spiritum Sanctum, dicimus. Notandum autem quod differentia est inter intelligere Dei et intelligere nostrum, et inter amare Dei et amare nostrum. Nam cum in nobis aliud sit esse naturale et intelligere, oportet quod verbum in intellectu nostro conceptum habens esse intelligibile tantum, alterius naturae et essentiae sit quam intellectus noster qui habet esse naturale. In Deo autem idem est esse et intelligere. Unde verbum Dei quod est in Deo cuius est verbum secundum esse intelligibile, idem esse habet cum Deo cuius est verbum, et per hoc oportet quod sit eiusdem essentiae et naturae cum ipso. Et similiter cum res amatae sint in nobis amantibus accidentaliter et intentionaliter, non sunt essentiae nostrae. In Deo autem sicut intelligere est suum esse, ita et amare; non enim amat seipsum secundum aliquid suae essentiae superveniens, sed secundum essentiam suam. Non igitur est Deus in seipso ut amatum in amante accidentaliter sed substantialiter; sicut verbum Dei est eiusdem naturae et essentiae cum Deo Patre, et Spiritus Sanctus. Et cum in divina natura nihil sit nisi subsistens, oportet quod verbum Dei et Spiritus Sanctus habeant esse subsistens, et quaecumque dicuntur de Deo istis conveniant. Sed quia ista omnia sunt unum in Deo quae ad essentiam pertinent, ideo convenienter dicitur quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus Deus.

[100202] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod pluralitas opponitur unitati quae est principium numeri, sed non unitati essentiae qua unum convertitur cum ente. Et hoc modo summum bonum est maxime unum.

[100203] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod licet sint in divinis tres subsistentes actu, non tamen differunt per essentiam sed per relationes. Et ideo sunt maxime unum quantum ad essentiam, licet quantum ad modum procedendi differant, ut dictum est.

[100204] Lectura Romana, d. 2 q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod iam patet qualiter in divinis est numerus ternarius. Et si quaeratur quare non maior, dicendum est quod cum in divinis non possit esse distinctio nisi per relationes, quia sola relatio multiplicat Trinitatem ut dicit Boethius, et relationes in divinis non diversificentur nisi per modum intellectus et per modum voluntatis, non possunt esse ibi nisi tres personae, scilicet, Pater et Filius qui procedit per modum intellectus et Spiritus Sanctus per modum voluntatis et amoris.

<Quaestio 3>

<Articulus 1>

[100205] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 tit. Hic quaeritur utrum hoc nomen Deus sit nomen operationis vel naturae.

[100206] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 arg. 1 Videtur quod hoc nomen Deus sit nomen operationis et non naturae. Damascenus dicit quod theos quod est Deus dicitur ab aethein quod est ardere; dicitur etiam a theastai quod est considerare vel videre; dicitur etiam a theein quod est currere vel fovere. Sed haec omnia dicunt operationes quasdam. Ergo non est nomen naturae sed operationis divinae.

[100207] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea. Dionysius dicit quod omnia divina nomina referuntur ad processum divinae bonitatis. Sed processus divinae bonitatis sunt operationes divinae. Ergo omnia divina nomina referuntur ad operationes divinas tantum. Et sic cum hoc nomen Deus sit nomen divinum non dicit naturam divinam sed operationem.

[100208] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea. Sicut dicit Philosophus, nomina sunt signa rerum. Sed per hoc nomen Deus non possumus intelligere naturam divinam. Ergo non est nomen naturae divinae.

[100209] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea. Natura divina nulli creaturae est communicabilis. Sed multis communicatur hoc nomen Deus: Psalmus, *ego dixi dii estis etc.*; Ieremias, *illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est*. Non igitur est nomen naturae.

[100210] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 s. c. Contra est quod dicit Ambrosius quod Deus est nomen naturae.

[100211] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod in quolibet nomine sunt duo consideranda, scilicet id a quo imponitur nomen, et id ad quod significandum imponitur; et haec aliquando sunt idem, aliquando vero non. Sunt quidem idem quando eadem est proprietas naturae ad quam significandum imponitur et eius a quo imponitur, sicut hoc nomen album. Sed non sunt idem quando id a quo imponitur differt ab eo ad quod significandum imponitur; sicut hoc nomen lapis impositum est ab effectu lapidis, quod est laedere pedem sicut a quo; impositum est etiam ad significandum speciem lapidis. Unde quia species lapidis differt ab effectu hoc quod est laedere pedem, non est idem illud a quo imponitur et illud ad significandum imponitur. Dico ergo quod cum dicitur hoc nomen Deus, potest considerari quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab hoc quod est omnia gubernare, omnia videre, omnia fovere; potest etiam considerari quantum ad illud ad quod significandum imponitur, scilicet ad significandum naturam divinam. Unde cum multi sint gubernatores qui non habent naturam divinam, non est idem id a quo imponitur et ad quod imponitur. Quantum ergo ad id a quo imponitur hoc nomen Deus est nomen operationis; quantum vero ad id ad quod significandum imponitur est nomen naturae divinae.

[100212] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verba Damasceni verificantur quantum ad id a quo nomen imponitur; hoc enim modo est nomen operationis, ut dictum est.

[100213] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 ad 2 Et similiter patet solutio ad secundum.

[100214] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium vero dicendum quod licet per hoc nomen Deus non intelligamus de Deo quid est, intelligamus de eo quid non est; et ideo ad significandum istam naturam ignotam imponimus ei istud nomen.

[100215] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod homines dicuntur dii non propter hoc quod habeant naturam divinam, sed propter quandam assimilationem quantum ad operationem.

<Articulus 2>

[100216] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 2 tit. Hic quaeritur utrum hoc nomen Deus praedicetur de tribus personis.

[100217] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 2 arg. 1 Videtur quod hoc nomen Deus praedicetur de tribus personis in plurali. Damascenus enim dicit quod hoc nomen Deus ita est commune Patri et Filio et Spiritui Sancto, sicut homo est commune Abrahae, Ysaac, et Iacob. Sed isti sunt tres homines. Ergo et Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres dii.

[100218] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea. Omne quod praedicatur de aliquibus dividitur secundum numerum eorum de quibus praedicatur. Sed hoc nomen Deus per se praedicatur de Patre et Filio et Spiritu Sancto. Ergo multiplicatur secundum numerum istorum. Cum igitur isti sint tres, videtur quod sint tres dii.

[100219] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea. Deus nihil est aliud quam habens deitatem vel divinitatem. Sed Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres habentes divinitatem. Ergo sunt tres dii.

[100220] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 2 s. c. Contra. Exodi: *audi Israel, Dominus Deus tuus unus est.*

[100221] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod in divinis est pluralitas personarum et unitas essentiae, et quaedam praedicantur de divinis secundum quod est ibi pluralitas personarum, et quaedam secundum essentiae unitatem. Sciendum autem quod omne nomen significans substantiam aut significat substantive aut adiective: substantive, sicut ea quae sunt de essentia rei, ut homo; adiective vero, sicut ea quae adiacent extra, unde hoc ipsum adiectivum nomen importat. Dico ergo quod omne nomen substantivum in divinis praedicatur tantum in singulari, adiectivum vero in plurali. Cuius ratio est quia nomen substantivum includit in sua significatione suppositum; et ideo oportet quod habeat numerum secundum formam significatam per ipsum. Forma autem significata per ipsum nomen est una, et ideo nomen substantivum non praedicatur nisi de uno. Adiectiva vero non includunt in se subiectum quod sit de significatione eorum, sed adiacent extra et possunt applicari ad omnia illa de quibus praedicantur. Cum ergo hoc nomen Deus dicatur substantive de essentia divina, et haec non sit nisi una quae significatur per ipsum nomen, non potest praedicari de singulis personis in plurali ita quod dicatur Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres dii, sed tantum in singulari, ut scilicet dicatur Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus Deus. Ex hoc sciendum quod quia omnia quae dicuntur de Deo quantum ad divinam essentiam sunt idem cum essentia divina, omnia nomina quae haec significant praedicantur in divinis tantum in singulari, sicut increatus et immensus et aeternus et huiusmodi.

[100222] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod dictum Damasceni est simile quantum ad distinctionem personarum in una natura, quia sicut isti tres homines distinguuntur in natura humana, ita et tres personae distinguuntur in natura divina. Sed est dissimile quia in hominibus natura non est una numero sed tantum specie; alia enim numero est humanitas Abrahae, Ysaac et Iacob. Personis vero divinis est una natura numero communis quae est natura divina simplicissima et maxime una.

[100223] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod natura divina quae significatur per hoc nomen Deus non multiplicatur in personis divinis, et ideo hoc nomen Deus non multiplicatur secundum numerum personarum, sed cum praedicetur substantive dicitur tantum in singulari.

[100224] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod habens divinitatem adiective praedicatur in divinis, et ideo potest dici tres habentes divinitatem. Deus vero, ut dictum est, praedicatur substantive et ideo non praedicatur nisi in singulari tantum.

<Articulus 3>

[100225] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 3 tit. <Utrum hoc nomen Deus sit magis proprium nomen ipsius quam alia>

[100226] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 3 arg. 1 Videtur quod hoc nomen Deus non sit magis proprium nomen

ipsius quam alia. Damascenus enim dicit quod qui est est maxime proprium nomen Dei.

[100227] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea. Dionysius ponit bonum primum nomen Dei inter alia divina nomina. Sed quod primo ponitur, videtur magis proprium. Ergo, etc.

[100228] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea. Exodi IV dicitur: *et nomen meum maximum Adonai non manifestavi eis*. Ergo istud videtur magis proprium.

[100229] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 3 s. c. Contra. Quanto aliquod nomen est incommunicabile, tanto magis convenit Deo et appropriatur ei. Sed hoc nomen Deus est magis incommunicabile. Ergo magis appropriatur Deo.

[100230] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod ordo istorum nominum potest considerari, et quantum ad id a quo imponuntur et quantum ad id ad quod significandum imponuntur. Si autem consideremus quantum ad id a quo imponuntur, tunc haec nomina qui est et bonus sunt magis propria nomina Dei, quia imponuntur ab hoc effectu quod est esse et producere res in esse, quae maxime Deo conveniunt; et sic non imponuntur nisi ab operationibus divinis. Si vero consideremus quantum ad id ad quod significandum imponuntur, dico quod hoc nomen Deus est maximum nomen Dei, quia imponitur ad significandum naturam divinam.

[100231] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen qui est est maximum nomen Dei quantum ad id a quo imponitur tantum.

[100232] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod bonum primum imponitur inter divina nomina quantum ad rationem causalitatis, quia bonitas Dei est ratio producendi res in esse.

[100233] Lectura Romana, d. 2 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Iudaei habebant in libris suis quoddam maximum nomen Dei scilicet tetragrammaton et erat eis ineffabile. Unde quia non licebat eis nominare illud nomen, loco illius legunt Adonai, quod sonat Dominus et fuit impositum ad significandum naturam divinam. Non ponitur ibi ad significandum hoc nomen Dominus, sed significat naturam divinam quae significatur per hoc nomen Deus.

<Distinctio 3>

<Prooemium>

[100234] Lectura Romana, d. 3 pr. Hic quaeruntur tria quae ad divinam cognitionem pertinent. Primo, utrum Deum esse sit per se notum. Secundo, utrum ex creaturis possit venire in cognitionem Dei. Tertio, utrum per rationes naturales possit probari Trinitas personarum in divinis.

<Quaestio 1>

<Articulus 1>

[100235] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 tit. <Utrum Deum esse sit per se notum>

[100236] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 arg. 1 Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim dicuntur per se nota quorum cognitio naturaliter omnibus est indicta, sicut prima principia; omnes enim naturaliter cognoscunt quod omne totum est maius sua parte. Sed cognitio Dei omnibus naturaliter est inserta, ut dicit Damascenus. Ergo Deum esse est per se notum.

[100237] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea. Quod non potest cogitari non esse, est per se notum. Sed nullus potest cogitare Deum non esse, ut Anselmus dicit. Ergo Deum esse est per se notum. Probatio mediae: Deus est illud quo maius cogitari non potest; aut ergo Deum esse est tantum in corde tuo aut in corde et

in re; si in corde tantum, tunc non est maius quo cogitari non potest, quia maius est quod est in re et in corde; similiter nec in re tantum, quia maius est quod est in re simul et in corde; ergo Deum esse est in corde et in re. Et sic nullo modo potest cogitari Deum non esse; ergo idem quod prius.

[100238] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea. Illud quo omnia cognoscuntur oportet esse per se notum, quia principium in quolibet genere est id quod est per se. Sed Deus est principium totius cognitionis nostrae, quia ab ipso est tota nostra cognitio. Ergo Deum esse est per se notum.

[100239] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea. Omnis propositio in qua idem praedicatur de seipso est per se nota. Sed cum dico Deus est, idem praedicatur de seipso, quia Deus est suum esse. Ergo Deum esse est per se notum.

[100240] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 s. c. Contra. Illud quod est per se notum non est demonstrabile. Sed philosophi demonstraverunt Deum esse. Ergo Deum esse non est per se notum.

[100241] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod cum dico quod aliquid est per se notum, potest intelligi dupliciter: vel ut intelligatur quantum ad se vel quantum ad nos. Et ideo dico quod Deum esse quantum in se est per se notum, sed non quantum ad nos. Tunc enim propositio est per se nota quantum ad se quotienscumque praedicatum vel est idem cum subiecto vel includitur in definitione subiecti; unde homo est animal est per se notum. Contingit autem aliquando quod aliquid est per se notum quantum in se, quod non est notum quoad nos, quia nescimus subiectum seu definitionem eius. Et inde est quod quaedam sunt quae sunt per se nota omnibus, sicut sunt illa quorum subiecta et definitio sunt omnibus nota; quaedam vero sapientibus tantum, sicut sunt illa quorum subiecta sunt eis nota tantum et maxime intelligentibus. Dico ergo quod haec propositio Deus est est per se nota quantum in se cum praedicatum sit idem cum subiecto; sed quia nos nescimus quid est Deus, ideo nobis non est per se nota.

[100242] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Deum esse est naturaliter notum omnibus non ut principium sed ut finis, quia desiderium et cognitio nostra ordinatur in Deum ut in finem. Homo enim naturaliter vult scire causam, et inde venit admiratio; non ergo stat desiderium hominis quousque veniat ad causam primam.

[100243] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod quidquid dicat Anselmus, potest tamen cogitari Deum non esse, sicut habetur in Psalmo: *dixit insipiens in corde suo*; et multi sunt qui nihil sciunt de Deo. Et ratio sua ad hoc non valet quia licet non possit cogitari Deum non esse quia nihil potest cogitari maius Deo, propter hoc non sequitur nisi quod Deus sit in mente ut cogitatum. Vel dicendum quod quantum in se est, est ita per se notum quod non potest cogitari non esse.

[100244] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod illud quo aliquid cognoscitur est duplex. Cognoscitur enim aliquid aliquo vel ut medio, et hoc oportet quod sit per se notum, vel effective aut formaliter, et hoc non oportet quod sit per se notum. Non enim cognoscunt omnes intellectum possibilem quo cognoscimus omnia effective; et ideo non oportet quod omnes cognoscant principium effectivum cognitionis omnium quod est Deus.

[100245] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod quantum de se est, ista propositio Deus est est per se nota; sed nescimus subiectum, propter hoc non est per se nota nobis.

<Articulus 2>

[100246] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 2 tit. <Utrum per creaturas possimus devenire in cognitionem Dei>

[100247] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 2 arg. 1 Videtur quod per creaturas non possimus devenire in cognitionem Dei. Effectus enim non ducit in cognitionem causae, nisi in quantum habet similitudinem eius. Sed

creaturae non sunt Deo similes, quia non communicant in aliqua forma communi. Ergo non ducunt in cognitionem Dei.

[100248] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea. Philosophus dicit quod non contingit intelligere sine phantasmate. Sed Dei non est aliquod phantasma, quia cum sit sine quantitate est incorporeus; phantasma autem non extendit se ultra quantitatem. Ergo per creaturas nihil possumus de Deo cognoscere.

[100249] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea. Effectus demonstrant causam secundum quod dependent ab ea. Sed effectus non videntur dependere a causa nisi in suo fieri sicut de aedificatore. Cum ergo videamus multos effectus non dependere a Deo in fieri sed in facto esse, sicut caelum et corpora caelestia, videtur quod non ducant in cognitionem Dei.

[100250] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 2 s. c. Contra. Sapientiae XIII: *a magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit horum creator intueri.*

[100251] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod Deus potest per effectus suos, id est per creaturas, cognosci, sed tamen imperfecte. Et ratio huius est quia est duplex effectus. Unus qui adaequat totam virtutem causae, et hic perfecte ducit in cognitionem causae, quia per eum cognoscitur virtus causae; per virtutem vero alicuius rei sive causae cognoscitur essentia eius. Alius effectus est qui deficit a virtute causae, et hic non perfecte demonstrat causam illam. Si autem Deus fecisset aliquid cui communicasset totam virtutem suam, hic perfecte duceret in cognitionem Dei. Sed quia non potuit esse talis effectus, cum creatura nullo modo possit aequari creatori, ideo per effectus huiusmodi improportionatos non possumus pervenire in cognitionem perfectam primae et altissimae causae. Scimus tamen per huiusmodi effectos nihilominus quod Deus qui est prima causa, est aliquid supra ipsos.

[100252] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non solum ducimur in cognitionem Dei per similitudinem creaturarum ad Deum, sed etiam per quandam dependentiam. Nihilominus tamen est aliqualis imitatio, secundum quod possibile est, creaturae ad Deum.

[100253] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod intellectus intelligit Deum, sed tamen cum phantasmate effectus sui per quem scilicet ducitur in cognitionem eius. Intelligimus enim Deum sive cognoscimus vel per negationem vel per eminentiam vel per causalitatem, et semper intellectus noster format sibi phantasma. Cum enim intelligit Deum non esse aliquid horum quae sunt in creaturis, format sibi phantasma ipsarum creaturarum et sic de aliis.

[100254] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod est duplex causa. Aliquid enim est causa alicuius quantum ad fieri solum, sicut artifex est causa domus; domus enim non dependet ab aedificatore nisi quantum ad fieri. Aliquid vero est causa alicuius quantum ad esse sicut duritia lapidum et viscositas caementi et dispositio domus sine quibus non potest esse domus. Sed Deus est causa rerum quantum ad fieri et etiam quantum ad esse, et ideo secundum esse dependent ab eo et secundum fieri; et propter hoc ducunt in cognitionem ipsius licet imperfectam, ut dictum est.

<Articulus 3>

[100255] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 tit. <Utrum per rationes naturales possit deveniri in cognitionem Trinitatis personarum in divinis>

[100256] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 arg. 1 Videtur quod per rationes naturales possit deveniri in cognitionem Trinitatis personarum in divinis. Augustinus enim dicit VII Confessionum se invenisse in quibusdam libris Platonice totum quod habetur in principio Ioannis usque ad *verbum caro factum est*. Sed in illis ponitur personarum distinctio. Ergo cum non habuerit hoc Plato nisi naturali cognitione, videtur quod

naturali cognitione deveniatur in cognitionem Trinitatis.

[100257] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea. Augustinus dicit in libro De civitate Dei quod summi philosophi summum patrem et noym id est mentem cognoverunt. Sed huiusmodi sunt personae distinctae. Ergo pervenerunt ad cognitionem personarum divinarum.

[100258] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea. Philosophus dicit in principio Caeli et mundi quod per hunc quidem numerum id est ternarium, adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum creatorem eminentiorem proprietatibus eorum quae sunt in creatura. Videtur igitur quod pervenerint in cognitionem Trinitatis.

[100259] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea. Trismegistus dicit monas monadem genuit, et in se suum reflectit ardorem. Sed haec manifeste videntur significare tres personas divinas. Ergo pervenerunt in cognitionem Trinitatis.

[100260] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea. Per effectus ducimur in cognitionem causae. Sed tres personae in divinis sunt una causa. Ergo per effectus sive per res creatas possumus devenire in cognitionem Trinitatis.

[100261] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 s. c. Contra. Hebraeorum X dicitur, *est autem fides sperandarum substantia rerum argumentum non apparentium*, id est de non apparentibus rationi. Sed Trinitas personarum in divinis est unus articulus fidei. Ergo non est apparens rationi.

[100262] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod nunquam aliquis rationibus naturalibus potuit devenire in cognitionem Trinitatis personarum in divinis. Et ratio huius est quia nos non ducimur in cognitionem Dei ex creaturis, nisi quatenus ipse est causa creaturarum. Omnia autem illa quae pertinent ad causalitatem in divinis sunt essentialia, et ideo per eas nullus potuit pervenire in cognitionem Trinitatis personarum nisi per revelationem vel auditum. Potuerunt nihilominus pervenire in cognitionem quorundam attributorum, quae nos personis divinis appropriamus sicut sapientiae, potentiae et bonitatis.

[100263] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Plato non habet ita in libris suis sicut nos habemus. Ipse enim posuit unum primum ens, quod est causa omnibus rebus, esse Deum et Patrem totius universitatis rerum; et posuit mentem divinam sub ipso et dixit eam creaturam Dei, et in ipsa mente posuit ideas. Et cum non sit ponere Trinitatem, non invenit Augustinus sicut ponit fides sed aliquid simile.

[100264] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod summi philosophi ponebant duas substantias separatas sicut dictum quae non dicunt personas divinas quantum ad propria sed quantum ad appropriata naturae divinae solum. Ultra vero nihil posuerunt correspondens personae Spiritus Sancti quamquam ponerent animam mundi. Et ideo dicuntur defecisse in tertio signo.

[100265] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Aristoteles non intendit per verba illa ponere Trinitatem personarum in divinis. Sed antiqui dicebant numeros esse substantiam rerum; unde cum numerus ternarius sit perfectissimus numerus, cum constet ex principio, medio et fine in quibus consistit omnis perfectio rei; ideo honorabant Deum sacrificiis et orationibus triplicatis.

[100266] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod auctoritas Trismegisti non intelligitur de Trinitate personarum, nec fuit haec intentio sua per illa tria intelligere Patrem et Filium et Spiritum Sanctum; sed per monadem generantem intelligebat factorem universitatis; per monadem genitum, mundum ab eo factum; per ardorem in se reflexum intelligebat amorem quem habet ad bonitatem suam propter quam mundum fecit, unde referebat hoc ad gloriam suam.

[100267] Lectura Romana, d. 3 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod personae divinae sunt causa secundum potentiam, sapientiam et bonitatem; et haec sunt essentialia in divinis. Unde effectus in rebus creatis ducunt in cognitionem ipsius potentiae, sapientiae et bonitatis, sed non in cognitionem personarum, ut dictum

est.

<Quaestio 2>

<Prooemium>

[100268] Lectura Romana, d. 3 q. 2 pr. Hic quaeritur de vestigio. Secundo, de imagine in finem huius libri.

<Articulus 1>

[100269] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 tit. Circa primum quaeritur utrum in omnibus creaturis sit vestigium Trinitatis.

[100270] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 arg. 1 Et videtur quod non. Per vestigium enim unumquodque est investigabile. Si ergo aliquod vestigium Trinitatis est in creaturis, personae divinae erunt per ipsum investigabiles. Sed hoc non potest esse, ut probatum est. Ergo in creaturis nullum vestigium Trinitatis invenitur.

[100271] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea. Imago dividitur contra vestigium. Sed in quibusdam creaturis est imago Trinitatis, ut infra patebit. Ergo in illis non est vestigium Trinitatis, et sic videtur quod non sit vestigium in omnibus creaturis.

[100272] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea. Si secundum aliqua tria quae sunt in creaturis, scilicet modum, speciem et ordinem, accipiamus vestigium Trinitatis, quodlibet autem illorum est creatura; si in qualibet creatura est vestigium, in quolibet illorum erit vestigium, sic modi erit modus, et erit abire in infinitum. Sed hoc est impossibile. Ergo non est invenire vestigium Trinitatis in qualibet creatura.

[100273] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea. Magister dicit quod in qualibet creatura est vestigium in quantum est una et speciem habet et ordinem. Sed quaedam creaturae sunt, quae sunt species tantum sicut substantiae immateriales. Non ergo in eis est vestigium.

[100274] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea. Augustinus dicit quod modus, species et ordo sunt secundum quae consistit vestigium in creaturis. Sed haec tria privantur per malum, quia malum est privatio modi et speciei et ordinis. Ergo ubicumque est invenire malum, ibi non invenitur vestigium.

[100275] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 s. c. Contra. Effectus sunt similes causis suis. Sed tres personae divinae sunt una causa creaturarum. Ergo creaturae sunt ipsis personis aequaliter similes, et hanc similitudinem, cum non possit esse perfecta, vestigium dicimus.

[100276] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod in omnibus creaturis invenitur Trinitatis vestigium. Sed tamen metaphorice dicitur vestigium, nam vestigium proprie loquendo nihil aliud est quam quoddam signum alicuius ambulantis in loco relictum. Processus autem Dei in creaturis attenditur in quantum ipse Deus dator totius esse et bonitatis infundit in ipsas creaturas esse et bonitatem et sapientiam et huiusmodi; unde hoc signum de receptione esse et bonitatis et sapientiae a Deo dicimus vestigium Dei. Quomodo autem in creaturis oportet ponere vestigium Trinitatis sic patet. In qualibet enim creatura sunt aliqua tria correspondentia tribus personis. Nam quaelibet res est in se una et ens, et hoc acquiritur ei ex primo ente. Item quaelibet habet speciem quandam; et sicuti omnes species artificialium proveniunt ex cogitatione artificis, ita omnes formae naturales proveniunt ex cogitatione primi artificis scilicet Dei, et haec excogitatio vocatur verbum Dei. Et ideo omnis species in creaturis est quoddam signum verbi Dei, quod est Filius Dei. Est etiam in qualibet creatura invenire ordinem, et huiusmodi ordo est ab amore Dei, qui est Spiritus Sanctus. Ex amore enim Dei est quod omnia ordinet in seipsum, et unum ordinet in aliud, et quod aliqua ordinentur ad invicem. Hoc est propter ipsum ordinem in Deum, et sic omnis ordo qui est in creaturis est quoddam vestigium divini amoris. Et sic patet quod quaelibet creatura in quantum est ens et una in se representat Patrem. In quantum vero habet speciem sive

formam demonstrat verbum Dei. In quantum vero ordinem representat amorem Dei ipsum, scilicet Spiritum Sanctum. Et hoc est quod dicit Magister quod omnia habent modum, speciem et ordinem. Et licet a multis assignentur multae causae vestigii, nihilominus tamen omnes reducuntur ad ista tria. Nam si accipiamus ista scilicet unum, verum et bonum, unitas rei pertinet ad suum esse prout ex principiis constat, veritas ad formam, bonitas vero ad ordinem quo ordinatur in finem qui habet rationem boni. Si autem accipiamus illud Sapientiae XI, scilicet numerus, pondus et mensura, sic mensura refertur ad modum, numerus vero ad speciem, pondus vero ad ordinem. Si autem sumatur principium, medium et finis, sic etiam pro principio sumitur ipsa substantia principiorum et inclinatio et quidquid aliud pertinet ad principia; pro medio vero ipsa forma principiat; pro ultimo vero operatio ipsius rei ad ea quae sunt extra esse. Et sic sumuntur illa Augustini in libro LXXXIII quaestionum: *quod constat, quod discernitur, quod congruit*. Constat enim res per ipsa sua principia, discernitur per formam, congruit per operationem ad alterum. Sic ergo patet qualiter in qualibet re est invenire vestigium Trinitatis qualitercumque sumantur illa per quae attenditur vestigium.

[100277] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod per istas creaturas ducimur tantum in cognitionem quorundam appropriatorum, sicut bonitatis et potentiae et sapientiae, sed non in propriam notitiam personarum. Et ideo quanquam ipsae personae per eas investigari non possint, tamen devenimus per eas in cognitionem eorum quae ipsis personis appropriamus.

[100278] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ubicumque est imago ibi est vestigium, sed non e converso. Et ideo in homine est et imago et vestigium: imago quidem propter ipsam naturam intellectualem secundum quam attenditur imago; vestigium vero propter ipsam naturam qua res quaedam consistit in esse. Unde cum ubicumque sit intellectus sive mens, ibi est et natura, propter hoc ubicumque est imago, ibi etiam est invenire vestigium.

[100279] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod proprie loquendo formae et accidentia non fiunt, sed compositum tantum fit per se subsistens. Unde ipsae formae et accidentia non sunt creatae proprie loquendo sed concreatae; et ideo non est in eis vestigium Trinitatis, sed per ipsas attenditur ipsum vestigium.

[100280] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod in formis immaterialibus, aliud est esse quo sunt, et aliud secundum quod in sua specie sunt. Et ideo quaelibet creatura habet illa tria secundum quae attenditur vestigium. Est enim in eis hoc quo sunt unum et ens, et species propria quae non est suum esse, et ordo; et secundum haec attenditur vestigium, ut dictum est.

[100281] Lectura Romana, d. 3 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod licet formae et accidentia non habeant vestigium, tamen in substantia in qua fundantur est requirendum vestigium; et ista tria quae habent rationem vestigii secundum quamlibet formam et secundum quodlibet accidens inveniuntur in substantia. Nam animal in quantum habet formam corporis habet unam rationem vestigii; in quantum vero est animal habet aliam; in quantum vero est homo aliam; et in quantum albus aliam. Verum est autem quod malum esse privat modum, speciem et ordinem; sed cum nullum malum tollat totum bonum, non privat nisi modum, speciem et ordinem illius boni cui opponitur; sicut caecitas non privat totum bonum hominis sed ipsum videre et speciem et ordinem visus. Et ideo licet malum privet vestigium quantum ad illud particulare bonum illius creaturae cui opponitur, nihilominus tamen remanent alia secundum quae attenditur in illa re vestigium Trinitatis.

<Quaestio 3>

<Prooemium>

[100282] Lectura Romana, d. 3 q. 3 pr. Quaeritur de imagine, et primo, de mente. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, quid sit mens. Secundo vero, utrum in mente sit imago Trinitatis secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem.

<Articulus 1>

[100283] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 1 tit. <Quid sit mens>

[100284] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 1 arg. 1 Videtur quod mens sit essentia animae. Augustinus enim dicit quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una essentia animae. Sed vita et essentia sunt substantia animae. Ergo mens in qua est memoria, intelligentia et voluntas est essentia animae.

[100285] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea. Philosophus distinguit quinque genera potentiarum animae in primo De anima, scilicet, nutritivum, sensitivum, motivum, appetitivum et intellectivum, et quodlibet per se est genus potentiarum animae. Ergo appetitivum et intellectivum in nulla potentia animae adunantur, sed solum in substantia animae. Adunantur autem in mente, ergo mens est substantia animae.

[100286] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea. Secundum Philosophum, memoria est in parte sensitiva animae. Sed sensus et intellectus non conveniunt nisi in substantia animae. Cum igitur memoria et intelligentia conveniant in mente, videtur quod mens sit essentia animae.

[100287] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 1 s. c. Contra est quia Augustinus per mentem non intelligit ipsam essentiam animae sed superiorem partem. Mens igitur non est ipsa essentia animae sed potentia quaedam ipsius.

[100288] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod in anima sunt duae partes: una qua communicamus cum brutis; alia qua distinguimur et differimus ab eis, et haec est superior pars animae et nobilior, quae quidem pars secundum diversas considerationes sortita est diversa nomina. Nam si consideremus speciem suae operationis, cum operatio sua sit ab intrinseco usque ad essentiam rei, sic sortitur nomen intellectus, quasi intus legens; et in hoc differt a sensu, quia sensus operatio est circa exteriora et accidentia tantum. Si vero consideremus debilitatem intellectivae naturae in homine, sic ratio vocatur, quia propter debilitatem virtutis luminis naturalis, non potest simul perficere operationem suam sed discurrit ex uno in aliud. Unde angeli, in quibus virtus naturalis luminis intellectus est fortis, in operatione intellectus non discurrunt. Si autem consideratur in quantum metitur unumquodque et cognoscit mensuras rerum, sic mentis vere dicat sibi nomen. Dicitur enim mens a metiendo; in quantum enim est collativa, comparat unum ad aliud. Si vero consideremus eam in quantum est separata a materia, sic vocatur spiritus, quia non habet organum corporale quo utatur in sua operatione. Sic ergo patet quod mens est quaedam potentia animae qua distinguimur a brutis. Unde si aliquando tota anima dicitur mens non est propter hoc quod sit essentia animae, sed tunc anima denominatur ab ea sicut a principali.

[100289] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut tota vita hominis dicitur ex eo quod homo est rationalis, eo quod rationale est superius et dignius in homine, ita essentia animae dicitur voluntas et intelligentia et memoria, ex eo quod mens in qua haec sunt est superior et nobilior pars animae.

[100290] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod genera potentiarum animae dupliciter distinguuntur: quia vel ex specie operationis et sic sunt illa quinque, scilicet nutritivum, sensitivum, motivum, appetitivum et intellectivum, et secundum hoc appetitivum et intellectivum non reducuntur in unam potentiam sed sunt diversae potentiae. Vel possunt distinguui ex modo operandi et sic sumuntur tres tantum potentiae animae, scilicet nutritiva, sensibilis et rationalis. Et ratio huius est quia secundum tres modos invenimus distinguui operationes ipsius animae. Quaedam enim operationes perficiuntur per qualitates activas et passivas, et hoc pertinet ad partem nutritivam. Quaedam sunt quae non operantur per qualitates huiusmodi, nihilominus tamen indigent in sua operatione organo corporali, et secundum hoc est pars sensibilis. Aliud est quod non indiget qualitatibus activis et passivis nec etiam organo corporali, et secundum hoc est operatio intellectus sive rationalis. Et secundum hanc distinctionem memoria, intelligentia et voluntas reducuntur ad unam partem animae, scilicet rationalem quae uno modo dicitur mens, ut dictum est.

[100291] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod memoria aliter sumitur ab Aristotele et aliter ab Augustino. Aristoteles enim accipit ibi memoriam prout est praeteritorum tantum, et secundum hoc

pertinet ad sensitivam partem quae cognoscit hic et nunc. Ab Augustino autem sumitur largius prout scilicet est praeteritorum, praesentium et futurorum. Et ideo non est in sensitiva cum sensus non extendat se nisi ad praesentia tantum, sed est in intellectiva quae ad praeterita et futura se extendit.

<Articulus 2>

[100292] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 tit. Hic quaeritur utrum in mente secundum ista tria, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, sit imago Trinitatis

[100293] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 arg. 1 Videtur quod non sit imago Trinitatis in mente secundum ista tria, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem. Ubi cumque enim est imago ibi est similitudo. Sed Dei ad homines non est aliqua similitudo cum non participant in una forma communi, nam similitudo est rerum differentium eadem qualitas. Ergo in homine non est imago Trinitatis.

[100294] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea. Participatio divinae sapientiae pervenit usque ad sensum. Sed mens non est imago Dei nisi in quantum participat divinam sapientiam. Ergo si imago Dei est in mente, est etiam in sensu; sed in sensu non est, ergo nec in mente.

[100295] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea. Videtur quod tres potentiae scilicet memoria, intelligentia et voluntas non sint imago Trinitatis. In divinis enim una persona est ex alia, sicut Filius a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque. Sed una potentia non est ex alia. Ergo huiusmodi tres potentiae non repraesentant illas tres personas.

[100296] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea. Si memoria repraesentat Patrem, intelligentia Filium, eodem modo se habebunt ad invicem sicut Pater ad Filium. Sed nos videmus contrarium, quia intelligentia est ex memoria et memoria ex intelligentia; Pater autem non est a Filio, licet Filius sit a Patre. Ergo videtur quod non sit in his imago Patris et Filii.

[100297] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 arg. 5 Praeterea. *Dicere nihil aliud est summo spiritui quam cogitando intueri*, ut dicit Dionysius. Sed cogitatio in nobis repraesentat verbum Dei. Ergo ad repraesentandum verbum Dei magis debuit poni cogitatio quam intelligentia.

[100298] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 arg. 6 Praeterea. Voluntas movet alias potentias. Sed cum motor superior sit rebus motis, voluntas est maior aliis potentiis. Ergo non debuit poni ad repraesentandum Spiritum Sanctum, sed Patrem.

[100299] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 s. c. In contrarium est quod dicitur Genesis I: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*.

[100300] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod imago nihil aliud proprie est quam repraesentatio alicuius rei per aliquam similitudinem, et per illam similitudinem tantum quae speciem rei demonstrat. Non enim, si aliquid esset simile mei quantum ad albedinem, diceretur imago mei propter hoc esse in eo; sed ad hoc quod illa similitudo habeat rationem imaginis, oportet quod sit simile mihi in figura. Nam figurae videntur esse quaedam signa specierum, et ex figurarum diversitate significatur diversitas specierum. Species autem uniuscuiusque rei est ultima perfectio eius; unde species hominis sumitur ex eo quod intelligit, eo quod est ultima perfectio hominis. Quia ergo ultima perfectio quam possumus considerare in ipso Deo est quod sit perfectissime intelligens, dicendum quod solum imitatio alicuius creaturae ad Deum quantum ad intelligere solum constituit imaginem Dei in ipsa creatura. Unde quia huiusmodi imitatio in creaturis inferioribus solum invenitur in homine, cum ceterae creaturae irrationales careant intellectu, homo autem ex intellectu suo intelligit et vult et amat, ideo solum in homine dicitur esse imago Trinitatis secundum illa tria, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae quidem cum sint in mente, dicitur imago Trinitatis esse in mente.

[100301] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod similitudo aliquorum ad invicem attenditur dupliciter: aut ex eo quod participant unam formam communem, et hoc modo ferrum ignitum et aes ignitum dicuntur similia quia participant formam ignis; aut ex eo quod unum est ad imitationem alicuius formae per se existentis, sicut res alba dicitur similis albedini quia imitatur ipsam formam albedinis per se existentis. Dico ergo quod creaturae non dicuntur similes Deo quantum ad primum modum, cum nullam formam communem participant cum Deo. Sed dicuntur habere aliquam similitudinem in quantum imitantur Deum in aliquo sicut in bonitate et in aliis. Unde cum homo imitetur ipsum Deum quantum ad hoc quod intelligens est, dicitur habere similitudinem Dei. Et haec similitudo habet rationem imaginis, ut dictum est.

[100302] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in sensu non potest esse imago Trinitatis propter duas rationes. Una ratio est quia in sensu illud quod cognoscit venit ab extrinseco, non in se; unde non perficiatur nisi ab exteriori, sicut oculus non potest videre nisi mediante luce. In intellectu autem est ab intrinseco et ab ipsa essentia sua; unde quantum ad hoc repraesentatur consubstantialitas in divinis. Item, in sensu non est reflexio supra seipsum; oculus enim non videt se. Sed in intellectu est reflexio, quia intelligit se intelligere, et vult se intelligere, et intelligit se velle, et memoratur se intelligere, et intelligit se memorari, cum capiant se invicem huiusmodi partes. Et ideo licet imago non sit in sensu, non tamen propter hoc est removenda a mente.

[100303] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod si recte considerentur verba Magistri et verba Augustini, non videntur sonare idem; et videtur quod Magister non intellexerit intentionem Augustini. Magister enim vult quod illa tria, scilicet memoria, intelligentia et voluntas, sint tres vires animae et tres potentiae. Sed hoc Augustinus non vult; immo vult quod nullum istorum sit potentia. Ipse enim per memoriam nihil aliud intelligit hic quam habitualement notitiam ad cognoscendum aliquid; per intelligentiam vero actualem cogitationem ex illa notitia procedentem; per voluntatem vero actualem voluntatis motum ex cogitatione procedentem. Vel quantum ad ipsum argumentum dicendum est quod una potentia non est ex alia, sed omnes sunt ab essentia animae, sed tamen una est mediante alia, sicut nos videmus quod ex una substantia sunt multa accidentia, unum mediante alio; nam in aliqua substantia est calor, et eo mediante procedit sapor, et sic de aliis.

[100304] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod memoria est ex intelligentia in illis quae cognoscimus per acquisitionem, non autem in illis quae naturaliter cognoscimus.

[100305] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod secundum Augustinum non bene poneretur cogitatio ad repraesentandum verbum, quia quandiu aliquid cogito, nondum determinatum est et completum. Sed tunc determinatur et completur quando illud quod iam est verum intelligitur, quia tunc illud quod est in verbo est simile ei quod est in notitia. Unde verbum non est in ipsa cogitatione sed in termino cogitationis, et terminus cogitationis est quando res iam intelligitur. Et ideo ad repraesentandum verbum intelligentia ponitur et non cogitatio.

[100306] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod voluntas movet alias potentias solum quantum ad exteriora et non quantum ad interiora.

<Articulus 3>

[100307] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 tit. Item quaeritur utrum in istis tribus, scilicet memoria, intelligentia et voluntate, attendatur imago Trinitatis quantum ad quaecumque obiecta vel solum quantum ad Deum.

[100308] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 arg. 1 Et videtur quod non. Imago enim Trinitatis est in mente secundum ista tria, scilicet in quantum intelligentia est ex memoria et voluntas ab utraque. Sed hoc invenitur quantum ad quaelibet obiecta. Ergo respectu quorumlibet obiectorum attenditur imago Trinitatis in istis tribus.

[100309] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea. Deus non solum intelligit se, et amore suo non solum amat se, sed etiam alia ab eo. Sed intelligentia repraesentat verbum et amor Spiritum Sanctum. Ergo intelligentia

et voluntas sunt respectu quorumlibet obiectorum.

[100310] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea. Sicut Deus intelligendo se dicit verbum suum, ita et mens intelligendo se dicit verbum suum. Ergo intelligentia repraesentat verbum non solum prout intelligitur Deus, sed etiam prout intelligitur ipsa mens.

[100311] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea. Cogitatio Dei et amor non semper adest in mente hominis. Sed imago Dei semper adest in mente. Ergo imago non attenditur secundum intelligentiam et voluntatem.

[100312] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 s. c. Contra quod dicit Augustinus: *Mens propterea*.

[100313] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod ad hoc quod imago Trinitatis sit in mente, tria oportet considerare, scilicet id quod est in mente Deo similimum, et id quod est in mente summum, et id quod est repraesentativum relationis personarum ad invicem. Habet autem mens tria obiecta, scilicet res exteriores, seipsam, et Deum. Quantum autem ad illam cognitionem qua mens cognoscit res exteriores, est repraesentatio similitudinis solum quantum ad actum, quia sicut Deus intelligit et vult, ita mens intelligit et vult. Quantum autem ad illam cognitionem qua anima seipsam cognoscit, invenitur in mente similitudo non solum quantum ad actum, sed etiam quantum ad habitudinem obiecti, quia sicut Deus gignit verbum suum intelligendo se, ita et mens gignit verbum suum intelligendo se. Quantum vero ad illam cognitionem qua mens Deum intelligit, non solum attenditur similitudo quantum ad actum et habitudinem obiecti, sed etiam quantum ad ipsum obiectum, quia mens ipsi Deo conformatur sicut omne cognoscens assimilatur cognito. Et ideo si imago est in homine secundum quod est in eo similimum Deo, dicendum quod haec erit perfecta imago Trinitatis in mente secundum quod convertitur in Deum. In cognitione vero qua mens convertitur in seipsam, invenitur quidem imago Trinitatis sed imperfecta, ut dictum est. In illa vero cognitione qua mens convertitur ad res exteriores, non invenitur imago sed similitudo quaedam Trinitatis quae magis potest ad vestigium pertinere. Quantum vero ad id quod est in mente summum, sciendum est quod mens se habet ad exteriora sicut ad ea quae sunt infra se, ad seipsam sicut ad ea quae sunt in ipsa, ad Deum vero sicut ad id quod est supra se; et secundum hoc illud est summum in mente et altissimum secundum quod convertitur in Deum; et ideo quantum ad hoc attenditur in mente perfecta imago Trinitatis. Quantum vero ad id quod est repraesentativum relationis personarum ad invicem, sciendum quod in cognitione rerum temporalium deficit consubstantialitas: nam Pater ex seipso generat verbum et non ex aliquo extrinseco; sed mens quando intelligit res exteriores gignit intelligentiam illius rei ab aliquo exteriori. Quando vero gignit verbum suum intelligendo Deum, tunc non recipit ex aliquo exteriori, sed ex seipsa, cum Deus in ipsa sit sicut intellectum in intelligente. Unde quia in cognitione qua mens convertitur in Deum est consubstantialitas, ideo secundum hoc est ibi perfecta ratio imaginis; quantum vero convertitur in seipsam, est maius perfecta; in quantum vero ad res exteriores, non est ibi imago, sed similitudo quaedam, ut dictum est.

[100314] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in ratione imaginis perfectae non solum requiritur quod una sit ex alia, scilicet, intelligentia ex memoria, et voluntas ex utraque, sed alia quae dicta sunt.

[100315] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus intelligit omnia intelligendo se, sed anima non intelligit omnia intelligendo se vel Deum, et ideo non simile.

[100316] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ibi est similitudo solum quantum ad habitudinem obiecti, non autem quantum ad ipsum obiectum. Et huiusmodi similitudo non causat perfectam rationem imaginis, ut dictum est.

[100317] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod sicut nos videmus quod in imagine exteriori quandoque est effigatio tantum, quando scilicet solum protracta simpliciter, quandoque autem est supra hoc coloratio; ita et in anima, quia quando figitur in Deum et coniungitur ei per intellectum, tunc quasi colorata et

perfecta imago. Sed quia non semper potest figi in Deum et coniungi sibi, ideo non semper est ibi imago cum perfecta notitia et amore. In quantum autem mens apta nata est converti in Deum per intelligentiam et amorem, ideo semper manet in ea aliqua imago, quasi solum effigiata.

<Articulus 4>

[100318] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 tit. Hic quaeritur utrum haec tria scilicet memoria, intelligentia et voluntas insint substantialiter animae.

[100319] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 arg. 1 Et videtur quod sic. Augustinus enim dicit quod haec tria sunt una vita et una essentia animae. Sed vita pertinet ad substantiam. Ergo insunt substantialiter animae.

[100320] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 arg. 2 Praeterea. Partes sunt de substantia totius. Sed memoria, intelligentia et voluntas sunt partes animae. Ergo sunt de substantia animae.

[100321] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 arg. 3 Praeterea. Anima est nobilior quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia, quia secundum se est in potentia ad formas. Ergo et anima est sua potentia. Ergo huiusmodi potentiae sunt substantia animae.

[100322] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 arg. 4 Praeterea. Ratio et sensus sunt principium substantialis differentiae, quia rationale et sensibile sunt substantiales differentiae. Sed accidentia non sunt principia differentiarum substantialium. Ergo memoria, intelligentia et voluntas non sunt accidentia, sed ipsa substantia animae.

[100323] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 arg. 5 Praeterea. Augustinus dicit quod nullum accidens excedit suum subiectum. Sed haec excedit suum subiectum, quia mens non solum intelligit seipsam sed etiam alia a se. Ergo non insunt animae accidentaliter sed substantialiter.

[100324] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 s. c. Contra. Substantia animae est una. Potentiae vero sunt multae, non sunt ergo substantia animae.

[100325] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 co. Responsio. Dicendum quod ista quaestio aliter determinanda est secundum se et aliter secundum quod pertinet ad propositum. Nam si determinetur secundum se, impossibile est quod substantia animae sit sua potentia. Semper enim oportet quod potentia et actus ad idem genus reducantur, et ideo diversitas potentiae accipitur secundum diversitatem actuum. Unde cum actus sint accidentaliter advenientes animae, impossibile est quod potentiae animae sint ipsa substantia animae. Et inde est quod in solo Deo sua potentia est sua substantia, quia suum operari est suum esse. Sunt ergo accidentaliter advenientes et accidentali, sed non per accidens sed per se, et sunt in genere qualitatis. Si autem determinetur secundum quod pertinet ad propositum, cum Augustinus non accipiat intelligentiam et voluntatem pro potentiis sed pro actibus, non oportet dicere quod accidentaliter adveniant. Ipse enim comparat ea ad mentem sicut ad obiectum quod est ipsa substantia mentis qua memoratur, intelligit et vult et amat mens.

[100326] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod memoria, intelligentia et voluntas comparantur ad animam sicut ad obiectum, et ideo sunt una vita et una essentia. Vel dicendum est quod est triplex totum: integrale, potentiale et universale. Et potentiale est quasi medium inter ista duo, quia totum integrale non adest cuilibet parti nec quantum ad essentiam totam nec quantum ad totam virtutem. Universale vero adest cuilibet parti et quantum ad totam essentiam et quantum ad totam virtutem; sed potentiale adest cuilibet parti quantum ad totam essentiam et non quantum ad totam virtutem sed secundum aliquid virtutis. Et integrale nullo modo praedicatur de parte; universale vero proprie praedicatur de qualibet partium; potentiale vero praedicatur de qualibet parte, sed non adeo plene sicut universale vel proprie. Dico ergo quod cum dicitur quod istae tres potentiae sint una mens et una essentia etc. non est praedicatio essentialis sed totius potentialis de suis

partibus.

[100327] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod huiusmodi potentiae non sunt partes integrales sed potentiales, ut dictum est. Unde non sunt partes substantiae sed virtutis.

[100328] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod materia prima est per seipsam in potentia ad formas et esse substantiale; unde cum huiusmodi formae sint in genere substantiae, oportet etiam quod huiusmodi potentia reducatur ad idem genus, ut dictum est, quia potentia et actus ad idem genus reducuntur. Sed actus animae accidentaliter adveniunt; et ideo potentiae suae non sunt sua substantia.

[100329] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod ratio et sensus possunt dupliciter accipi: quia vel pro ipsa potentia animae, et sic rationale et sensibile non sunt differentiae substantiales; vel pro ipsa natura rationalis et sensibilis, et sic sensus et ratio sunt principium huius differentiae quod est sensibile et rationale. Et quia substantiales differentiae sunt nobis ignotae, sumimus quandoque accidentales.

[100330] Lectura Romana, d. 3 q. 3 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum quod Augustinus non comparat huiusmodi potentias ad animam sicut ad substantiam, quia secundum hoc impossibile esset quod comparentur ad aliquid aliud; sed comparat eas ad animam sicut ad obiectum; et ideo non est inconueniens quod mens per eas intelligat alia a se.

<Nota 1>

[100331] Lectura Romana, d. 3 nota 1 Nota quod sensus et ratio possunt dupliciter accipi: quia vel pro ipsa potentia animae, et sic et rationale et sensibile non sunt differentiae substantiales; vel pro ipsa natura rationalis et sensibilis, et sic sensus et ratio sunt principium huius differentiae quod est sensibile et rationale. Et quia substantiales differentiae sunt ignotae, sumimus quandoque accidentales.
Secundum aliam lecturam

<Nota 2>

[100332] Lectura Romana, d. 3 nota 2 Dicendum est quod huiusmodi assignationes imaginis differunt ab invicem, quia in secunda (secundum Augustinum prima secundo loco ponitur), non dico quod memoria et intelligentia et voluntas sint tres potentiae; sed quod memoria dicit habitualement dispositionem animae secundum quod se habet ad volendum et intelligendum in actu; intelligentia vero dicit actum intelligendi; voluntas vero ipsum actum secundum quod convertitur in obiectum. In prima vero accipitur mens pro habituali memoria, et notitia pro habituali notitia, et amor pro habituali amore. Et ideo ista imperfectior quam secunda, quia notitia non novit mentem totam, sed intelligentia intelligit totam memoriam.
Secundum aliam lecturam

<Distinctio 4>

<Prooemium>

[100333] Lectura Romana, d. 4 pr. *Hic oritur quaestio*, etc. Hic quaeruntur quatuor. Primo, utrum haec sit vera, Deus genuit Deum. Secundo, utrum haec sit vera, Deus est Trinitas. Tertio, utrum haec sit vera, Deus genuit se vel alium Deum. Quarto, utrum haec sit vera, genuit Deum qui est Deus Pater vel qui non est Deus Pater.

<Quaestio 1>

[100334] Lectura Romana, d. 4 q. 1 tit. <Utrum haec sit vera, Deus genuit Deum>

[100335] Lectura Romana, d. 4 q. 1 arg. 1 Videtur quod haec scilicet Deus genuit Deum sit falsa, quia hoc nomen Deus significat essentiam, et hoc verbum generat notionale et distinctivum. Cum enim essentia non distinguatur, videtur quod non sit vera haec scilicet Deus genuit Deum.

[100336] Lectura Romana, d. 4 q. 1 arg. 2 Praeterea. Praedicata magis trahuntur ad subiecta quam e converso. Unde dicit Boethius in libro De Trinitate, *talia sunt praedicata qualia subiecta permiserint*. Ergo cum dicitur Deus genuit Deum, ly Deus non potest trahi per verbum notionale in praedicato positum ad standum pro persona.

[100337] Lectura Romana, d. 4 q. 1 arg. 3 Praeterea. Termini in praedicato positi tenentur formaliter. Sed cum dico Deus genuit Deum, ly Deum ponitur in praedicato; ergo tenetur formaliter; ergo stat pro essentia. Sed essentia non generatur. Est igitur falsa Deus genuit Deum.

[100338] Lectura Romana, d. 4 q. 1 arg. 4 Praeterea. Cum dicitur Deus est unus, ly Deus stat pro essentia. Si igitur cum dicitur Deus generat Deum, ly Deus stat pro persona, tenebit aequivoce quod non videtur; non igitur vera.

[100339] Lectura Romana, d. 4 q. 1 s. c. Contra est quod in symbolo dicitur, *Deum de Deo genitum*.

[100340] Lectura Romana, d. 4 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod ab omnibus conceditur veram esse hanc scilicet Deus genuit Deum. Sed circa veritatem huius, diversi diversimode opinantur. Quidam enim, attendentes in Deo idem esse essentiam et suppositum, dicunt quod hoc nomen Deus de natura sua et significat essentiam et supponit pro essentia; sed tamen ex aliquo notionali adiuncto trahitur ad supponendum pro persona, et sive illud notionale sit verbum sive participium. Et ideo dicunt quod haec Deus genuit Deum est vera, quia licet hoc nomen Deus significet essentiam, tamen per hoc verbum generat trahitur ad supponendum pro persona. Alii autem, attendentes quod in huiusmodi significationibus non minus debet attendi modus significandi quam natura rei, dicunt et melius quod hoc nomen Deus de natura sua significat essentiam; tamen ex modo significandi supponit pro persona, sicut hoc nomen homo de natura sua significat hominem simpliciter, et ex modo significandi potest poni ad supponendum pro quolibet homine singulari ut pro habente humanitatem. Et ideo dicunt ex modo significandi haec est vera scilicet Deus genuit Deum, id est habentem divinitatem, cum ex modo significandi hoc nomen Deus supponit pro persona tamen indistincte, quia aliquando supponit unam sicut cum dicitur Deus generat, aliquando plures sicut cum dicitur Deus est Trinitas.

[100341] Lectura Romana, d. 4 q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet hoc nomen Deus de natura sua significet essentiam, tamen ex modo significandi supponit personam, ut dictum est.

[100342] Lectura Romana, d. 4 q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ly Deus non trahitur a notionali adiuncto ad standum pro persona, sed hoc ex se habet ex modo significandi, scilicet quod supponat pro persona habente divinitatem.

[100343] Lectura Romana, d. 4 q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod intelligendum est quod termini in praedicato positi tenentur formaliter quando ponuntur in recto, non autem quando in obliquo. Et cum ly Deum ponatur in obliquo, non est necessarium quod teneatur formaliter.

[100344] Lectura Romana, d. 4 q. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod aequivocatio provenit ex diversa significatione alicuius nominis, non ex diversa suppositione. Et ideo hoc nomen Deus quod ex natura sua significat essentiam et ex modo significandi supponit personam unam vel plures, ut dictum est, non tenet aequivoce.

<Quaestio 2>

[100345] Lectura Romana, d. 4 q. 2 tit. Quaeritur utrum haec sit vera, Deus est Trinitas vel Deus est tres personae.

[100346] Lectura Romana, d. 4 q. 2 arg. 1 Et videtur quod non. Damascenus enim dicit quod hoc nomen Deus est commune tribus personis, scilicet Patri, Filio et Spiritui Sancto, sicut hoc nomen homo est commune Abrahae, Ysaac et Iacob, etc.

[100347] Lectura Romana, d. 4 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod opinio Porretani fuit quod haec locutio scilicet Deus est Trinitas sive Deus est tres personae sit falsa. Et hoc dicebat propter rationes inductas, et etiam quia loquebatur de hoc nomine Deus sicut de hoc nomine homo. Unde dicebat quod sicut haec falsa est homo est omnis homo vel homo est tres personae, ita etiam haec esset falsa Deus est Trinitas et Deus est tres personae. Sed hoc non est verum, quia aliter est in hoc nomine homo et aliter est in hoc nomine Deus. Nam in hoc nomine homo forma significata per ipsum nomen non est una numero, alia est enim humanitas in hoc et in illo homine. Forma vero significata per hoc nomen Deus est una numero, scilicet divinitas, quae est una numero in tribus personis. Item, in homine non est idem suppositum re cum forma significata, quia aliud est in homine quo est et quod est. In Deo vero forma significata et suppositum idem re sunt, quia idem est in Deo essentia et quod est; et ideo ex natura rei hoc nomen Deus supponit pro essentia. Unde cum essentia sit communis tribus personis, possumus dicere quod Deus est Trinitas et quod Deus est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et quod Deus est tres personae.

Secundum aliam lecturam fratris Thomae

[100348] Lectura Romana, d. 4 q. 2 ad 1 Ad primum dicendum quod non est simile - quantum ad aliquid est simile - quia in Deo est eadem numero divinitas in tribus personis, et Deus est sua essentia; in hominibus vero non est eadem numero humanitas, nec homo est sua humanitas.

<Quaestio 3>

[100349] Lectura Romana, d. 4 q. 3 tit. <Utrum haec sit vera, Deus genuit se vel alium Deum>

[100350] Lectura Romana, d. 4 q. 3 arg. 1 Videtur quod sit vera haec, Deus genuit se vel alium Deum. Idem enim et diversum dividunt ens. Sed se est relativum identitatis; aliud vero est relativum diversitatis. Ergo oportet quod si Deus genuit Deum, quod genuit se vel alium Deum.

[100351] Lectura Romana, d. 4 q. 3 arg. 2 Praeterea. Haec est vera Deus genuit se, quia generare in divinis idem est quod dicere. Sed Deus dicit se. Ergo Deus genuit se.

[100352] Lectura Romana, d. 4 q. 3 arg. 3 Praeterea. Augustinus dicit quod *Deus genuit se alterum*; ergo genuit se Deum.

[100353] Lectura Romana, d. 4 q. 3 co. Responsio. Dicendum est quod cum loquimur de illa sancta Trinitate, sic debemus loqui ne derogetur unitati essentiae et pluralitati personarum. Si ergo dicatur quod Deus genuit alium Deum: cum hoc nomen aliud sit adiectivum diversitatis penes rem suam, quae est alietas sive diversitas circa terminum suum, scilicet hoc nomen Deus quod significat ex natura sua essentiam; et sic derogabitur unitati essentiae. Licet aliqui dicant quod si ly alium tenetur substantive, tunc locutio est vera et est constructio appositiva, ut dicatur Deus genuit alium qui est Deus; sed quia hoc est extortum nimis, nec adiectivum in masculino genere substantivatur, ideo dicendum est quod est falsa. Si vero dicatur quod Deus genuit se: cum ly se sit relativum identitatis et reciprocum et supponat pro persona, refert idem suppositum ut scilicet sit idem generans et genitum, quasi dicatur quod Deus Pater genuit se Deum Patrem, quod derogat pluralitati personarum. Et ideo sicut est falsa illa quae derogat simplicitati et unitati essentiae, eodem modo et ista falsa est quae derogat pluralitati personarum.

[100354] Lectura Romana, d. 4 q. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum est quod idem et diversum dividunt ens,

sed hic quod dico se, ponit identitatem non solum quantum ad naturam sed quantum ad personam; alium autem ponit diversitatem in natura. Et ideo cum generans et genitus in divinis non sit idem in persona nec alius in natura, neutrum est concedendum.

[100355] Lectura Romana, d. 4 q. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod non sequitur quod Deus dicit se, ergo genuit se; quia hoc verbum generat ad unam rem tantum terminatur, scilicet ad rem genitam; hoc autem verbum dicit ad duo terminatur, scilicet ad rem dictam et ad ipsum verbum. Et ideo cum dico Deus dicit se, potest terminari ad rem dictam, scilicet ad ipsam conceptionem intellectus sui, et sic non dicit se, quia hoc modo generat Filium suum; vel ad ipsum verbum, et sic dicit se, id est exprimit se sive manifestat.

[100356] Lectura Romana, d. 4 q. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ly se cum sit relativum identitatis, proprie loquendo non refert nisi idem suppositum, et hoc modo non potest dici quod Deus genuit se. Nec hoc etiam intelligit Augustinus; improprie vero refert naturam communem, sicut cum dicitur quod mulier quae peccavit, ipsa salvavit, id est, mulier quae est eiusdem naturae cum illa, salvavit. Et hoc modo intelligit Augustinus Deus genuit se, id est, Filium qui est eiusdem naturae cum Patre. Sed quia huiusmodi expositiones sunt nimis extortae, non sunt nimis extendendae.

<Distinctio 5>

<Quaestio 1>

<Articulus 1>

[100357] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 1 tit. <Utrum haec sit vera, essentia generat vel genita est>

[100358] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod de hoc fuit controversia inter Ioachim et Magistrum. Ioachim enim voluit quod posset dici quod essentia generat, et quod est genita, et quod est procedens. Magister voluit contrarium, scilicet quod nullo modo posset dici quod essentia generat, sive quod sit genita, nec etiam quod sit procedens. Huius autem diversitatis causa fuit quia quidam istorum scilicet Ioachim consideravit naturam rei. Natura autem rei hoc habet in Deo quod Deus sit sua divinitas; et propter hoc credidit Ioachim quod quidquid dicitur de Deo posset dici de divinitate. Unde sicut dicitur Deus generat, ita etiam volebat quod diceretur essentia generat. Alii vero consideraverunt modum significandi per nomen. Cum enim dico Deus et divinitas, utrumque significat divinitatem; sed Deus significat in concreto, unde significat divinitatem in supposito, et ex hoc habet quod potest supponere pro persona divina; divinitas vero significat in abstracto. Cum autem suppositio magis attendatur secundum modum significandi quam secundum naturam rei, et huiusmodi actus, sicut est generare, generari et procedere, sint actus personarum, ideo voluit Magister quod essentia non posset supponere pro persona, ut diceretur quod essentia generat seu generatur; haec enim sunt distinctiva, et verba distinctiva sicut generare et huiusmodi non possunt in divinis de essentia praedicari. Et ideo dicendum est quod haec, scilicet essentia genuit vel est genita, simpliciter est falsa. Et ideo Magister ubicumque invenit auctoritates sanctorum quae videntur actus huiusmodi importare semper addit ibi suppositum: ut si dicatur lumen de lumine, id est Filius qui est lumen, de Patre qui est lumen; et essentia de essentia, id est Filius qui est essentia, de Patre qui est essentia.

Secundum aliam lectionem fratris Thomae

<Articulus 2>

[100359] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 tit. <Hic etiam potest quaeri utrum essentia sit principium generationis.>

[100360] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 arg. 1 Et videtur quod non. Principium enim generationis est generans. Sed essentia non est generans, ut probatum est. Ergo non est principium generationis.

[100361] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea. Generatio distinguit. Sed non distinguit essentia nec

distinguitur. Ergo non est principium generationis.

[100362] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea. Essentia est communis tribus personis. Sed principium generationis non convenit tribus personis, quia solum Patri. Ergo essentia, etc.

[100363] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea. In divinis sunt duo praedicamenta et diversa, scilicet substantia et ad aliquid. Diversorum autem generum sunt diversa principia. Ergo unum non potest esse principium alterius. Sed natura est principium substantiae. Ergo non potest esse principium generationis quae est in praedicamento ad aliquid. Non est igitur essentia divina principium generationis.

[100364] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 s. c. Contra. Augustinus: *sic Christum Dei Filium, id est unam ex Trinitate personam, Deum verum crede ut divinitatem eius de natura Patris esse non dubites*. Sed natura Patris est essentia. Ergo Filius est de essentia. Et Hilarius dicit, *nativitas Dei non potest, ex qua profecta est, non tenere naturam*.

[100365] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod cuiuslibet actus potest considerari duplex principium: unum scilicet operans, et aliud quo operatur. Sic calefactio habet ignem quod calefacit et calorem quo calefacit. Eodem modo potest considerari in generatione duplex principium: unum scilicet quod generat, et hoc est suppositum quod est ipsum generans; aliud vero quo generat, et hoc est illud in quo assimilatur ipsum genitum generanti, quod est natura generantis. Nam homo genitus assimilatur homini generanti in natura humana. Cum ergo in divinis Filius assimiletur Patri in divinitate et natura divina, dicendum est quod natura divina est principium generationis ut quo generat; non autem ut quod generat, quia hoc est Patris. Et hoc magis dicendum est de natura, scilicet quod sit principium ut quo generat, quam de essentia, quia essentia non habet ordinem ad actum sed ad esse; natura vero non solum ad esse sed ad actum.

[100366] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet essentiam esse principium generationis ut quo.

[100367] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod generatio distinguit genitum a generante, non autem essentiam.

[100368] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod licet essentia sive natura divina sit communis tribus personis, tamen est principium ut quo Pater generat, ut dictum est.

[100369] Lectura Romana, d. 5 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet generatio dicatur ad aliquid, tamen potest quodammodo referri ad substantiam in quantum terminatur ad id quod est Deus habens divinam essentiam.

Secundum aliam lecturam fratris

<Quaestio 2>

<Prooemium>

[100370] Lectura Romana, d. 5 q. 2 pr. *Dicitur quoque*, etc. Hic quaeruntur tria. Primo, utrum haec sit vera, Filius est de substantia Patris. Secundo, utrum haec sit vera, Filius est Filius substantiae sive caritatis Patris. Tertio, utrum tres personae sint unius essentiae.

<Articulus 1>

[100371] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 tit. <Utrum haec sit vera, Filius est de substantia Patris>

[100372] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 arg. 1 Videtur quod non sit vera, Filius est de substantia Patris. Haec

enim praepositio, scilicet de, denotat causam materialelem; sed essentia divina non est causa materialis Filii. Ergo haec est falsa, Filius est de substantia Patris.

[100373] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea. Nihil est de seipso. Sed Filius est substantia Patris, quia una est substantia Patris. Ergo haec non est vera, Filius est de substantia Patris.

[100374] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea. Filius dicitur esse de Patre, quia est genitus ab eo. Ergo si est de substantia Patris, erit genitus a substantia Patris. Sed hoc est falsum. Non est igitur vera haec, Filius est de substantia Patris.

[100375] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea. Si Filius dicitur esse de substantia Patris propter unitatem Patris ad Filium, eodem modo et Pater erit de substantia Filii. Sed hoc est falsum. Non igitur vera haec, Filius est de substantia Patris.

[100376] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 s. c. Contra. Omne quod est aut est de substantia aut de nihilo. Sed Filius non est de nihilo quia sic esset creatura. Ergo est de substantia, sed non de alia substantia quam de substantia Patris. Ergo est de substantia Patris.

[100377] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod in hac locutione, scilicet Filius est de substantia Patris, plus est de veritate quam Magister dicat. Ipse enim dicebat quod sic deberet intelligi Filius est de substantia Patris, id est de Patre qui habet substantiam divinam. Ad cuius evidentiam sciendum est quod haec praepositio de in aliquo differt ab hac praepositione ex et in aliquo convenit. Conveniunt quidem in hoc quod utraque denotat principium generationis sive factionis. Sed differunt quia de denotat principium consubstantiale, ex vero non semper; sicut cum dico cultellus est ex fabro, non tamen potest dici de fabro, quia principium agens cultelli faber non est consubstantiale. Unde cum de non solum dicat principium, sed dicit consubstantiale principium, ubicumque ponitur de potest poni ex, sed non e converso. Et ideo possumus dicere quod Martinus est ex patre et de patre. De vero nunquam denotat nisi consubstantiale principium, sive sit sicut agens sive sicut materia. Quia ergo cum dico Filius est de substantia Patris, haec praepositio de denotat principium consubstantiale, ut scilicet a quo est Filius, in quantum scilicet essentia divina communicatur Filio a Patre; ideo haec locutio vera est, Filius est de substantia Patris, id est de Patre per generationem accepta.

[100378] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod de semper denotat causam consubstantialem, materialelem autem non semper. Hic autem denotat principium agens consubstantiale, a quo est ut per generationem accepto.

[100379] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod essentia ut est in Patre habet rationem principii. Et ideo in quantum Filius est de Patre, dicitur essentia de essentia Patris, non substantia Patris, quia secundum quod est in Filio sic dicitur esse terminus generationis, sicut dictum est.

[100380] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Filius est de Patre sicut de generante, sed de essentia sive de substantia divina ut per generationem accepta. Et ideo non sequitur quod sicut dicitur genitus a Patre, eodem modo possit dici genitus de essentia.

[100381] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod essentia prout est in Filio non habet rationem principii, sed e converso. Et ideo non potest dici quod Pater sit de substantia Filii, sed e converso.

<Articulus 2>

[100382] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 2 tit. Hic quaeritur utrum haec locutio sit vera, Filius caritatis vel dilectionis.

[100383] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 2 arg. 1 Videtur quod haec locutio sit falsa, Filius caritatis vel dilectionis

Dei. Caritas enim Dei est substantia Dei. Sed Filius non potest dici Filius substantiae Dei; ergo nec caritatis.

[100384] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea. Caritas Dei est Spiritus Sanctus. Si ergo haec est vera, Filius est Filius caritatis Dei, erit etiam vera haec, Filius est Filius Spiritus Sancti. Sed haec falsa est, ergo et prima.

[100385] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea. Filius procedit per modum intellectus. Sed intellectus praeintelligitur amori; ergo Filius non Filius caritatis. Non est igitur haec vera, Filius est Filius caritatis.

[100386] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 2 s. c. Contra. Colossensium I: *Transtulit nos*, etc.

[100387] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod Magister exponit hoc modo Filius substantiae, id est Patris qui est substantia. Sed sciendum est quod genitivi important habitudinem causae, sed non semper efficientis, sed quandoque causae formalis. Sic legitur de Iudith quae dicitur *mulier virtutis*, id est, habens virtutem vel formata virtute. Magister autem accipit hanc ac si hic genitivus substantiae construatur in habitudine causae efficientis. Nos autem possumus dicere quod construatur in habitudine causae formalis, ut essentia sit quasi ad Filium; unde Filii substantiae id est habentis substantiam, et caritatis id est dilecti.

[100388] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Filius potest dici Filius substantiae, id est habentis substantiam; eodem modo Filii caritatis, id est dilecti.

[100389] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod licet Filius non sit Filius Spiritus Sancti, tamen Pater diligit Filium Spiritu Sancto.

[100390] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod licet intellectus praeintelligatur amori, tamen amor Patris fertur in Filium.

Secundum aliam lectionem fratris Thomae

<Articulus 3>

[100391] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 3 tit. Hic quaeritur utrum haec sit vera, tres personae sunt unius essentiae.

[100392] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 3 arg. 1 Videtur quod non possit dici quod tres personae sint unius essentiae. Omnes enim habitudines quae importantur per obliquum possunt explicari per praepositionem aliquam. Sed nos non possumus dicere quod tres personae sint ex eadem essentia. Ergo non possumus dicere quod tres personae sint unius essentiae.

[100393] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea. Obliqui sunt transitivi. Sed ubi est transitio, ibi diversitas. Cum ergo inter essentiam et personas divinas non sit, etc.

[100394] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea. Constat quod non possumus dicere quod tres personae sint tres essentiae. Ergo, etc.

[100395] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 3 s. c. Contra. Sancti communiter dicunt quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt homousion, id est, unius essentiae.

[100396] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod genitivi aliquando construuntur in designatione formae, sicut cum dicitur mulier egregiae formae; et sic oportet quod sint ibi duo genitivi, unum quod informat alium. Dico ergo quod quando dico tres personae sunt unius essentiae, hic genitivus construatur in habitudine causae formalis, et ponuntur ibi duo genitivi quorum unus informat alium. Et sic vera est locutio, scilicet tres personae sunt unius essentiae, id est habentes unam essentiam.

[100397] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod habitudines quae importantur per

obliquum possunt explicari per aliquam praepositionem sibi similem habitudinem designantem, non alterius. Unde cum ex nunquam designet causam formalem, ideo haec habitudo tres personae sunt unius essentiae non potest explicari per hanc praepositionem ex. Nihilominus tamen explicatur per aliquam praepositionem scilicet in; unde bene possumus dicere tres personae sunt in una essentia.

[100398] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad transitionem sufficit diversitas quae est secundum modum intelligendi.

[100399] Lectura Romana, d. 5 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod semper debet addi aliquid quod designet formam sicut mulier egregiae formae. Et ideo hic dicitur tres personae sunt unius essentiae, non autem una essentia.

<Distinctio 6>

<Quaestio 1>

[100400] Lectura Romana, d. 6 q. 1 tit. Hic quaeritur utrum Deus Pater genuit Filium necessitate.

[100401] Lectura Romana, d. 6 q. 1 arg. 1 Et videtur quod sic. Omne aeternum est necessarium. Sed generatio Filii est aeterna. Ergo, etc.

[100402] Lectura Romana, d. 6 q. 1 arg. 2 Praeterea. Necessarium dicitur quod est impossibile non esse. Sed impossibile est non esse generationem Filii, ergo est necessaria. Pater ergo genuit cum necessitate.

[100403] Lectura Romana, d. 6 q. 1 arg. 3 Praeterea. Quae naturaliter sunt, necessaria sunt. Sed Deus Pater genuit Filium suum naturaliter. Ergo necessario genuit eum.

[100404] Lectura Romana, d. 6 q. 1 s. c. Contra sunt auctoritates sanctorum in littera.

[100405] Lectura Romana, d. 6 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod aliqua necessaria sunt dupliciter: quaedam secundum se et absolute, quaedam vero per aliud. Et ideo necessarium dicitur dupliciter: secundum se et secundum aliud. Necessaria quidem secundum se sunt illa quae impossibile est non esse, et non habent aliunde causam suae necessitatis; sicut in compositis ex materia et forma, causa necessitatis non est aliunde sed ex causis intrinsicis, scilicet ex materia et forma; sicut homo necessitatem huius quod scilicet sit corruptibilis habet ex materia, huius vero quod sit rationalis habet ex forma. Necessaria vero secundum aliud sunt illa quae aliunde habent causam suae necessitatis: aliquando ab exteriori cogente, sicut si ego cogerer ab aliquo sedere, necessario sedeo, et haec est necessitas coactionis; aliquando autem ex fine, sicut si volo vivere necesse est me comedere, et vocatur necessitas finis. Similiter necessarium absolute quoddam est necessarium secundum se, quoddam vero quod habet causam suae necessitatis. Dico ergo quod et Deum generare Filium est necessarium secundum se. Quod vero dicitur quod Deus non generat de necessitate, intelligitur de necessitate coactionis sive de necessitate finis.

[100406] Lectura Romana, d. 6 q. 1 ad 1-3 Unde de facili patet solutio ad obiecta.

<Quaestio 2>

[100407] Lectura Romana, d. 6 q. 2 tit. <Utrum Deus Pater genuit Filium voluntate>

[100408] Lectura Romana, d. 6 q. 2 arg. 1 Praeterea. Dionysius dicit IV capitulo, De divinis nominibus, divinus amor non permisit eum sine germine esse. Sed germen est Filius. Ergo Deus Pater genuit Filium per amorem. Et quod fit amore, fit voluntate. Ergo, etc.

[100409] Lectura Romana, d. 6 q. 2 arg. 2 Praeterea. Augustinus probat quod Deus Pater genuit sibi Filium

aequalem quia voluit hoc modo quia aut voluit et non potest, etc.

[100410] Lectura Romana, d. 6 q. 2 arg. 3 Praeterea. Generatio Filii a Patre est sicut conceptio verbi in corde. Sed nos concipimus verbum voluntate. Ergo Pater genuit Filium voluntate.

[100411] Lectura Romana, d. 6 q. 2 arg. 4 Praeterea. Sicut Filius est ab aeterno, ita Spiritus Sanctus. Sed non est inconueniens dicere quod Spiritus Sanctus processerit per modum voluntatis; ergo nec quod Filius fuerit genitus voluntate.

[100412] Lectura Romana, d. 6 q. 2 s. c. Contra. Hilarius: *eos qui dicunt*.

[100413] Lectura Romana, d. 6 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod Magister distinguit quod cum dicitur Pater genuit Filium voluntate, hoc potest intelligi vel voluntate concomitante vel accedente vel antecedente. Si ergo intelligatur voluntate concomitante, sic est verum, Pater genuit Filium voluntate. Si autem intelligatur voluntate accedente vel antecedente, sic est falsum, quia Deo nulla voluntas nec quantum ad productionem creaturarum nec quantum ad generationem Filii accessit. Similiter, licet quantum ad productionem creaturarum fuerit voluntas antecedens - in quantum ab aeterno voluntate sua disposuit creato tempore mundum et res in esse producere - ad generationem tamen Filii nullo modo fuit voluntas antecedens in Patre. Unde cum hoc non sit magnum quia etiam quantum ad productionem creaturarum nulla voluntas accidit Patri, ideo plus est addendum. Voluntate enim dicitur aliquid fieri vel esse, cuius principium est voluntas, quod Filio non potest attribui. Sciendum tamen est quod omne genitum seu factum sive productum oportet quod sit simile producenti, quae quidem similitudo potest dupliciter attendi, quia vel quantum ad formam in qua ipsum producens subsistit, vel quantum ad formam quam producens mente concipit. Artifex enim producit filium et arcam et utrumque assimilatur artifici. Sed filius assimilatur artifici secundum formam qua ipse subsistit in natura propria, et ideo est talis qualis est artifex cum naturaliter producat. Arca vero assimilatur artifici secundum formam quam mente concipit, et ideo non est talis qualis est artifex, sed qualem eam vult esse artifex; secundum enim quod concipit eam facit eam, et concipit eam sicut vult. Et sic voluntas est principium factionis arcae. Unde cum Filius Dei producat a Deo Patre naturaliter, assimilatur ei in natura quam ipse Pater habet, et est talis qualis est Pater; et voluntas non est principium generationis Filii, quia non producit eo modo quo arca producit ab artifice. Hoc enim modo producantur creaturae, et ideo sunt tales quales eas Deus esse voluit. Filius vero est talis qualis est ipse Pater. Quia ergo Arius volebat quod Filius Dei esset creatura, ideo dicebat quod Deus Pater genuit eum voluntate, ut scilicet voluntas esset principium generationis Filii, sicut est principium productionis creaturarum, quod fides catholica respuit.

[100414] Lectura Romana, d. 6 q. 2 ad 1 Ad primum dicendum quod verbum Dionysii non intelligitur de generatione Filii Dei, sed de productione creaturarum.

[100415] Lectura Romana, d. 6 q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus voluit generare Filium sicut vult se esse, in quod voluntas est sicut concomitans et non sicut principium generationis.

[100416] Lectura Romana, d. 6 q. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliquid concipitur dupliciter: vel naturaliter sicut illa quae sunt naturaliter nota, et haec sunt impossibilia concipi aliter quam sint; vel non naturaliter sicut sunt illa quae, propter diversas rationes quas habent, possunt pro voluntate concipientis concipi, et in hoc voluntas est principium. Deus autem naturaliter generat sibi Filium, et verbum conceptum naturaliter procedit cum naturaliter intelligat seipsum. Unde non est ibi voluntas principium.

[100417] Lectura Romana, d. 6 q. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod aliud est procedere per modum voluntatis et aliud voluntate. Spiritus vero Sanctus licet procedat per modum voluntatis, tamen naturaliter procedit quia naturaliter Pater et Filius amant se.

<Prooemium>

[100418] Lectura Romana, d. 7 pr. *Hic quaeri solet*, etc. Hic quaeruntur quatuor. Primo, utrum in Patre sit potentia generandi. Secundo, utrum potentia generandi in divinis sit notionale vel essenziale. Tertio, utrum potentia generandi sit in Filio. Quarto, utrum Filius possit generare Filium.

<Quaestio 1>

[100419] Lectura Romana, d. 7 q. 1 tit. <Utrum in Patre sit potentia generandi>

[100420] Lectura Romana, d. 7 q. 1 arg. 1 Videtur quod potentia generandi non sit in Patre. Potentia enim dividitur contra actum. Sed Deus est actus purus. In Deo igitur nulla potentia est.

[100421] Lectura Romana, d. 7 q. 1 arg. 2 Praeterea. Potentia est principium mutationis ab alio in quantum aliud. In Deo autem nulla mutatio est; ergo in Deo non aliqua potentia.

[100422] Lectura Romana, d. 7 q. 1 arg. 3 Praeterea. Potentia activa refertur ad actionem. Sed generatio non est actio, sed relatio. Ergo in Patre non est potentia respectu generationis.

[100423] Lectura Romana, d. 7 q. 1 arg. 4 Praeterea. Omne generatum vel passum subicitur potentiae activae. Si ergo Filius est genitus, erit subiectus Patri, et sic non erit ei aequalis.

[100424] Lectura Romana, d. 7 q. 1 s. c. Contra. In Deo est principium generationis. Sed potentia est principium. Ergo in Deo est potentia generandi.

[100425] Lectura Romana, d. 7 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod cum loquimur de Deo, oportet nos loqui de ipso ad modum eorum quae in nobis sunt. Sicut enim conceptiones nostrae non totaliter attingunt ad comprehendendum Deum, ita nec nomina a nobis imposita Deum totaliter manifestare possunt. In rebus autem creatis, quaedam sunt diversa quae in Deo sunt unum. Et ideo intellectus noster informatus a rebus accipit ut diversa quae in Deo sint unum; sicut esse in nobis et essentia sunt duo, in Deo vero sunt unum; sed alio modo in nobis et in Deo sunt, quia in nobis unum est ut subsistens, et aliud ut adiacens; in Deo vero nihil est adiacens, sed quidquid est ibi est subsistens. Licet ergo in Deo sit idem esse et essentia, tamen intellectus noster accipit ea ut diversa, quia neutrum illorum sufficit ad hoc quod intellectus noster intelligat de Deo quid est. Eodem autem modo idem est in Deo quo agit et agere suum. Et ideo potentia et actio sua idem est in Deo. Nihilominus tamen oportet significare aliquid ut ipsam actionem et aliquid ut quo Deus agit, et hoc est potentia activa eius. Unde cum dicamus Deum scilicet Patrem generantem, necesse est in ipso significari potentiam generativam, et tamen utrumque est in Deo, scilicet ipsa generatio et potentia generandi.

[100426] Lectura Romana, d. 7 q. 1 ad 1 Ad primum dicendum quod duplex est actus et duplex potentia. Quidam enim actus est forma et quidam operatio. Potentia passiva dividitur contra actum qui est forma; potentia activa vero contra actum qui est operatio. In Deo autem non est potentia passiva quia totus est forma et actus purus. Unde concedendum est quod potentia passiva, quae dividitur contra actum qui est forma, non est in Patre; et hanc excludit hoc quod dicitur quod Deus est purus actus.

[100427] Lectura Romana, d. 7 q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod potentia quae est in rebus naturalibus est principium mutationis, et haec nullo modo est in Deo.

[100428] Lectura Romana, d. 7 q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod licet potentia generativa sit ad aliquid, tamen significatur per modum actus, et ideo oportet ibi significari per modum potentiae.

[100429] Lectura Romana, d. 7 q. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod non sequitur quod si Filius est genitus, sit subiectus Patri; sed sequitur quod si est genitus, terminatur ad Filium actio Patris. Unde cum Filius non

generetur ex materia, non subicitur propter hoc potentiae activae Patris, sed eius actio terminatur ad personam Filii.

<Quaestio 2>

[100430] Lectura Romana, d. 7 q. 2 tit. <Utrum potentia generandi in divinis sit notionale vel essenziale>

[100431] Lectura Romana, d. 7 q. 2 arg. 1 Videtur quod potentia generandi in divinis sit notionale. In sempiternis non differt esse et posse; ergo non differt potentia generandi et generatio in divinis. Sed generatio in divinis est notionale, ergo potentia generandi.

[100432] Lectura Romana, d. 7 q. 2 arg. 2 Praeterea. Principium notionaliter dicitur in divinis. Sed hoc ipsum quod est potentia est principium. Ergo potentia generandi dicitur notionaliter.

[100433] Lectura Romana, d. 7 q. 2 arg. 3 Praeterea. Omne essenziale ex adiuncto notionali trahitur ad supponendum pro persona. Sed cum dico potentia generandi, licet potentia sit essenziale, tamen hoc quod dicitur generandi est notionale. Et sic potentia generandi supponit pro persona; non igitur essenziale, sed notionale.

[100434] Lectura Romana, d. 7 q. 2 s. c. Contra. Quia in Deo idem est voluntas et potentia. Sed voluntas in Deo generandi non est notionale; ergo nec potentia.

[100435] Lectura Romana, d. 7 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod circa hoc sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt quod potentia generandi sit pure personale sive notionale in divinis, et ad hoc moti sunt propter rationes inductas in obiciendo. Alii dixerunt quod potentia generandi sit medium inter personale et essenziale, habens tamen aliquid de utraque. Alii fuerunt, sicut Magister qui etiam dicit quod est pure essenziale; et hanc reputo veriolem. Illud enim quo generans generat est potentia generandi, et illud ergo quo generans generat est potentia generativa, et hoc est in quo generatum assimilatur generanti. Assimilatur autem in natura sua, et ideo natura est quo generans generat. Cum ergo natura sit essenziale in Deo, dico quod potentia est pure essenziale in Deo. Sed quia additur hoc quod dicitur generandi, dicitur esse in Deo cum ordine ad notionale.

[100436] Lectura Romana, d. 7 q. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non differt in Deo secundum rem esse et posse, et similiter notionalia ab essentialibus. Et licet in Deo sint idem, nihilominus tamen unum potest esse notionale et aliud essenziale.

[100437] Lectura Romana, d. 7 q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod principium in divinis potest accipi dupliciter: vel per comparisonem ad operationem, vel per comparisonem ad personam. Si dicatur per comparisonem ad personam, sic principium notionaliter dicitur in divinis. Si vero per comparisonem ad operationem, sic non dicitur notionaliter sed essentialiter. Intellectus enim est principium intelligendi in divinis, et tamen intellectus est essentialis. Vel dicendum quod principium potest accipi dupliciter in divinis: vel ut generans, vel quo generat. Si accipiatur ut generans, sic est notionale, quia importat actum generationis et actus huiusmodi sunt suppositorum. Si vero accipiatur principium ut quo generans generat, sic cum huiusmodi principium sit natura divina, dico quod est essenziale.

[100438] Lectura Romana, d. 7 q. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod essenziale trahitur ad supponendum pro persona ex adiuncto notionali in recto, non tamen in obliquo. Cum enim dico Deus Pater hic ly Deus supponit pro persona ex adiuncto sibi notionali in recto quod est Pater. Sed cum dico essentia Patris, hic ly essentia non supponit pro persona, sed stat pro absoluto pro essentia. Et similiter dico de potentia quod non supponit pro persona ex adiuncto sibi notionali in obliquo, sed absolute pro essentia.

<Quaestio 3>

[100439] Lectura Romana, d. 7 q. 3 tit. <Utrum potentia generandi sit in Filio>

[100440] Lectura Romana, d. 7 q. 3 arg. 1 Videtur quod in Filio non sit potentia generandi. Philosophus enim dicit in libro De somno et vigilia quod *cuius est potentia, eius est actio*. Sed actio generandi non est in Filio, ergo nec potentia.

[100441] Lectura Romana, d. 7 q. 3 arg. 2 Praeterea. Potentia activa et passiva non sunt in eodem. Sed in Filio est potentia passiva generandi, licet improprie sumatur hic passiva. Non ergo est in eo potentia activa generandi.

[100442] Lectura Romana, d. 7 q. 3 arg. 3 Praeterea. Potentia generativa est principium generationis. Sed in Filio non est principium generationis; ergo nec potentia generativa.

[100443] Lectura Romana, d. 7 q. 3 s. c. Contra. Omnis potentia Patris est potentia Filii. Si ergo in Patre est potentia generandi, erit et in Filio. Sed in Patre est, ergo et in Filio.

[100444] Lectura Romana, d. 7 q. 3 co. Responsio. Dicendum quod in divinis personis non est distinctio per aliquid absolutum et essenziale, sed per relationes tantum. Et ideo oportet quod in divinis essentia semper intelligatur ut commune, relativum vero ut distinctum, et ita proprium uni quod non sit in alio; nam essentia Patris est in Filio, et e converso; non tamen Filius est Pater, neque Pater est Filius. Et sic patet quod distinctio non est quantum ad hoc quod habent aliquid commune, scilicet essentiam et alia essentialia, sed quantum ad hoc quod habent aliquid proprium, sicut quod Pater sit Pater, quod Filius sit Filius. In hoc ergo scilicet potentia generandi sunt duo: unum absolutum et hoc est potentia, aliud notionale scilicet generandi. Dico ergo quod potentia est communis Patri et Filio et Spiritui Sancto. Id vero quod dicitur generandi est in Patre et in Filio, sed alio modo, quia in Patre est active, in Filio vero passive. Et sic illa potentia qua Pater generat est in Filio, sed non ad eundem ordinem, quia in Patre ut qua generat, in Filio vero ut qua generatur. Et propter hoc antiqui consueverunt sic distinguere istud gerundivum scilicet generandi, quia aut potest esse gerundivum verbi activi, et tunc est sensus potentia generandi, id est, ordinata ad generationem, et sic est in Patre; vel potest esse gerundivum verbi passivi, et sic est in Filio; vel verbi impersonalis et sic est in utroque, et est sensus potentia generandi, id est, potentia qua generatur.

[100445] Lectura Romana, d. 7 q. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verum est de potentia activa.

[100446] Lectura Romana, d. 7 q. 3 ad 2-3 Et similiter est solutio ad illa duo.

<Quaestio 4>

[100447] Lectura Romana, d. 7 q. 4 tit. <Utrum Filius possit generare Filium>

[100448] Lectura Romana, d. 7 q. 4 arg. 1 Videtur quod Filius possit generare Filium. Augustinus enim dicit *quod non enim non potuit, sed non oportuit*. Ergo Filius generare Filium potest.

[100449] Lectura Romana, d. 7 q. 4 arg. 2 Praeterea. Quidquid potest Pater, potest Filius. Sed Pater potest generare Filium, ergo et Filius.

[100450] Lectura Romana, d. 7 q. 4 arg. 3 Praeterea. Potentia Patris magis ostenditur in hoc quod est generare Filium, quam in hoc quod est creare caelum et terram. Sed si potentia creandi caelum et terram subtrahatur Filio, non poterit dici omnipotens. Ergo si Filius non potest generare Filium, non erit omnipotens, quod est inconueniens.

[100451] Lectura Romana, d. 7 q. 4 s. c. Contra est quia Filius non potest esse Pater.

[100452] Lectura Romana, d. 7 q. 4 co. Responsio. Dicendum est quod Filius nullo modo possit generare Filium. Cuius ratio est quia in divinis non est distinctio nisi per relationes, ut dictum est; absolutum est ibi totum unum. Illud autem quod facit personam Filii incommunicabilem est filiatio, et quod facit personam Patris

individualement, ut ita loquar, est paternitas. Et hoc est ita proprium uni, quod nulli aliorum potest communicari, quia sic unus esset alius. Unde cum ipsa relatio sit quo persona Filii constituitur sic distincta, idem esset si diceretur quod Filius posset generare, ac si diceretur quod Filius esset duo, quia sic esset ibi duplex relatio: una qua differret a Patre ut Filius, et alia qua referretur Filio ut Pater. Et ideo nullo modo potest dici quod Filius possit generare Filium.

[100453] Lectura Romana, d. 7 q. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini non debet intelligi secundum planum textum, quia sequeretur inconueniens in duobus, scilicet quod Filius generaret Filium, et quod generatio Filii fuisset propter causam finalem, cum in Deo nihil est propter aliud, sed quidquid est ibi est finis. Et ideo dicendum est quod hoc quod dicit *non non potuit*, id est, non fuit ex impotentia, hoc quod Filius non generat Filium; et hoc quod subdit *non oportuit*, non est intelligendum de opportunitate finis; sed non oportuit, id est, non necessario sequitur, ex argumento haeretici, quod si non non potuit propter hoc genuerit Filius Filium, quasi diceret, non oportet hoc sequi.

[100454] Lectura Romana, d. 7 q. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod cum dico quidquid potest Pater, ly quidquid dicit substantiam et quid absolutum in Deo, et ideo pro absolutis est accipiendum. Cum vero dico Pater potest generare, dicit relationem. Et ideo non sequitur conclusio, quia mutat quid in quale et facit falaciam figurae dictionis.

[100455] Lectura Romana, d. 7 q. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod quidquid ponitur in divinis essentiale est commune tribus personis, sicut magnitudo, sapientia et potentia. Sed notionalia non sunt communia, sed propria. Et ideo licet potentia sit communis Patri et Filio, posse tamen generare est solius Patris. Nihilominus tamen sapientia et potentia et magnitudo aliter sunt in Patre et in Filio, quia in Patre ut a nullo accepta, in Filio vero ut accepta a Patre per generationem.

<Distinctio 8>
<Quaestio 1>
<Articulus 1>

[100456] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 tit. Hic quaeritur utrum Deus sit suum esse.

[100457] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 arg. 1 Et videtur quod non. Esse enim est per quandam concreationem; quod autem dicitur per concreationem non est subsistens. Cum igitur Deus sit subsistens, videtur quod non sit suum esse.

[100458] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea. Esse est commune omnium. Si igitur Deus sit suum esse, erit de substantia omnium, quod est quorundam error.

[100459] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea. Deus est perfectissimus. Esse autem imperfectissimum. Perfectius enim est vivere et esse quam esse tantum; et intelligere additum perfectius quam esse et vivere. Si ergo Deus est suum esse, erit imperfectissimus; non igitur suum esse.

[100460] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea. Essentia est principium essendi; ergo esse habet principium. Sed Deus non habet principium. Ergo Deus non est suum esse.

[100461] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 s. c. Contra. Deus est simplicissimus. Nihil est ita simplex sicut est esse. Deus ergo est suum esse.

[100462] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod hoc est proprium solius Dei quod sit suum esse, et nullius rei alterius proprium est. Et ratio huius est quia in agentibus est considerare quod, quando multae causae agentes sunt ordinatae ad aliquos effectus producendos, semper ultimus effectus et completivus respondet primo et principali agenti et supremo. Sicut in artificialibus architector est supremus et principalis

artifex, alii sunt medii; sed architector habet considerare et inducere formam artificio, alii habent disponere materiam ad illam formam; et ideo completio domus sive ultimus effectus respondet architectori. Et simile est in rebus naturalibus, nam ultimus et completus effectus in ipsis respondet primo et principali agenti. Ultimus autem et completus effectus est ipsum esse, et respectu huius quaecumque alia sunt sunt in potentia, sicut humanitas in quantum humanitas est in potentia ad esse. Cum ergo esse sit ultimus effectus in rebus, et Deus sit principale agens et supremus omnium rerum, esse erit proprius effectus Dei. Quia vero omnis effectus assimilatur suae causae, ideo oportet quod forma Dei sit ipsum esse, et sic Deus est suum esse.

[100463] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum dicendum quod hoc contingit ex modo intelligendi quod nos intelligimus esse. Intellectus autem noster informatus a creaturis intelligit esse secundum quod est in ipsis. In eis autem esse non est subsistens sed adiacens, et ideo oportet quod intelligatur per concreationem; in Deo autem est subsistens.

[100464] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod est duplex esse: commune quod potest recipere additionem, et esse divinum quod non potest recipere additionem. Et ideo ipsum esse est individuativum ipsius Dei, et sic est aliud ab esse communi.

[100465] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Dionysius solvit hoc in libro De divinis nominibus dicens quod aliter est in participantibus et aliter in participationibus. Nam in participantibus quanto aliquid plura participat, tanto est nobilius, sicut nobilius est illud quod participat esse et vivere quam illud quod participat esse tantum. In participationibus vero, quanto aliquid participatum est simplicius, tanto est nobilius. Esse autem est simplicius inter alia participata. Unde quantum ad hoc, esse est nobilius quam sit vivere sive intelligere.

[100466] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod verum est ubi est esse per concreationem, sed tale esse non est in Deo sed in creaturis, ut dictum est.

<Articulus 2>

[100467] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 2 tit. Hic quaeritur utrum hoc nomen qui est sit proprium nomen Dei.

[100468] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 2 arg. 1 Et videtur quod non. Qui est est enim communissimum quia convenit omni rei quae habet esse. Sed quod est communissimum est minime proprium. Ergo non est proprium nomen Dei.

[100469] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea. Hoc nomen Deus est incommunicabile quia nulli proprie convenit nisi Deo. Sed qui est proprie communicatur et non aequivoce. Ergo hoc nomen Deus est magis proprium nomen ipsius quam qui est.

[100470] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea. Dionysius ponit nomen Dei scilicet bonum ante hoc nomen qui est. Ergo bonum est magis proprium nomen ipsius quam qui est.

[100471] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea. Sicut bonitas Dei est aliud quam bonitas creaturae, ita et esse Dei est aliud quam esse creaturae. Sed bonum non est proprium nomen Dei, ergo nec qui est.

[100472] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod quanto aliquod nomen minus importat aliquid repugnans rei cuius est nomen, tanto magis illud nomen est sibi proprium. Illa vero quae sunt in creaturis dissimiliter se habent ad Deum, et ideo Deus per ea proprie non potest nominari. Unde quanto aliquod nomen pauciora significat in actu, tanto magis est attribuibile Deo, quia minus est ibi Deo dissimile. Quia vero quanto aliquid est communius, tanto pauciora significat in actu; ideo quanto aliquid est communius, tanto proprius attribuitur Deo. Unde cum nomen qui est sit communius, ideo hoc nomen proprius est attribuibile Deo. Et propter hoc dicit Damascenus quod ideo hoc nomen qui est est proprium Dei, quia significat pelagus substantiae

infinite. Potest et aliter sumi ratio huius ex parte formae. Cum enim omne proprium nomen sumatur a forma sive ab essentia rei, et in Deo sit idem esse et essentia, magis proprium nomen Dei erit qui est quam aliquod aliud, et sumetur hic proprie in respectu ad alia nomina quibus a nobis nominatur Deus.

[100473] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen qui est magis est proprium Deo, quia pauciora determinat cum sit communissimum. Vel potest dici quia esse alio modo est in Deo et in creaturis: in Deo enim est ut subsistens, in creaturis vero est ut adiacens. Et ideo Deus non denominatur ab esse secundum quod est in creaturis.

[100474] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod hoc nomen Deus est incommunicabile quantum ad id ad quod significandum imponitur, scilicet quantum ad substantiam divinam, quia hoc modo nulli convenit. Quantum vero ad id a quo nomen imponitur, est communicabile multis quia multi sunt videntes et provisos a quo hoc nomen Deus imponitur.

[100475] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Dionysius ponit bonum ante esse sive qui est propter rationem finis quam habet bonum. Ipse enim tractat ibi de divinis nominibus secundum quod manifestantur in participationem creaturarum, et in hoc bonum videtur prius habere rationem causalitatis.

[100476] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod nec bonum nec qui est est proprium nomen Dei; sed qui est dicitur proprium nomen Dei, quia est inter alia nomina Dei magis proprium, ut dictum est.

<Articulus 3>

[100477] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 tit. Utrum Deus mensuretur aeternitate

[100478] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 arg. 1 Et videtur quod non. Dicitur enim Exodi III: *Dominus regnabit in aeternum et ultra*. Sed quod ultra aliquid excedit illud; huiusmodi autem non est mensura illius rei. Deus ergo cum regnet ultra aeternitatem non mensuratur aeternitate.

[100479] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea. In libro De causis dicitur quod Deus est substantia supra aeternitatem; non igitur mensuratur ea.

[100480] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea. Aeternitas est mensura quaedam. Infinitum autem non mensuratur. Cum igitur Deus sit infinitus, videtur quod non mensuretur aeternitate.

[100481] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea. De Deo dicuntur verba temporis praesentis, praeteriti et futuri, sicut est, fuit et erit. Sed haec videntur distinguere. Cum ergo aeternitas non distinguatur, videtur quod non possit dici de Deo.

[100482] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea. Aeternitas dicitur de aliis rebus, sicut de mundo ab his qui ponebant aeternitatem mundi; et de poena inferni, alii vero *ignem aeternum*, Matthaei X; idem, vita sanctorum: *in memoria aeterna erunt iusti*. Ergo videtur quod sit non propria mensura Dei.

[100483] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod sicut ad cognoscendum aliqua intelligibilia non possumus pervenire nisi ex consideratione sensibilium, ita ad cognitionem aeternitatis non possumus pervenire nisi per cognitionem temporis. Et ideo ad hoc quod intelligamus quid est aeternitas, oportet nos primo investigare quidditatem temporis, quod in quantum ad propositum pertinet, grosse et breviter inquiremus. Sciendum est igitur quod tempus nihil aliud est quam numerus motus secundum prius et posterius. Cum enim ea quae moventur aliter se habeant in principio motus et aliter in medio et in fine, ideo oportet quod in motu sit prius et posterius. Anima autem volens numerare hoc prius et posterius numerat primo secundum quod hoc est modo et postea quod posterius. Hoc facit tempore, et propter hoc tempus dicitur numerus motus

secundum prius et posterius, cum iste numerus nihil aliud sit quam motus istarum partium. Invenimus autem in tempore quod numerat duo, et iterum ea quae numerat non sunt simul. Et inde est quod non numerantur in tempore, nisi ea quae sunt terminabilia in tempus, scilicet illa tantum quae habent principium et finem, et illa quorum esse est per successionem. In Deo autem non est motus, et per consequens nec prius et posterius; sed esse suum est totum simul et eodem modo. Et ideo non est ibi numerus diversitatis, nec numeratur tempore sed aeternitate; sicut enim ibi est numerus, ita hic est unitas et nulla diversitas. Unde cum aeternitas sit tota simul et eodem modo semper se habens, Deus cuius esse est totum simul et eodem modo se habens mensuratur aeternitate. Et ista duo comprehendit Boethius definiens aeternitatem cum dicit *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*.

[100484] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen aeternum in Graeco est aequivocum pro aeternitate et quacumque magna duratione. Unde ibi habent Graeci in saeculum. Unde aeternum accipitur hic pro magna duratione, quasi dicat quantumcumque sumatur aliqua magna duratio, tamen Dominus ultra regnabit.

[100485] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod quidquid dicitur de Deo est minus quam ipse Deus, cum omnis intellectus deficiat a narratione eius. Unde etiam ipsa aeternitas est minus quam sit Deus. Et propter hoc dicitur quod Deus est substantia supra aeternitatem. Vel dicendum quod ibi sumitur aeternitas secundum quod perficiatur substantiis separatis supra quas est substantia divina. Sed tunc est quaerere differentiam inter aevum et aeternum; quae quidem est quia aeternum mensurat esse divinum per se subsistens, aevum vero mensurat esse angeli quod non est per se subsistens sed ab alio.

[100486] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod aeternitas est mensura non tamen finiens. Et ideo non dicitur Deus aeternitate mensurari quasi finiatur ea, sed propter unitatem qua aeternitas est tota simul, ut dictum est.

[100487] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod ideo de Deo possunt dici verba praesentis temporis, praeteriti et futuri, quia ita se habet quod omnia de eo verificari possunt. Nec propter hoc est ibi distinctio, quia ipsum tempus continetur sub aeternitate quae una est et tota simul.

[100488] Lectura Romana, d. 8 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod omnia illa aequivoce dicuntur aeterna, quia dato quod mundus nunquam finiretur nec etiam inciperet, propter hoc tamen non posset dici aeternus, quia habet omne suum successive quod est contra rationem aeternitatis. Ignis etiam sive poena inferni non dicitur proprie aeterna, quia solum ex parte post caret finem. Vita autem sanctorum et beatorum in patria dicitur aeterna non proprie sed propter immutabilitatem propter participationem illius boni increati et aeterni.

<Quaestio 2>

<Prooemium>

[100489] Lectura Romana, d. 8 q. 2 pr. Hic est duplex quaestio: una de divina immutabilitate, alia de divina simplicitate. Circa primum duo quaeruntur. Primo, utrum Deus sit immutabilis. Secundo, utrum solus Deus sit immutabilis vel aliqua alia creatura.

<Articulus 1>

[100490] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 tit. Hic quaeritur utrum solus Deus sit immutabilis

[100491] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 arg. 1 Videtur quod Deus non sit immutabilis. Sacrae enim scripturae non congruit aliqua falsitas. Sed in multis locis sacrae scripturae habentur quaedam de Deo quae pertinent ad motum; Genesis: *poenitet me fecisse hominem*, etc. Ergo videtur quod Deus non sit immutabilis.

[100492] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea. Ipsa sapientia est Deus. Sed Sapientiae VII dicitur quod *omnibus mobilibus mobilior est sapientia*. Est igitur Deus maxime mobilis.

[100493] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea. Sicut Deus facit creaturas, ita vult eas esse et cognoscit. Sed Deus facit aliquas creaturas quandoque esse quandoque non esse. Ergo vult eas aliquando esse aliquando non esse, quia cognoscit eas quandoque esse quandoque non esse. Cum igitur isti sint motus quidam, videtur quod Deus non sit omnino immutabilis.

[100494] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea. Transire de otio in actum est quidam motus. Sed Deus videtur transire de otio in actum per mundi creationem quae ab aeterno non fuit. Ergo est aliquo modo mutabilis.

[100495] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 s. c. Contra. Malachiae II: *Ego Deus et non mutor*. Numeri XXIII: *Non est Deus ut homo mentiatur*.

[100496] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod Deus nullo modo est mutabilis sed est omnino immutabilis, etiam secundum philosophiam, cuius ratio est quia motus est proprie rei existentis in potentia. Unde illud quod nullo modo est in potentia, impossibile est quod aliquo modo moveatur. Deus autem cum sit actus purus, nullo modo est in potentia, et ideo est omnino immutabilis. Quod Deus vero sit actus purus sic patet: quia omne id in cuius substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia, potest non esse, quia quod potest esse potest non esse; Deus autem secundum se non potest non esse cum sit sempiternus; non igitur in Deo potentia, sed est actus purus. Patet etiam hoc cum sit primum in omnibus entibus.

[100497] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia quae significant motum dicuntur in sacra scriptura metaphorice. Sicut si dicatur de Deo quod poenitet, hoc non dicitur nisi metaphorice propter similitudinem effectus: sicut enim homo quando mutat factum dicitur poenitens, ita Deus: quia mutabat ea quae fecit, Deus est poenitens, non tamen mutavit voluntatem. Et ideo non ibi motus.

[100498] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod est duplex motus. Aliquid enim movetur secundum se sicut animal; aliquid vero secundum suos effectus, sicut lux quae movetur in quantum radios suos producit per omnia corpora. Ita sapientia dicitur mobilis in quantum radii divinae sapientiae diffunduntur per omnes creaturas. Et sic non est mobilis secundum substantiam suam, sed dicitur mobilis per quandam similitudinem.

[100499] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod duplex est modus actionis. Quaedam enim actiones terminantur ad exterius quae sunt proprie actus passi et non agentis, sicut calefactio quae proprie est actus rei calefactae. Quaedam vero sunt in ipso agente sicut intelligere, videre et huiusmodi. Quod autem aliquis quandoque agat primo modo, quandoque non, hoc non est ad mutationem ipsius agentis sed illius rei ad quam terminatur actio. Sed si quandoque aliquis ageret secundo modo et quandoque non, scilicet quod quandoque sciat sive intelligat et quandoque non, tunc mutaretur. Deus autem etsi primo modo quandoque agat producendo creaturas, quandoque non; secundo tamen modo non quandoque agit et quandoque non, quia semper intelligit et vult quod voluit et intellexit ab aeterno. Unde licet produxerit aliquid de novo quod non fuit ab aeterno, non est mutatio ex parte ipsius Dei cum huiusmodi actio terminatur ad ea quae sunt extra ipsum.

[100500] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod creatura non est sua actio, et ideo actio eius est sibi accidens. Unde oportet quod quandocumque agit, moveatur aliquo modo. Actio autem Dei est sua substantia, et ideo cum substantia sua sit ab aeterno, quando agit non agit nova actione sed actione quae est ab aeterno. Sed si quaeratur quare tunc non sequitur effectus, dicendum quia effectus rei non sequitur nisi a forma agentis; unumquodque enim agit secundum quod actu est, non est actu nisi per formam. Forma autem productionis rerum est voluntas divina. Et ideo tunc secutus est effectus quando Deus voluit.

[100501] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 2 tit. <Utrum solus Deus sit immutabilis>

[100502] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 2 arg. 1 Videtur quod non solus Deus sit immutabilis. Omne enim quod movetur est subiectum mutationis. Sed multa sunt quae non sunt subiectum mutationis, sicut formae simplices et accidentia. Ergo multa sunt quae non moventur. Non est ergo solus Deus immutabilis.

[100503] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea. Philosophus probat quod in omni motu oportet esse materiam. Cum igitur sint multae substantiae immateriales, videtur quod non solus Deus sit immutabilis.

[100504] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea. Omnis motus vel est ad formam sicut motus generabilium vel est ad ubi sicut motus corporis caelestis. Sed multa sunt quae neutro modo moventur. Non igitur est solus Deus immutabilis.

[100505] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 2 s. c. Contra. Psalmus: *Mutabis ea etc.* Sed haec dicitur de omnibus creaturis communiter. Ergo omnes creaturae mutabiles sunt. Solus ergo Deus cum sit increatus immutabilis est omnino.

[100506] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod aliquid dicitur mutabile dupliciter: vel per potentiam in se existentem vel per potentiam existentem in alio, sicut caecus est illuminabilis, mortuus vivificabilis, sed non per potentiam existentem in seipso sed in Deo. Dico ergo quod omnis creatura est mutabilis quantum ad potentiam quae est in alio, scilicet in Deo, quia sicut per potentiam Dei creaturae prodierunt in esse antequam essent, et per ipsam potentiam conservantur in esse, sic et per ipsam potentiam possunt in nihilum redire si ab ipsis rebus subtraheretur, sicut dicit Gregorius. Et ita possunt non esse; et sic omnis creatura vel est corruptibilis vel mutabilis. Si vero loquamur de potentia in ipso existente, sic mutabile potest dici dupliciter, scilicet, illud quod est subiectum mutationis, et illud secundum quod fit mutatio. Cum enim dico quod movetur homo de albo in nigrum, homo est tanquam subiectum mutationis; albedo est ibi tanquam id secundum quod fit mutatio. Si ergo accipiatur aliquid ut ipsum subiectum mutationis, hoc est dupliciter, quia vel secundum diversas formas, et sic moventur omnia corporalia, vel secundum diversas affectiones, et sic moventur omnes spirituales creaturae. Si autem accipiatur illud secundum quod est mutatio, sic accidentia omnia moventur. Sic ergo omnis creatura quoquomodo est mutabilis, si loquamur de potentia extrinseca. Si autem loquamur de potentia inhaerente, sic accidentia sunt mutabilia, ut illa secundum quae est mutatio; corporalia vero secundum locum et secundum formam; spiritualia vero secundum electionem sive diversas affectiones.

[100507] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod formae simplices et accidentia moventur ut secundum quae est mutatio.

[100508] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod substantiae immateriales etsi non moventur secundum locum, moventur tamen secundum diversas affectiones.

[100509] Lectura Romana, d. 8 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod licet sint multa quae non moventur ad formam neque ad ubi, moventur tamen aliis modis, ut dictum est.

<Quaestio 3>

<Articulus 1>

[100510] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 tit. Hic quaeritur utrum solus Deus sit simplex.

[100511] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 arg. 1 Et videtur quod non solus Deus sit simplex. Sicut enim Deus est actus purus, ita et materia prima est potentia pura. Sed Deus est simplex, ergo et materia prima.

[100512] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea. Elementa dicuntur corpora simplicia. Non ergo solus

Deus est simplex.

[100513] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea. Angeli et animae sunt substantiae immateriales. Sed omne huiusmodi est simplex. Ergo non solus Deus est simplex.

[100514] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea. Si omnis creatura est composita, aut est composita ex aliquibus creatis aut ex increatis, sed non ex increatis, ergo ex creatis. Sed creatura huiusmodi erit composita aut ergo ex simplicibus aut ex compositis; sed non ex compositis, quia esset abire in infinitum; ergo ex simplicibus. Non igitur solus Deus est simplex.

[100515] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 s. c. Contra est quia secundum ordinem nobilitatis est ordo simplicitatis. Sed solus Deus est nobilissimus. Ergo solus est simplicissimus.

[100516] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod simplicitas alicuius rei tollitur dupliciter: aut quia res est composita ex diversis, aut quia est componibilis alteri, cum illud quod alteri componitur recedat a vera simplicitate. Rerum autem creaturarum quaedam sunt subsistentes et quaedam non sunt subsistentes. Subsistentes autem omnes sunt ex diversis; quia vel ex diversis secundum speciem, et sic sunt elementa; vel ex diversis quantitativibus, et sic sunt corpora mixta; vel ex esse et quod est, et sic sunt substantiae immateriales, sicut animae rationales et angeli. Non subsistentes vero sic sunt illa quae non sunt composita ex diversis, sed sunt componibiles alteri sicut sunt accidentia. Cum ergo Deus solus nec sit compositus ex diversis nec sit componibilis alteri, solus Deus est vere simplex.

[100517] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet materia prima sit pura potentia, est tamen componibilis alteri. Et praeterea potentia in quantum potentia est divisibilis et ad multa in potentia. Et ideo Plato pluralitatem attribuit materiae, unitatem vero formae.

[100518] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliquid est simplex simpliciter, et aliquid in genere; et hoc modo elementa dicuntur simplicia in genere illo. Deus autem est simpliciter simplex.

[100519] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod licet in angelis et in animabus non sit compositio ex materia et forma, est tamen ibi compositio ex esse et quod est. Et praeterea anima est componibilis alteri.

[100520] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod non est abire in infinitum, quia non oportet quod quodlibet illorum sit compositum ex diversis, quia illa ex quibus sunt composita non subsistunt nec sunt composita nec habent esse, nisi in compositis secundum praedeterminatos modos compositionis.

<Articulus 2>

[100521] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 2 tit. Hic quaeritur utrum Deus sit in praedicamento substantiae.

[100522] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 2 arg. 1 Videtur quod Deus sit in praedicamento substantiae. Substantia enim est ens per se. Sed Deus, etc.

[100523] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea. Omne quod est vel est substantia vel accidens, etc.

[100524] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea. Omne quod mensuratur, mensuratur eo quod est sui generis, etc.

[100525] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 2 s. c. Contra. Omne quod est in genere componitur ex potentia et actu. Sed in Deo non est potentia passiva, sed est actus purus, etc.

[100526] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod nullo modo Deus est in aliquo genere,

et hoc patet tribus rationibus. Primo, quia omne quod est in aliquo genere sicut species eius componitur ex genere et differentiis. Sed cum genus contineat differentias potestate, in omni composito ex genere et differentiis est actus permixtus potentiae. Cum igitur Deus sit actus purus absque permixtione potentiae, eius essentia non est composita ex genere et differentiis, et sic non est in aliquo genere. Secundo, quia quidquid est in aliquo genere habet naturam finitam et determinatam, cum nihil excedat metam sui generis. Natura autem Dei non est terminata sed est infinita; non ergo est in aliquo genere. Tertio, quia in qualibet re sunt duo, scilicet quidditas et esse. Sed nulla res collocatur in genere per esse sed per rationem suae quidditatis, nam genus praedicatur in quid est. Quidditas autem Dei est ipsum suum esse. Ergo nullo modo Deus collocatur in genere. Ex hoc patet quod Deus definiri non potest, cum omnis definitio constet ex genere et differentiis. Et cum principium demonstrationis est definitio eius de quo fit demonstratio, sequitur etiam quod non potest fieri de Deo demonstratio.

[100527] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum dicendum quod Avicenna dicit quod illa non est vera definitio substantiae, quia ens non ponitur in definitione alicuius. Unde ipse vult quod sic intelligatur quod substantia est per se, id est, res habens quidditatem cui conveniat esse non in alio; quod Deo non convenit, nam ipse non habet quidditatem nisi suum esse.

[100528] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod huiusmodi divisio datur de ente in quo est aliud esse et aliud quidditas. Et ideo nec est accidens nec substantia secundum istum modum.

[100529] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod est mensura duplex: adaequata et excedens. Mensura autem adaequata est generis rei mensuratae; excedens vero non oportet quod sit in genere rei mensuratae. Deus autem est mensura excedens, et ideo licet genus mensuret substantiae et omne ens, non tamen est in aliquo genere.

<Articulus 3>

[100530] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 tit. Hic quaeritur utrum Deus sit corpus.

[100531] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 arg. 1 Et videtur quod sic. Litterali enim sensui vel intellectui sacrae scripturae nullum subest falsum. Sed in sacra scriptura Deo attribuuntur partes corporales, sicut *digitus Dei est hic*, et *dextera Domini*, etc. Ergo Deus est corpus.

[100532] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea. Philosophus dicit in III De animalibus, quod non tangit non agit. Sed Deus agit et movet, ergo tangit. Cum igitur tactus sit proprie corporum, videtur quod Deus sit corpus.

[100533] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea. Quidquid est in loco determinato est corpus. Sed Deus est in loco determinato; Philosophus enim probat in VIII Physicorum quod Deus non in centro, sed in circumferentia in oriente. Ergo est corpus.

[100534] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea. Intellectus noster est natus cognoscere Deum. Sed non cognoscit nisi per phantasmata. Cum igitur phantasma sit proprie corporum, videtur quod Deus sit corpus.

[100535] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 s. c. Contra. Iohannis IV: *Deus spiritus est*. Ergo non est corpus.

[100536] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod Deus nullo modo est corpus, et hoc probatur tribus rationibus; quarum prima talis est: nullum corpus invenitur movere, nisi per hoc quod ipsum movetur, ut per omnia inducenti apparet. Sed probatum est quod Deus est omnino immobilis. Impossibile est ergo quod Deus sit corpus. Secunda ratio est quia probatum est quod Deus est intelligens. Intelligere autem non est corpus neque virtus in corpore. Non ergo Deus est corpus. Tertia ratio est quia omne corpus est in potentia, cum enim sit continuum est divisibile in multa. Deus autem non est in potentia, sed est actus purus, et non est

igitur corpus.

[100537] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia similia dicuntur de Deo metaphorice, et non est ille sensus litteralis quem verba in superficie ostendunt, sed ille quem significant per similitudinem alterius rei.

[100538] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod tactus dicitur tribus modis: est tactus physicus, hic non est nisi corporum; et est tactus mathematicus; et tactus virtutis sicut dicitur quod contristans tangit, et hoc modo Deus tangit et immutat nos.

[100539] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deo non terminatur aliquis locus quantum ad essentiam, sed operationi eius determinatur locus. Et quia Deus secundum rationes naturales manifestatur nobis per motum caeli, ideo quia principium motus eius est ab oriente, dicunt Deum esse in oriente.

[100540] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod quandiu nos intelligimus per phantasmata, non intelligimus de Deo quid est, sed quia est. Unde licet intellectus noster sit natus intelligere per phantasmata, nunquam tamen intelligit quid est per ipsa, sed intelligit quia est per effectus suos.

<Articulus 4>

[100541] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 tit. Hic quaeritur utrum in Deo sint accidentia.

[100542] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 arg. 1 Et videtur quod sic. Constat enim quod dicimus Deum iustum, sapientem et huiusmodi. Sed haec omnia sunt accidentia. Ergo accidentia sunt in Deo.

[100543] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 arg. 2 Si tu dicas quod haec in Deo significant substantiam; contra: quod significat substantiam in uno et accidens in alio, aequivoce dicitur de eis. Si ergo haec in Deo significant substantiam, in nobis vero accidens, aequivoce dicuntur de Deo et de nobis; sed hoc non est verum; ergo in Deo non significant substantiam.

[100544] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 arg. 3 Praeterea. Substantia nulli est accidens. Ergo et quod de se est accidens, nulli est substantia. Si igitur haec scilicet sapientia et huiusmodi sunt accidens de se, in Deo non sunt substantia.

[100545] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 arg. 4 Praeterea. Quaecumque insunt alicui et non semper, insunt ei accidentaliter. Sed quaedam insunt Deo et dicuntur de Deo quae non semper insunt ei, scilicet quod sit creator et quod sit dominus; ergo insunt ei accidentaliter. Sunt igitur in Deo multa accidentia.

[100546] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 s. c. Contra est quod dicit Boethius: forma simplex subiectum esse non potest, scilicet accidentis. Sed Deus est forma simplex, immo simplicissima. Non igitur in eo est aliquod accidens.

[100547] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 co. Responsio. Dicendum quod impossibile est aliquod accidens esse in Deo. Cuius ratio est quia accidentia sunt quaedam formae perfectivae subiecti in quo sunt; et propter hoc insunt rei, quia ipsa res non habet in se omnimodam perfectionem, sed est adhuc in potentia ad aliquam aliam perfectionem. Unde si haberet in se omnimodam perfectionem nihil ei accidentaliter adveniret: anima enim si in se perfecta esset, non indigeret aliquo habitu scientiae. Cum igitur Deus sit in se perfectissimus et excellentissime habens omnem perfectionem in uno suo simplici esse, non est in potentia ad aliquam aliam perfectionem; et ideo impossibile est quod in eo sit aliquod accidens.

[100548] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnia illa scilicet iustitia, sapientia et huiusmodi in Deo praedicant divinam substantiam; nam Deus est iustus et sapiens et huiusmodi per

essentiam suam.

[100549] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod licet aliqui dicant quod iustitia et sapientia et huiusmodi dicantur aequivoce de Deo et de nobis, tamen ego non credo, quia impossibile esset quod aliquid cognosceremus per ipsa et nullam scientiam facerent in nobis. Sed dicuntur analogice, nam omnis forma quae est in aliquo est in ipso per modum recipientis et non per modum rei. Unde et omnes perfectiones quae sunt in nobis sunt in nobis secundum modum nostrum. Et ideo cum nos non simus iusti et sapientes et huiusmodi per essentiam nostram, huiusmodi perfectiones sunt in nobis accidentaliter. Deus autem quia est bonus per essentiam suam et iustus et sapiens, omnes perfectiones sunt in eo essentielles. Nota autem quod iustitia sive sapientia duo dicit: genus et differentiam. Differentia vero, cum sit constitutiva speciei, refertur ad perfectionem; genus vero imperfectionem cum quantum ad hoc sit quaedam qualitas et quoddam accidens. Et ideo haec omnia non dicuntur de Deo nisi quantum ad hoc quod est perfectionis in eis, scilicet quantum ad id quod est ibi ut differentia et species completa. Et ideo licet aliqua praedicamenta dicantur de Deo, dicuntur secundum id quod perfectionis est in eis; dicitur enim sine quantitate magnus et sine qualitate bonus.

[100550] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod non sequitur quod si substantia nulli est accidens, quod accidens nulli est substantia, quia substantia est per se existens et non inhaeret alteri. Accidens semper adest alteri, et ideo secundum modum illius in quo est perficitur in esse suo. Unde cum in Deo non sint ut accidentia sed ut subsistentia, nihil prohibet ea esse essentialia quae in nobis sunt accidentia.

[100551] Lectura Romana, d. 8 q. 3 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod actiones istae quibus Deus aliquid producit in tempore et de novo non important aliquam mediam actionem in Deo, sed Dei actionem sua essentia; et huiusmodi relationes scilicet quod dicitur dominus, creator et huiusmodi non sunt in Deo secundum rem, sed in ipsis creaturis. Sed potentia tamen et voluntas ad haec faciendum vel illud semper inest.

<Distinctio 9>

<Quaestio 1>

[100552] Lectura Romana, d. 9 q. 1 tit. Hic quaeritur utrum generatio sit in divinis.

[100553] Lectura Romana, d. 9 q. 1 arg. 1 Et videtur quod non. Generatio enim est motus quidam vel mutatio. In Deo autem est neque motus neque mutatio. Non est igitur generatio in divinis.

[100554] Lectura Romana, d. 9 q. 1 arg. 2 Praeterea. Generatio unius est corruptio alterius. Sed in Deo nihil est corruptibile, cum nihil in Deo sit quod non sit substantia sua quae est aeterna. Ergo in Deo non est generatio.

[100555] Lectura Romana, d. 9 q. 1 arg. 3 Praeterea. Angeli sunt similiores Deo quam inferiores creaturae. Si ergo in divinis esset generatio, angeli etiam in hoc assimilarentur Deo sicut inferiores creaturae et multo magis. Cum ergo in angelis non sit generatio, videtur etiam quod non sit in divinis.

[100556] Lectura Romana, d. 9 q. 1 arg. 4 Praeterea. Omne genitum recipit naturam a generante. Ubi cumque ergo est genitum, ibi est aliqua receptio. Receptio autem est eius quod est in potentia. Ubi cumque ergo est genitus, ibi compositio potentiae et actus. Cum ergo in Deo nulla sit compositio huiusmodi, cum sit actus purus, videtur quod in divinis nullus sit genitus et per consequens nec generatio.

[100557] Lectura Romana, d. 9 q. 1 arg. 5 Praeterea. Generatio ad hoc est ut illud quod non potest conservari in individuo conservetur in specie. Sed Deus potest perpetuari idem numero. Non est ergo necessaria generatio in divinis.

[100558] Lectura Romana, d. 9 q. 1 s. c. Contra. Psalmus: *Dominus dixit ad me Filius meus*, etc.

[100559] Lectura Romana, d. 9 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod secundum doctrinam fidei, oportet nos

dicere et firmiter tenere quod in divinis sit generans et genitus. Ad huius evidentiam sciendum est quod in qualibet generatione duo sunt. Unum quod est commune in omni generatione, scilicet quod generatum habet naturam generantis. Unde si aliquid sit ad similitudinem alterius et non habeat naturam eius, non dicitur generatum sed simile. Aliud vero quod est diversum in diversis generationibus. In quibusdam enim generationibus invenitur quod generatum non recipit aliquid de substantia generantis, licet recipiat naturam generantis secundum speciem; et hoc est in omnibus generantibus inanimatis. Licet enim calefactum recipiat naturam ignis secundum speciem, nunquam tamen recipit eandem substantiam. Invenitur etiam quod generans tradit naturam suam generato et aliquid de substantia sua; et hoc est in generantibus viventibus, nam in ipsis per decisionem aliquam fit generatio. Dico ergo quod in divinis est perfectissima generatio, quia non solum est ibi similitudo naturae in generante et generato, sed etiam communicatio substantiae suae et totius substantiae, cum ibi nulla sit pars. Et ideo Pater dat substantiam suam Filio. Quod sic patet: Deus enim est ipse intellectus, et suum esse est suum intelligere. Quodcumque aliquis intelligit, format sibi verbum sui intellectus. Si ergo Deus intelligit, oportet quod formet sibi verbum sui intellectus et quod, quia in Deo suum intelligere est suum esse, ideo ipsum verbum habet naturam et substantiam Patris; et quia Deus intelligit se totum, ideo verbum habet totam naturam Patris. In nobis autem quia intelligere nostrum est aliud quam esse nostrum, ideo verbum intellectus nostri non est idem nobiscum nec habet naturam nostram. Licet ergo in divinis generatum perfecte assimiletur generanti et habeat totam naturam suam, nihilominus tamen remanet ibi distinctio per relationes quibus generans distinguitur a generato in quantum scilicet unus est dans et alius accipiens.

[100560] Lectura Romana, d. 9 q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in illis generationibus est mutatio et motus in quibus generans non dat totam substantiam generato sed partem; et ideo ad hoc quod perficiatur, exigitur ibi motus sive mutatio quo crescat et compleatur. Deus autem dat totam substantiam suam Filio, ut dictum est; et ideo non oportet quod sit ibi motus, quia non indiget aliqua perfectione.

[100561] Lectura Romana, d. 9 q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod in generatione rerum non viventium, generatio unius est corruptio alterius, in quibus generatio fit per mutationem de natura in naturam. Sed in generatione vivorum non est corruptio sed motus, ut dictum est. In Deo autem non est generatio neque per mutationem de natura in naturam neque per decisionem, sed est ibi per transfusionem quae quidem fit absque corruptione aliqua.

[100562] Lectura Romana, d. 9 q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in angelo non potest esse generatio, quia suum intelligere non est suum esse, nec etiam intelligit se totum.

[100563] Lectura Romana, d. 9 q. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod in illa generatione est potentia ubi est receptio partis seu formae generantis. Ubi autem datur tota substantia, non remanet in potentia ad aliquid recipiendum, sed remanet ut recipiens hypostasis completa.

[100564] Lectura Romana, d. 9 q. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod in rebus divinis nunquam debet quaeri causa finalis, quia cum in Deo omnia quae sunt in ipso sint necessaria per se; nihil est in eo propter aliud sive propter finem.

<Quaestio 2>

[100565] Lectura Romana, d. 9 q. 2 tit. Hic quaeritur utrum Filius possit dici alius a Patre secundum aliam lecturam fratris Thomae.

[100566] Lectura Romana, d. 9 q. 2 arg. 1 Et videtur quod non. Alius enim est nomen partitivum in divinis, etc.

[100567] Lectura Romana, d. 9 q. 2 arg. 2 Praeterea. Sicut dicit Priscianus, alius est relativum diversitatis, etc.

[100568] Lectura Romana, d. 9 q. 2 arg. 3 Praeterea. Alius et aliud differunt sola consignificatione. Sed constat

quod Filius non potest dici aliud a Patre, etc.

[100569] Lectura Romana, d. 9 q. 2 s. c. Contra. Nulla res seipsam generat. Sed in divinis est perfecta generatio. Ergo generans est alius a generato.

[100570] Lectura Romana, d. 9 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod sicut dictum est, in generatione aeterna non remanet distinctio nisi secundum relationes, cum Pater det totam substantiam suam Filio. Et huiusmodi relationes sunt reales et subsistentes, scilicet hoc quod est esse Patrem et Filium, quia paternitas est Pater et filiatio est Filius. Huiusmodi relationes in quantum sunt subsistentes sunt hypostases. Ex hoc ergo apparet quod in divinis substantia dicitur dupliciter, scilicet de essentia et de hypostasibus sive de personis. Et sic est invenire ibi distinctionem hypostasum. Et quantum ad hanc distinctionem possumus dicere quod alius est Pater et alius est Filius, quia alia est hypostasis Patris ab hypostasi Filii. Non autem possumus dicere quod aliud est Pater et aliud Filius. Cuius ratio est quia neutrum genus pertinet ad naturam in se consideratam absolute, et ideo aliud importat diversitatem simpliciter et absolute quae est diversitas essentiae. Et ideo non potest Pater dici aliud a Filio. Masculinum vero genus dicit quoddam in se formatum, et ideo trahitur ad significandum pro persona; et hoc modo dicitur Filius alius a Patre, quia alia est hypostasis Filii alia Patris.

[100571] Lectura Romana, d. 9 q. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in divinis non est divisio aliqua, sed est ibi distinctio personarum et hypostasum. Et ideo ad personas designandas possumus uti hoc nomine alius.

[100572] Lectura Romana, d. 9 q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod licet non sit in divinis divisio substantiae quae est essentiae, est tamen ibi distinctio substantiae quae est hypostasis, ut iam patet.

[100573] Lectura Romana, d. 9 q. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in divinis potest dici alius et aliud, sed unum pertinet ad naturam aliud ad hypostasim. Et Pater non potest dici aliud quia pertinet ad naturam, tamen alius a Filio et e converso, quia alius pertinet ad hypostasim. Unde patet quod non differunt tantum quantum ad consignificationem in divinis aliud et alius, sed etiam quantum ad diversam relationem, etc.

<Quaestio 3>

[100574] Lectura Romana, d. 9 q. 3 tit. Hic quaeritur utrum Filius sit coaeternus Patri.

[100575] Lectura Romana, d. 9 q. 3 arg. 1 Et videtur quod non. Dicitur enim Ephesiorum III quod *a Patre caelesti omnis paternitas in caelo et in terra denominatur* per quandam similitudinem. Sed in istis inferioribus patres semper sunt priores filiis. Ergo in caelestibus Deus Pater est prior Filio.

[100576] Lectura Romana, d. 9 q. 3 arg. 2 Praeterea. Ad hoc generatur aliquid ut sit. Frustra ergo generatur illud quod semper est. In divinis nihil est frustra; ergo si Filius est generatus, non semper fuit, et sic est posterior Patre.

[100577] Lectura Romana, d. 9 q. 3 arg. 3 Praeterea. Prior est res quam operetur. Sed in divinis generatio activa est operatio Patris. Ergo prior est Pater quam operatio sua. Praeexistit ergo Pater generationi et per consequens genito.

[100578] Lectura Romana, d. 9 q. 3 arg. 4 Praeterea. Genitus est terminus generationis. Sed motus praecedit terminum. Ergo Pater a quo est generatio praecedit generatum in divinis.

[100579] Lectura Romana, d. 9 q. 3 arg. 5 Praeterea. Principium est naturaliter prius secundum ordinem naturae et intellectus eo cuius est principium. Sed Pater in divinis est principium Filii. Ergo naturaliter est prior eo.

[100580] Lectura Romana, d. 9 q. 3 s. c. Contra. Hebraeorum I: *qui cum sit splendor et figura*. Sed splendor est coaeternus lumini. Ergo et Filius Patri, etc.

[100581] Lectura Romana, d. 9 q. 3 co. Responsio. Dicendum quod necesse est dicere secundum orthodoxae fidei veritatem quod Pater nec tempore nec natura nec intellectu est prior Filio, et breviter quod nullo modo prioritatis praecedit Filium. Ad ostendendum autem quod non sit tempore seu duratione, sciendum est quod omne quod agit actione naturae, quam cito habet perfectam naturam, statim agit; et iterum quod in omni generatione non successiva, simul sunt principium et terminus, sicut simul sunt illuminari et illuminatum esse. His ergo suppositis, cum Deus Pater per naturam generet Filium, necesse est quod quantumcumque habuit naturam perfectam generavit Filium. Cum autem eius generatio non sit successiva, quia supra omne tempus est, necesse est in divinis simul esse generari et generatum esse. Cum ergo Deus Pater ab aeterno habuerit naturam suam perfectissimam, ab aeterno generavit Filium. Et cum huiusmodi generatio non sit successiva, ab aeterno est Filius coaeternus Patri. Ideo Ariani ne cogerentur confiteri Filium esse coaeternum Patri, dicebant Patrem genuisse Filium voluntate et non necessitate naturae, cum voluntas retardet. Quod autem non praecedat natura et intellectu, sic patet. In istis enim inferioribus, si sint duo homines quorum unus sit pater et alius filius, constat patrem secundum substantiam esse priorem filio; tamen secundum rationem relationis sunt simul natura et intellectu: natura, quia relativa sunt simul natura, nam posita se ponunt, et interempta se interimunt. Intellectu, quia qui intelligit unum relativorum, intelligit et reliquum. Unde in omnibus est verum quia simul sunt hoc ipsum quod est pater et filius natura et intellectu. Constat autem quod in divinis Pater et Filius sunt simul secundum substantiam quia eadem est substantia utriusque. Non ergo remanet ibi distinctio nisi secundum relationes quibus scilicet unus refertur ad alium ut Pater et e converso. Cum relationes sint simul natura et intellectu, ut iam patet, Pater nec natura nec intellectu praecedit Filium, sed est ei coaeternus.

[100582] Lectura Romana, d. 9 q. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod omnis paternitas in caelo et in terra nominatur a Patre caelesti, et licet imitetur illam, nullo tamen modo potest pertingere ad perfectionem illius. Unde Augustinus dicit quod in diversis rebus invenitur aliqua perfectio ad imitationem generationis divinae, sicut in splendore coaeternitas, in viventibus aliqua consubstantialitas; in nulla tamen perfecta imitatio invenitur. Unde hoc quod patres sunt priores filiis est de imperfectione generationis, in quantum non possunt assimilari divinae generationi in coaeternitate.

[100583] Lectura Romana, d. 9 q. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod obiectio procedit de generatione temporali. Filius autem in divinis non generatur generatione temporali, sed aeterna; et ideo non tenet.

[100584] Lectura Romana, d. 9 q. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in illis rebus res praecedit operationem quae procedit de imperfecto ad perfectum, cum oporteat primo rem perfici quam possit operari. Deus autem ab aeterno habuit omnimodam suam perfectionem; ideo statim generavit ab aeterno, ut dictum est.

[100585] Lectura Romana, d. 9 q. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod, sicut iam patet, duplex est generatio: successiva et instantanea. In generatione successiva motus praecedit terminum. In instantanea, cum non sit ibi motus, simul sunt generans et genitum, quia simul est generari et generatum esse; et huiusmodi est generatio divina. Unde patet quod generans non praecedit generatum.

[100586] Lectura Romana, d. 9 q. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod licet in generationibus inferiorum, pater praecedat filium quantum ad substantiam; quantum autem ad relationes nullo modo praecedit nec natura nec intellectu, cum non possit esse pater nisi sit filius, et filius non dicitur quis nisi ad patrem. In Deo autem nec quantum ad substantiam nec quantum ad relationes, Pater praecedit Filium, ut iam dictum est.

<Quaestio 4>

[100587] Lectura Romana, d. 9 q. 4 tit. Hic quaeritur utrum debeat dici quod Filius nascitur semper.

[100588] Lectura Romana, d. 9 q. 4 arg. 1 Et videtur quod sic. Praesens enim tempus deservit aeternitati. Sed divina generatio est aeterna. Ergo semper debet dici nascitur.

[100589] Lectura Romana, d. 9 q. 4 arg. 2 Praeterea. De Deo dicitur qui est quia nunquam transiit. Sed

praeteritum dicit transitionem. Non ergo debet dici natus est in praeterito, sed nascitur in praesenti.

[100590] Lectura Romana, d. 9 q. 4 arg. 3 Praeterea. Omne quod natum est significat praeteritatem. Sed Deus non praeteriit. Non ergo debet dici quod natus est.

[100591] Lectura Romana, d. 9 q. 4 s. c. Contra. Quod nascitur nondum est. Si ergo dicitur quod Filius nascitur, nondum erit. Hoc autem est falsum. Non ergo debet dici nascitur, sed natus est.

[100592] Lectura Romana, d. 9 q. 4 co. Responsio. Dicendum quod utrumque potest dici, scilicet quod nascitur et quod natus est, ut per unum, scilicet quod nascitur, designetur indeficientia et aeternitas generationis; per aliud, scilicet natus est, designetur perfectio geniti.

[100593] Lectura Romana, d. 9 q. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod praesens tempus imperfecte repraesentat aeternitatem, in quantum scilicet est simul.

[100594] Lectura Romana, d. 9 q. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod aliud est de esse et aliud de nasci, nam nasci importat motum quandam, esse vero non.

[100595] Lectura Romana, d. 9 q. 4 ad 3 Ad tertium vero dicendum quod ista verba sunt imposita a nobis. Et ideo cum non possimus per unum verbum nominare totam ipsam generationem perfecte, nominamus eam per verba diversorum temporum per quae designantur perfectiones secundum quod possibile est.

[100596] Lectura Romana, d. 9 q. 4 ad s. c. Ad id quod obicitur in contrarium, dicendum est quod illud quod nascitur generatione successiva nondum est. Filius autem non nascitur generatione huiusmodi, ut dictum est; et ideo totum esse perfectum acquirit sibi ab aeterno.

<Distinctio 10>

Nunc vero, etc. Distinctio X.

<Quaestio 1>

[100597] Lectura Romana, d. 10 q. 1 tit. Hic quaeritur utrum Spiritus Sanctus procedat ut amor.

[100598] Lectura Romana, d. 10 q. 1 arg. 1 Et videtur quod non. Amor enim est passio quaedam. Sed in Deo non est aliqua passio. Ergo nihil procedit in divinis ut amor.

[100599] Lectura Romana, d. 10 q. 1 arg. 2 Praeterea. Spiritus Sanctus est persona subsistens. Amor non nominat personam subsistentem sed magis actionem sive passionem quandam. Non ergo Spiritus Sanctus procedit ut amor.

[100600] Lectura Romana, d. 10 q. 1 arg. 3 Praeterea. Processiones divinarum personarum repraesentantur in sacra scriptura per similitudines in creaturis, sicut dicitur Ephesiorum III: *omnis paternitas*, etc. Sed nulla res subsistens invenitur in creaturis quae procedat per modum amoris. Non igitur procedit aliquid in divinis per modum amoris.

[100601] Lectura Romana, d. 10 q. 1 arg. 4 Praeterea. Amor est voluntate. Sed nulla persona divina procedit voluntate, cum hoc sit proprium creaturae, ut dicit Augustinus. Ergo Spiritus Sanctus non procedit per modum amoris.

[100602] Lectura Romana, d. 10 q. 1 s. c. Contra est ratio Augustini quam ponit in littera.

[100603] Lectura Romana, d. 10 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod in qualibet natura intellectiva, necesse est ponere duas operationes: unam scilicet intellectus, et aliam voluntatis. Cum igitur Deus sit maxime intelligens, oportet istas operationes in ipso ponere, non quod differant in Deo, sed differunt ex parte nostra secundum rationem tantum, quia cum loquimur de Deo, oportet nos loqui de ipso ut de intelligente et volente, cum tamen intellectus et voluntas sint unum in Deo. Quandocumque autem intelligitur aliquid, oportet ipsum intellectum sive ipsam rem intellectam esse in intelligente. Similiter autem et quandocumque aliquid amatur, oportet ipsum esse in amante, iuxta quod etiam Apostolus loquitur ad Philippenses, dicens eo quod *habeam vos in visceribus Christi*, etc. Quando ergo homo intelligit sive cognoscit se, est in seipso secundum esse intelligibile, et hoc vocatur verbum suum. Quando ergo amat se, est in seipso ut in amante. Deus ergo cum perfecte intelligat se, est in seipso ut intellectum in intelligente. Et hoc est verbum suum, scilicet conceptio intellectus sui. Cum vero perfecte amet se, est in seipso ut amatum in amante, et hoc vocatur Spiritus Sanctus. Et quia in Deo suum intelligere et suum amare est suum esse, ideo et verbum et Spiritus Sanctus habent naturam et totam substantiam Patris, sed differunt relationibus, ut supra dictum est; patet ergo sicut in divinis verbum procedit per modum intellectus, ita Spiritus Sanctus per modum amoris.

[100604] Lectura Romana, d. 10 q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod est duplex appetitus: scilicet sensibilis, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, et intellectualis, qui est per electionem sive per voluntatem. Sunt autem quaedam operationes communes utrique, scilicet amare et irasci et huiusmodi, quae possunt dupliciter accipi: scilicet prout referuntur ad partem sensitivam et sunt passiones quaedam, et ideo amare isto modo sumptum non est in Deo; item, prout referuntur ad partem intellectivam et sic sunt sine passione, et hoc modo amor est in Deo, prout scilicet referuntur ad intellectivam.

[100605] Lectura Romana, d. 10 q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod proprie persona Spiritus Sancti dicitur procedere per modum amoris, sicut Filius per modum intellectus, non quia Filius sit ipsum intelligere, sed quia est ipsa res intellecta sive ipsum intellectum, ita et Spiritus Sanctus est res amata sive ipsum amatum. Et ideo amor qui est Spiritus Sanctus non dicit actionem sed rem quandam et rem subsistentem, cum id quod est in Deo amante subsistat. Et ideo Spiritus Sanctus est persona subsistens.

[100606] Lectura Romana, d. 10 q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod in creaturis bene inveniuntur aliqua procedere per modum voluntatis, sed tamen non subsistunt; cuius ratio est quia nulla creatura invenitur cuius amare sit suum esse.

[100607] Lectura Romana, d. 10 q. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod aliud est procedere a voluntate sicut res operata per voluntatem, et aliud est procedere a voluntate sicut per modum voluntatis. Primo modo procedunt creaturae in quantum scilicet voluntate Dei creatae sunt. Secundo modo procedit Spiritus Sanctus in quantum scilicet procedit per modum amoris. Et quia voluntas in divinis est naturalis, ideo amare quo Deus amat se Spiritu Sancto est a voluntate divina naturaliter; propter quod et Spiritus Sanctus dicitur naturaliter procedere, quia scilicet procedit per voluntatem naturalem.

<Quaestio 2>

[100608] Lectura Romana, d. 10 q. 2 tit. Hic quaeritur utrum amor in divinis dicatur essentialiter vel personaliter.

[100609] Lectura Romana, d. 10 q. 2 arg. 1 Et videtur quod personaliter tantum. Sicut enim Filius in divinis procedit ut verbum, ita Spiritus Sanctus ut amor. Sed verbum in divinis dicitur tantum personaliter, ergo et amor.

[100610] Lectura Romana, d. 10 q. 2 arg. 2 Praeterea. Omne quod procedit in divinis semper personaliter dicitur; essentia enim non procedit. Sed amor designatur ut procedens ab amante. Ergo amor dicitur semper personaliter.

[100611] Lectura Romana, d. 10 q. 2 arg. 3 Praeterea. Si caritas quandoque dicitur in divinis essentialiter et

quandoque personaliter, ergo eodem modo sapientia et bonitas et huiusmodi attributa. Sed huiusmodi attributa non dicuntur personaliter, eo quod dicantur essentialiter in divinis. Caritas ergo cum dicatur essentialiter, nullo modo dicitur personaliter in divinis.

[100612] Lectura Romana, d. 10 q. 2 s. c. Contra. Diligere in divinis dicitur essentialiter quia in Deo suum diligere est suum esse. Amor ergo in divinis dicitur essentialiter.

[100613] Lectura Romana, d. 10 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod in actione intellectus intelligentis et in actione voluntatis volentis est invenire aliquid simile; hoc scilicet quod sicut per actionem intellectus intelligentis oportet quod intelligatur res intellecta in intellectu intelligentis existere, ita per actionem voluntatis, quae est amare, oportet quod res amata intelligatur in ipso amante existere. Est etiam invenire aliquid dissimile: hoc scilicet quod res intellecta existens in intellectu intelligentis habet proprium nomen, scilicet hoc nomen verbum, hoc enim nomine nominamus conceptionem intellectus; res autem amata in ipso amante existens non habet proprium nomen quo ipsam rem amatam in ipso amante existentem nominemus. Unde aliter oportet nos loqui ibi et aliter hic. Quia enim in ipsa actione intellectus, res intellecta habet proprium nomen distinctum ab ipsa actione, ideo dicimus quod intelligere quod est actio intellectus, dicitur essentialiter in divinis, sed verbum est personale. Quia vero in actione voluntatis res amata prout est in amante non habet proprium nomen, non potest significari nisi nomine communi et ipsi operationi et ipsi rei amatae, scilicet nomine amoris. Et ideo amor dicitur et essentialiter et personaliter. Si enim haberet proprium nomen, amare in divinis diceretur solum essentialiter; sed quia non habet, ut dictum est, ipsa res amata vocatur amor. Sic ergo si amor in divinis sumatur pro ipsa actione voluntatis quae est amare, dicendum est quod est essentielle; si vero pro eo quod procedit per modum amoris, sic est personale.

[100614] Lectura Romana, d. 10 q. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non est simile, quia in divinis verbum duo habet: unum scilicet quia procedit quod procedit per modum intellectus; aliud vero quod habet proprium nomen. Et ideo verbum dicitur personaliter tantum. Spiritus vero Sanctus licet procedat per modum amoris, non tamen hoc habet proprium nomen, ut dictum est, sed commune; et ideo non dicitur tantum personaliter amor in divinis, sed est etiam essentielle, ut dictum est.

[100615] Lectura Romana, d. 10 q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod in processione quae est per modum amoris in divinis, potest amor dupliciter significari: vel ut ipsa actio amantis, et sic amor est essentielle; vel ut ipsa res amata, et sic cum sit persona subsistens, ut iam patet, amor est personale. Amoris tamen sic accepti aut sic, non est differentia realis sed tantum secundum rationem, et haec causatur ex intellectu nostro.

[100616] Lectura Romana, d. 10 q. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod si caritas acciperetur semper pro ipsa actione voluntatis quae est amare, diceretur tantum essentialiter et non personaliter in divinis. Nunc autem accipitur etiam pro ipsa re quae procedit ut amor, eo quod non habeat proprium nomen, ut dictum est. Et ex hoc habet amor quod sit personale in divinis.

<Quaestio 3>

[100617] Lectura Romana, d. 10 q. 3 tit. Hic quaeritur utrum Spiritus Sanctus sit unio sive nexus Patris et Filii.

[100618] Lectura Romana, d. 10 q. 3 arg. 1 Et videtur quod non. Distinctio enim opponitur unioni. Sed Spiritus Sanctus procedit ut persona distincta a persona Patris et Filii. Ergo non, etc.

[100619] Lectura Romana, d. 10 q. 3 arg. 2 Praeterea. Nexus videtur esse quoddam medium inter connectentia. Sed Spiritus Sanctus non procedit ut medius, sed ut tertia in Trinitate persona. Non est ergo, etc.

[100620] Lectura Romana, d. 10 q. 3 arg. 3 Praeterea. Pater et Filius sunt unum per essentiam. Non ergo indigent aliquo alio quo uniantur.

[100621] Lectura Romana, d. 10 q. 3 s. c. Contra. Dionysius dicit quod amor est virtus unitiva. Sed Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii. Ergo est unio et nexus eorum.

[100622] Lectura Romana, d. 10 q. 3 co. Responsio. Dicendum quod de ratione amoris est unire amantes et amatos, cum trahat et quasi transformet amantem in amatum. Cum Spiritus Sanctus procedat ut amor Patris et Filii, ut dictum est, manifestum est quod est unio quaedam et nexus eorum.

[100623] Lectura Romana, d. 10 q. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in Spiritu Sancto est duo considerare, scilicet in quantum est persona subsistens et sic est distinctus, et in quantum est amor et sic est unio.

[100624] Lectura Romana, d. 10 q. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod Spiritus Sanctus in quantum est persona subsistens non est medium uniens Patris et Filii, quia sic distinguitur ab eis; sed quantum ad actum mediationis, quia enim procedit ut amor, ex hoc habet ut uniat.

[100625] Lectura Romana, d. 10 q. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Pater et Filius sunt unum dupliciter: per essentiam, et sic dicit: *ego et Pater unum sumus*, Ioannis X; et per consonantiam amoris, et haec unio est per Spiritum Sanctum, et de hac dicitur Ioannis XVII: *ut sint unum in nobis sicut et nos unum sumus*, scilicet per consonantiam amoris, hoc enim modo omnes unum sumus in Deo et non per essentiam. Si enim non esset alia unio in divinis nisi per essentiam, non diceret Dominus, *ut sint unum in nobis sicut et nos unum sumus*. Unde intelligitur de unitate quae est per consonantiam amoris.

<Quaestio 4>

[100626] Lectura Romana, d. 10 q. 4 tit. Hic quaeritur utrum hoc nomen Spiritus Sanctus conveniat tertiae in Trinitate personae.

[100627] Lectura Romana, d. 10 q. 4 arg. 1 Et videtur quod non. Nomen enim est causa cognitionis rei nominatae. Nulla autem res proprie cognoscitur per nomen commune. Ergo cum hoc nomen spiritus sit commune Patri et Filio, quia et Pater spiritus est et Filius spiritus est, videtur quod non conveniat tertiae personae.

[100628] Lectura Romana, d. 10 q. 4 arg. 2 Praeterea. Spiritus significat substantiam. Sed in divinis personae distinguuntur solis relationibus. Non ergo convenit hoc nomen spiritus alicui personae in divinis.

[100629] Lectura Romana, d. 10 q. 4 arg. 3 Praeterea. Conceptio intellectus est spiritualior quam operatio voluntatis. Si ergo hoc nomen spiritus deberet convenire alicui personae in divinis, magis est conveniens ei qui procedit per modum intellectus quam ei qui procedit per modum voluntatis.

[100630] Lectura Romana, d. 10 q. 4 arg. 4 Praeterea. Hoc nomen sanctus pertinet ad bonitatem Dei. Sed bonitas est essentialis in divinis. Non ergo debuit addi hoc nomen sanctus quod est essentialis huic quod dicitur spiritus quod est personale.

[100631] Lectura Romana, d. 10 q. 4 s. c. Contra est quia Dominus sic vocat tertiam in Trinitate personam, Matthaei ultimo, dicens, *baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*.

[100632] Lectura Romana, d. 10 q. 4 co. Responsio. Dicendum cum Augustino quod quia Spiritus Sanctus est unio Patris et Filii, ideo habet nomen commune. Sed iuxta hoc attendendum est quod hoc quod dicitur spiritus sanctus potest dupliciter sumi: quia vel in vi orationis ut sint quasi duae partes, et sic essentialis et commune, quia Pater et spiritus est et sanctus est, et Filius spiritus est et sanctus est; vel in vi unius dictionis, et sic hoc nomen Spiritus Sanctus per usum ecclesiae ab ipso inspiratae appropriatur tertiae personae. Vel est dicendum aliter quod hoc nomen Spiritus Sanctus proprie conveniat tertiae personae. Nam hoc nomen spiritus est proprie sumptum ab actu animalis qui est spirare et respirare; unde flatus hominis et cuiuslibet animalis dicitur spiritus.

In flatu autem duo sunt, scilicet invisibilitas et quidam impulsus. Unde cum dicitur per translationem, ad duo transfertur: scilicet ad omne invisibile, et sic omnes substantiae immateriales dicuntur spiritus, et hoc modo angeli et daemones dicuntur spiritus; similiter etiam ad omnia quae habent aliquem impulsus sive sit in corporalibus ut ventus sive in spiritualibus ut ira et furor et huiusmodi. Sic ergo quandoque imponitur nomen spiritus ad significandum substantiam spiritualem, quandoque impetum aliquem; unde dicitur in Psalmo *spiritus procellarum*. Si ergo in divinis accipiatur nomen spiritus prout transfertur ad significandum substantiam immaterialem, sic est essenziale in divinis. Si vero accipiatur secundum quod imponitur ad significandum impulsus et motum quendam, sic est proprium nomen personae, quae procedit in divinis per modum amoris. Illud namque quod maxime impellit aliquem ad communicandum sive dandum alicui est amor, quia *amor meus pondus meum, eo feror quocumque feror*, ut dicit Augustinus. Et ideo quia tertia persona procedit ut amor et est causa productionis rerum et communicationis bonitatis divinae in creaturis, proprie vocatur Spiritus. Quia vero amor ille reflectitur in Deum, quia Deus Spiritu Sancto diligit se et Filium, et quia omnes creaturas impellit in Deum in quantum per amorem adhaeremus Deo, et ex hoc homo efficiatur sanctus, ex perfecta scilicet inhaesione ad Deum, ideo persona quae procedit ut amor, non solum dicitur Spiritus sed etiam Spiritus Sanctus.

[100633] Lectura Romana, d. 10 q. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod sicut iam patet, hoc nomen spiritus quandoque est commune et quandoque non. Non autem est proprium tertiae personae prout est commune, ut dictum est.

[100634] Lectura Romana, d. 10 q. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod secundum quod significat substantiam immaterialem, sic non convenit tertiae personae, ut dictum est, sed alio modo.

[100635] Lectura Romana, d. 10 q. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod si hoc nomen spiritus accipiatur pro subtilitate, sic immaterialius est aliquid in intellectu nostro quia est ibi omnino depuratum et abstractum, quam in voluntate cuius est non abstrahere sed applicare ad res ipsas illud quod est in ea. Et sic in nobis in quibus est aliquid magis et minus materiale, conceptio intellectus dicitur proprius spiritus quam actio voluntatis. Et secundum hoc in divinis non ponitur nomen spiritus tertiae personae. Si vero accipiatur pro ipso impulsu, sic quia intellectus non impellit ad aliquid nisi mediante amore, ideo potius ipsa actio voluntatis vocatur spiritus quam conceptio intellectus. Unde cum hoc nomen in divinis approprietur personae quantum ad actum istum, proprius convenit personae quae procedit per voluntatem quam personae quae procedit in modo intellectus.

[100636] Lectura Romana, d. 10 q. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod tertia persona non dicitur Spiritus Sanctus prout *ly sanctus* est essenziale et commune tribus personis, sed prout est amor reflexus in Deum et impellens ad inhaesionem Dei.

<Distinctio 11>

<Prooemium>

[100637] Lectura Romana, d. 11 pr. *Hic dicendum est*, etc. Hic quaeruntur tria. Primo, utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre tantum. Secundo, utrum Spiritus Sanctus distingueretur a Filio si non procederet ab eo. Tertio, utrum procedat a Patre et Filio in quantum sunt unum vel in quantum sunt duo.

<Quaestio 1>

[100638] Lectura Romana, d. 11 q. 1 tit. <Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre tantum>

[100639] Lectura Romana, d. 11 q. 1 arg. 1 Videtur quod Spiritus Sanctus procedat a Patre tantum. Dionysius enim in libro De divinis nominibus dicit quod de illa supersubstantiali divinitate, nihil omnino dicendum est nisi quod in scripturis sacris traditum est. Sed in scriptura sacra nunquam invenitur quod Spiritus Sanctus procedat a Filio. Non ergo dicendum est quod procedat a Filio sed a Patre tantum.

[100640] Lectura Romana, d. 11 q. 1 arg. 2 Praeterea. Illud quod sufficienter potest fieri per unum, nunquam fit per duo. Sed Pater est sufficiens ad spirandum Spiritum Sanctum, ergo ipse solus spirat. Non ergo procedit a Filio.

[100641] Lectura Romana, d. 11 q. 1 arg. 3 Praeterea. Nihil simplex procedit a duobus. Sed Spiritus Sanctus est simplicissimus. Ergo non procedit a Patre et Filio, sed a Patre tantum.

[100642] Lectura Romana, d. 11 q. 1 arg. 4 Praeterea. Si Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio, et Filius a Patre tantum, videtur quod Spiritus Sanctus sit minor Filio. Sed hoc est inconveniens, ergo et primum. Non ergo procedit a Filio.

[100643] Lectura Romana, d. 11 q. 1 arg. 5 Praeterea. Spiritus Sanctus amor est. Amor autem est unius, quia unius rei unus est amor. Ergo non procedit a duobus sed a Patre tantum.

[100644] Lectura Romana, d. 11 q. 1 s. c. Contra est quod dicitur Ioannis XIV: *ille me clarificabit quia de meo accipiet*; et loquitur ibi proprie de Spiritu Sancto; sic ergo Spiritus Sanctus accipit a Filio. Constat autem quod non accipit partem substantiae eius, quia substantia Filii est indivisibilis, ergo totam substantiam Filii. Sed ex hoc quod Spiritus Sanctus accipit totam substantiam Patris, quae est eadem cum substantia Filii, procedit a Patre. Ergo et eodem modo quia accipit totam substantiam Filii procedit a Filio.

[100645] Lectura Romana, d. 11 q. 1 co. Responsio. Dicendum est quod et dicere seu tenere Spiritum Sanctum procedere solum a Patre et non a Filio cum pertinacia est haeresis; nam omne illud ad quod sequitur aliquod inconveniens in fide, si pertinaciter defenditur, est haeresis. Et ideo Magister dicit quod quidam scilicet haeretici dicebant contrarium. Et ideo dicendum est quod omnino tenendum est quod Spiritus Sanctus a Patre Filioque procedit. Ad cuius evidentiam sciendum est quod Ariani dicentes Filium esse creaturam Dei et non consubstantialem Patri, posuerunt ipsum Filium procedere voluntate et non natura. Similiter et Macedoniani dicebant de Spiritu Sancto quod scilicet esset creatura et quod voluntate et non natura divina procederet. Sed hoc iam sicut patet falsum est. Probatum est enim quod natura procedunt unus per modum intellectus, scilicet Filius, qui procedit ut verbum, et alius per modum voluntatis, scilicet Spiritus Sanctus, qui procedit ut amor. Habito ergo quod Filius et Spiritus Sanctus procedant naturaliter, manifestum est quod Spiritus Sanctus procedit a Filio. Constat enim quod Pater et Filius non distinguuntur in natura, sed solum in relationibus; et quidquid habet Pater in natura sua totum attribuitur Filio et e converso, praeter ea quae pertinent ad rationem relationum. Si ergo Spiritus Sanctus procedit naturaliter a Patre, cum quidquid sit a Patre naturaliter sit etiam a Filio (sunt enim eiusdem naturae), firmiter tenere oportet quod Spiritus Sanctus procedat etiam a Filio. Et notandum quod sicut dicit beatus Ioannes quod *Christus venit in hunc mundum ut dissolvat opera diaboli*; et ideo diabolus immisit speciales errores contra dignitatem Filii. Unde sicut per Arianos voluit ei auferre dignitatem, quod scilicet non esset Filius naturalis Patris et consubstantialis sibi; ita et hic per Macedonianos molitus est auferre et ei hanc dignitatem, scilicet quod Spiritus Sanctus non procedat ab eo.

[100646] Lectura Romana, d. 11 q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet in sacra scriptura non inveniatur expressum quod Spiritus Sanctus procedat a Filio, tamen nihil prohibet dicere ipsum a Filio procedere, quia in multis locis inveniuntur quaedam dicta de Patre cum exclusione et tamen illa convenient Filio. Unde sciendum est quod quidquid in sacra scriptura invenitur dictum de una persona totum attribuitur aliis, nisi sola illa quae dicunt oppositionem relationis, quia in illis solis personae distinguuntur. Hoc ergo quod dicitur Spiritus qui *a Patre procedit* et alia huiusmodi, et cum non habeant oppositionem relationis, ita attribuendum est Filio sicut Patri. Graeci tamen dicunt, ut dictum est, quod profluit et existit a Filio et huiusmodi, quae sunt etiam magis propria ad exprimendum modum quo Spiritus Sanctus procedit, licet secundum nomen non videatur idem; quod quidem nomen impositum est ad significandum modum illum, quia non invenitur nomen proprium quo modus processiois designetur. Et ideo utimur illo communi scilicet nomine processiois. Unde ex hoc apparet Graecorum dementia.

[100647] Lectura Romana, d. 11 q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod verum est in his quae fiunt propter

finem. Sed communio Patris et Filii ad spirationem Spiritus Sancti non est propter finem aliquem, sed haec est de necessitate naturae; quia cum eadem sit natura Patris et Filii, quidquid facit Pater facit Filius.

[100648] Lectura Romana, d. 11 q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod licet Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio, non tamen propter hoc simplicitati eius derogatur, quia Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti virtute naturae qua spirant naturaliter, sicut sunt unum principium creaturarum quae divina voluntate producuntur.

[100649] Lectura Romana, d. 11 q. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet Spiritus Sanctus procedat a Filio, propter hoc tamen non est minor eo, quia hoc pertinet ad relationes secundum quas non quaeritur quis maior sit quo, sed quis sit ex quo.

<Quaestio 2>

[100650] Lectura Romana, d. 11 q. 2 tit. <Utrum Spiritus Sanctus distingueretur a Filio si non procederet ab eo>

[100651] Lectura Romana, d. 11 q. 2 arg. 1 Videtur quod Spiritus Sanctus distingueretur a Filio etiam si non procederet ab eo. Anselmus enim dicit in libro De processione Spiritus Sancti, *habent a Patre utique esse Filius et Spiritus Sanctus, sed diverso modo, quia alter nascendo alter procedendo, ut alii sint per hoc ad invicem*. Et postea subdit, *nam si per aliud non essent plures, Filius et Spiritus Sanctus per hoc solum essent diversi*. Ergo si Spiritus Sanctus a Filio non procedat, tamen remanet ab eo personaliter distinctus propter diversum modum originis.

[100652] Lectura Romana, d. 11 q. 2 arg. 2 Praeterea. Sicut Filius nativitate est Filius, ita Spiritus Sanctus processione est Spiritus Sanctus. Sed Filius distinguitur personaliter a Spiritu Sancto ex eo quod nascendo est a Patre. Ergo Spiritus Sanctus personaliter distinguitur a Filio eo quod processione est a Patre. Et ita etiam si non procederet a Filio, videtur quod personaliter distinguatur ab eo.

[100653] Lectura Romana, d. 11 q. 2 arg. 3 Praeterea. Impossibile est quod una hypostasis secundum unam naturam duabus processionibus procedat, quia hypostasis secundum hoc procedit quod naturam accipit. Unde Filius duas habet nativitates secundum duas naturas. Sed in divinis sunt duae processionis, una quae est per modum nativitatis, et alia quae est per modum spirationis. Impossibile est igitur quod una et eadem persona his duabus processionibus procedat. Necessarium est ergo quod sint duae personae distinctae quae his duabus processionibus procedant. Et sic Spiritus Sanctus remanet personaliter distinctus a Filio etiam si ab eo non procedat.

[100654] Lectura Romana, d. 11 q. 2 arg. 4 Praeterea. Ex processione sequitur relatio in divinis. Sed si sunt duae processionis in divinis, oportet quod sint duae relationes consequentes duas processionis. Ergo cum relatio constituat personam, oportet quod sint duae personae, et sic idem quod prius.

[100655] Lectura Romana, d. 11 q. 2 s. c. Contra. Ricardus de Sancto Victore in II De Trinitate dicit quod non potest in divinis esse nisi unus solus qui de se procedentem non habeat. Si autem Spiritus Sanctus a Filio non procedit, sicut Spiritus Sanctus non habet de se procedentem, ita nec Filius habebit. Ergo Filius et Spiritus Sanctus erit unus solus.

[100656] Lectura Romana, d. 11 q. 2 co. Responsio. Dicendum est quod impossibile est quod Spiritus Sanctus distinguatur a Filio personaliter si ab eo non procedat. Videmus enim quod nulla diversitas causat distinctionem rerum formalem nisi ratione alicuius oppositionis. Unde invenimus quod cuiuslibet generis differentiae sunt oppositae. Et ideo in natura divina non potest esse nec intelligi aliqua distinctio, cum sit una, non solum genere sed etiam numero nisi per aliquam oppositionem. Cum ergo personae distinguantur in divinis, de necessitate oportet nos ponere ibi aliquam oppositionem, quia quantumcumque aliqua videantur secundum rationem diversa,

sicut sunt essentialia attributa, non distinguunt personas quia ad invicem non opponuntur. Similiter et plures notiones sunt in una persona divina quia non opponuntur ad invicem, sicut in Patre innascibilitas, paternitas, et spiratio activa. Et ideo oportet quod personae distinguantur per oppositionem aliquam; non autem per oppositionem contrarietatis, quia sic esset aliquid imperfectum in divinis; nec per oppositionem habitus et privationis, quia dicunt imperfectionem quandam; ergo per oppositionem relationis. Ubi ergo non est oppositio relativa in divinis, non potest esse realis distinctio quae est distinctio personalis. Sed si Spiritus Sanctus non procedat a Filio, non erit aliqua oppositio inter ipsum et Filium; et ideo non distinguetur personaliter Spiritus Sanctus a Filio. Nec potest dici quod oppositio affirmationis et negationis sufficiat ad hoc, quia talis oppositio consequitur distinctionem, non autem causat eam, cum existens ab aliquo distinguatur per aliquid sibi inhaerens substantialiter vel accidentaliter. Quod autem hoc non sit hoc, sequitur ex hoc quod sunt distincta. Similiter etiam patet quod veritas cuiuslibet negativae in existentibus supra veritatem affirmativae fundatur, sicut veritas huius negativae aethiops non est albus fundatur supra veritatem huius affirmativae aethiops est niger. Et ideo oportet omnem differentiam quae est per oppositionem affirmationis et negationis reduci in differentiam alicuius affirmativae oppositionis. Unde non potest esse prima distinctionis ratio inter Spiritum Sanctum et Filium ex hoc quod est unus genitus non spiratus, et alter spiratus et non genitus, nisi praeintelligatur distinctio inter spirationem et generationem et inter Filium et Spiritum Sanctum per aliquam oppositionem duarum affirmationum.

[100657] Lectura Romana, d. 11 q. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Spiritus Sanctus distinguitur personaliter a Filio in hoc quod origo unius differt ab origine alterius, quia Filius est a Patre solo, Spiritus Sanctus a Patre et Filio. Et hoc non posset esse nisi Spiritus Sanctus a Filio esset.

[100658] Lectura Romana, d. 11 q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod verum est quod Filius nativitate, id est per nativitatem, est Filius, tamen

[100659] Lectura Romana, d. 11 q. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod in divinis non possunt esse duae processiones nisi per hoc quod Spiritus Sanctus procedat a Filio.

[100660] Lectura Romana, d. 11 q. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod si personae per processionem non haberent oppositionem, nec relationes consequentes processiones essent oppositae. Et ideo non oportet quod si relationes sint duae, quod personae ex hoc sint duae distinctae, nisi ipsae relationes opponantur; nam in Patre sunt duae relationes, scilicet paternitas qua refertur ad Filium, et activa spiratio qua ad Spiritum Sanctum. Non autem invenitur aliqua oppositio relativa inter Filium et Spiritum, nisi quod Spiritus Sanctus sit a Filio.

<Quaestio 3>

[100661] Lectura Romana, d. 11 q. 3 tit. <Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio in quantum sunt unum vel in quantum sunt duo>

[100662] Lectura Romana, d. 11 q. 3 arg. 1 Videtur quod Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio solum in quantum sunt unum. Spiritus enim Sanctus procedit a Patre et Filio naturaliter. Sed Pater et Filius sunt unum in natura. Ergo procedit ab eis in quantum sunt unum.

[100663] Lectura Romana, d. 11 q. 3 arg. 2 Praeterea. Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti. Ergo procedit ab eis in quantum sunt unum.

[100664] Lectura Romana, d. 11 q. 3 s. c. Contra. Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ut nexus. Sed nexus non est nisi duorum. Ergo procedit ab eis in quantum sunt duo.

[100665] Lectura Romana, d. 11 q. 3 co. Responsio. Dicendum quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, et in quantum sunt unum et in quantum sunt duo. In omni enim operatione considerandum est quis operatur et quo operatur. Si in processione ergo Spiritus Sancti consideremus quis producit sive ipsum suppositum, sic cum

producant Pater et Filius, et Pater et Filius sint duae personae distinctae, dicendum est quod procedit a Patre et Filio in quantum sunt duo. Si vero consideremus quo producit, cum Pater et Filius producant Spiritum Sanctum natura et sint in natura unum, dicendum est quod procedit ab eis ut in quantum sunt unum.

[100666] Lectura Romana, d. 11 q. 3 ad 1-2 Et per haec patet responsio ad obiecta.

<Distinctio 12>

<Prooemium>

[100667] Lectura Romana, d. 12 pr. *Item quaeritur*, etc. Hic quaeruntur tria. Primo, utrum sit aliquis ordo processionis Spiritus Sancti ad generationem Filii. Secundo, utrum Spiritus Sanctus secundum aliquem ordinem procedat a Patre et Filio. Tertio, utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium.

<Quaestio 1>

[100668] Lectura Romana, d. 12 q. 1 tit. <Utrum sit aliquis ordo processionis Spiritus Sancti ad generationem Filii>

[100669] Lectura Romana, d. 12 q. 1 arg. 1 Videtur quod generatio Filii praecedat processionem Spiritus Sancti. Omne enim ex quo est alterum praecedit illud quod est ex eo ordine naturae. Sed Spiritus Sanctus procedit a Filio. Ergo Filius praecedit Spiritum Sanctum ordine naturae. Cum ergo generatio se habeat ad Filium sicut processio ad Spiritum Sanctum, videtur quod generatio Filii praecedat processionem Spiritus Sancti ordine naturae.

[100670] Lectura Romana, d. 12 q. 1 arg. 2 Praeterea. In mente est imago Trinitatis. Sed amor qui repraesentat personam Spiritus Sancti praesupponit notitiam quae repraesentat personam Filii. Processio ergo Spiritus Sancti quam repraesentat processus amoris praesupponit ordine naturae generationem Filii quam repraesentat processus notitiae.

[100671] Lectura Romana, d. 12 q. 1 arg. 3 Praeterea. Spiritus Sanctus procedit ut *Spiritus Filii*. Filius autem non procedit ut Filius Spiritus Sancti. Ergo generatio qua procedit Filius praecedit processionem qua procedit Spiritus Sanctus.

[100672] Lectura Romana, d. 12 q. 1 s. c. Contra. In divinis est summa aeternitas. In aeternitate non est prius et posterius. Ergo generatio Filii in divinis non praecedit processionem Spiritus Sancti.

[100673] Lectura Romana, d. 12 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod ordo ita est coniunctus numero quod impossibile est esse numerum ubi non est ordo. Invenitur autem in rebus triplex ordo. Nam aliqua se habent ad invicem secundum causam et causatum, et hic est ordo naturae secundum quod unum est ex alio. Aliqua vero se habent ut perfecta et imperfecta, et in his est ordo perfectionis sive dignitatis. Item tertio invenitur ordo secundum quantitatem; et quia in quantitate consequuntur se magnitudo et motus et tempus, ideo ordo in quantitate prius invenitur in magnitudine, deinde in motu, et postmodum in tempore. Et impossibile est esse pluralitatem ubi non est invenire aliquem istorum ordinum. In rebus autem creatis invenitur pluralitas; unde necesse est esse in eis aliquem ordinem vel magnitudinis, motus et temporis et aliorum omnium quae dicta sunt, sicut in illis quae habent quantitatem; vel perfectionis et causae tantum, sicut in illis quae quantitate carent. Cum ergo in divinis sit pluralitas personarum, ut supra ostensum est, necesse est esse ibi aliquem ordinem; non autem ordinem qui est in quantitate, cum quantitate careant; non ordinem dignitatis sive perfectionis, cum eadem sit perfectio Patris et Filii et Spiritus Sancti; ergo ordinem originis. Dico ergo quod processionis Spiritus Sancti ad generationem Filii est ordo originis tantum sive naturae, quo una est ex alia non una prior alia, et non quantitatis neque dignitatis.

[100674] Lectura Romana, d. 12 q. 1 ad 1-3 Solutio autem ad obiecta iam patet, quia non concludunt nisi secundum ordinem qui attenditur vel quantum ad dignitatem vel quantum ad quantitatem.

<Quaestio 2>

[100675] Lectura Romana, d. 12 q. 2 tit. <Utrum Spiritus Sanctus secundum aliquem ordinem procedat a Patre et Filio>

[100676] Lectura Romana, d. 12 q. 2 arg. 1 Videtur quod Spiritus Sanctus procedat ordinatim a Patre et Filio. Nam sicut dicit Hieronymus, Spiritus Sanctus procedit a Patre proprie. Hoc autem non dicitur de Filio. Ergo procedit ab eis secundum aliquem ordinem.

[100677] Lectura Romana, d. 12 q. 2 arg. 2 Praeterea. Pater non habet a Filio quod spiret. Filius vero habet a Patre hoc, scilicet quod spiret Spiritum Sanctum. Est igitur in processione Spiritus Sancti aliquis ordo, scilicet quod unus habet ab alio quod spiret.

[100678] Lectura Romana, d. 12 q. 2 arg. 3 Praeterea. Ubi cumque est invenitur dualitas est invenire aliquem ordinem. Sed Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum ut sunt duo. Ergo est ibi aliquis ordo. Ergo procedit ab eis secundum aliquem ordinem.

[100679] Lectura Romana, d. 12 q. 2 s. c. Contra. Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, et est una processio. Non ergo secundum aliquem ordinem procedit Spiritus Sanctus a Patre et Filio.

[100680] Lectura Romana, d. 12 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod de processione Spiritus Sancti possumus dupliciter loqui, quia aut quantum ad ipsam spirationem aut quantum ad ipsos spirantes. Si autem loquamur de ea quantum ad ipsos spirantes, sic dico quod in spirantibus est ordo in quantum scilicet unus habet ab alio quod sit spirans. Si vero loquamur de ea quantum ad ipsam spirationem, tunc non est invenire in ea aliquem ordinem, cum Pater et Filius una virtute et aequaliter spirent et una sit spiratio amborum.

[100681] Lectura Romana, d. 12 q. 2 ad 1-3 Et sic patet solutio ad obiecta, quia ordo ille quem concludunt esse in huiusmodi processione Spiritus Sancti non est quantum ad ipsam spirationem sed quantum ad spirantes.

<Quaestio 3>

[100682] Lectura Romana, d. 12 q. 3 tit. <Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium>

[100683] Lectura Romana, d. 12 q. 3 arg. 1 Videtur quod Spiritus Sanctus non procedit a Patre per Filium. Illud enim per quod aliquis operatur aliquid est instrumentum. Si ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium, Filius erit instrumentum Patris. Sed hoc est inconveniens. Non ergo procedit a Patre per Filium.

[100684] Lectura Romana, d. 12 q. 3 s. c. Contra est quod Hilarius dicit hoc in littera.

[100685] Lectura Romana, d. 12 q. 3 co. Responsio. Dicendum quod quando dicitur aliquis operari per aliud, ly per semper designat causam operationis. Operatio autem est media inter ipsum operantem et operatum. Causa igitur operationis potest considerari vel prout exit ab ipso operante, prout scilicet est causa operanti ut operetur; vel prout terminatur in operatum, in quantum scilicet est causa operato ut fiat. Si autem accipiatur causa operationis prout exit ab ipso operante, sic potest designare et causam efficientem (sicut cum dicimus quod ballivus operatur per regem, rex enim est causa ballivo quod operetur) et causam formalem (sicut cum dicimus quod ignis calefacit per calorem, calor enim est causa qua ignis formaliter calefacit). Si vero accipiatur causa prout terminatur ad ipsum operatum, tunc illud per quod aliquid fit non est causa operanti ut operetur, sed operato ut fiat, sicut cum dicitur quod magister percutit baculo, tunc baculus non est causa magistro quod percutiat, sed discipulo quod sentiat percussione. Cum ergo dicitur in divinis quod Pater operatur in creaturis

per Filium, si ly per designet causam operationis prout exit ab ipso operante, sic dico quod Filius non est causa efficiens Patri cum Pater a nullo habeat quod operetur; sed est quasi causa formalis, in quantum scilicet Filius est ars et sapientia et verbum Patris qua omnia producit. Et sic dicitur quod Pater operatur per Filium, id est per sapientiam suam. Si vero designet causam operationis prout terminatur ad ipsas creaturas, tunc Pater dicitur operari per Filium in quantum scilicet producendo ipsum dedit ei virtutem suam qua omnia producit in esse. Quia Spiritus Sanctus non refertur ad Patrem et Filium ut artificiatum ad artificem, cum naturaliter procedat, ideo cum dicitur quod Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium, ly per non designat hoc scilicet quod Filius sit principium processionis Spiritus Sancti secundum primum modum, secundum scilicet quod operatio exit ab operante; nec etiam quantum ad secundum modum quia ibi quasi operatio primae, cum in divinis non sit primum et secundum; sed dicitur Spiritus Sanctus procedere a Patre per Filium in quantum Filius spirat Spiritum Sanctum eadem virtute qua et Pater, Pater enim dedit Filio eandem virtutem spirandi quam ipse habet.

[100686] Lectura Romana, d. 12 q. 3 ad 1 Ad illud ergo quod obicitur quod si Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium ergo Filius erit instrumentum, dicendum est quod non sequitur, quia instrumentum non est idem cum artifice nec habet eandem virtutem numero. Sed Filius est idem cum Patre, et eadem virtute numero spirat Spiritum Sanctum et producit omnia qua et Pater. Unde Pater dicitur operari per Filium, quia eandem virtutem numero quam ipse habet dat Filio.

<Distinctio 13>

<Prooemium>

[100687] Lectura Romana, d. 13 pr. Hic quaeruntur quatuor. Primo, utrum in divinis sit una processio tantum vel plures. Secundo, dato quod sint duae, utrum differant re vel ratione tantum. Tertio, utrum Spiritus Sanctus possit dici genitus. Quarto, utrum possit dici ingenuus.

<Quaestio 1>

[100688] Lectura Romana, d. 13 q. 1 tit. <Utrum in divinis sit una processio tantum vel plures>

[100689] Lectura Romana, d. 13 q. 1 arg. 1 Videtur quod sit una tantum processio in divinis et non plures. Natura enim una non communicatur nisi uno modo. Sed natura divina est una, ergo non communicatur nisi uno modo. Sed per processionem communicatur natura divina. Ergo non est ibi nisi una processio.

[100690] Lectura Romana, d. 13 q. 1 arg. 2 Praeterea. Processiones personarum divinarum sunt naturales. Sed naturale agens unum natum est producere unum tantum. Si ergo est Pater unus, ergo processio naturalis in divinis non est nisi una.

[100691] Lectura Romana, d. 13 q. 1 arg. 3 Praeterea. Motus et operationes distinguuntur secundum terminos. Sed terminus processionis in divinis est ipsa natura. Cum ergo natura sit una tantum, sequitur quod non sit in divinis nisi una tantum processio.

[100692] Lectura Romana, d. 13 q. 1 arg. 4 Praeterea. Constat quod si ponantur in divinis duae processiones, hoc non est nisi propter attributa, in quantum scilicet unus procedit per modum intellectus ut verbum, et alius per modum voluntatis. Sed pari ratione per alia attributa poterunt poni aliae processiones in divinis, scilicet secundum bonitatem et huiusmodi. Sed hoc non est dare, ergo nec quod sint duae; est ergo una tantum.

[100693] Lectura Romana, d. 13 q. 1 s. c. Contra est quod duae sunt personae procedentes; ergo et duae processiones.

[100694] Lectura Romana, d. 13 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod impossibile est ponere in divinis nisi duas processiones, et has duas de necessitate oportet ponere. Processio enim divinae personae est processio alicuius

quod est intra. Persona enim non est separata in divinis secundum essentiam ab eo a quo procedit. Unde non oportet quod huiusmodi processio, quae est in divinis, intelligatur secundum modum quo aliquid est extrinsecum, sed secundum quod aliquid est intrinsecum. Hoc autem potest esse in divinis duobus modis tantum, scilicet secundum quod aliquid procedit per modum intellectus, et secundum quod aliquid procedit per modum voluntatis. Et illa persona quae per modum intellectus procedit dicitur verbum sive Filius. Illa vero quae per modum voluntatis procedit ut amor et dicitur Spiritus Sanctus. Et ideo in divinis non ponuntur nisi huiusmodi duae processiones, et has oportet ponere, scilicet processionem quae est per intellectum et processionem quae est per voluntatem.

[100695] Lectura Romana, d. 13 q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet in istis inferioribus natura non communicetur nisi uno modo, tamen in divinis, quia quidquid est in Deo est Deus, ideo in qualibet processione personarum divinarum communicatur natura divina. Si autem in homine quidquid est in eo esset homo, in qualibet processione hominis communicaretur natura humana. Si enim verbum hominis esset homo et amor, sicut in Deo et verbum et amor est Deus, in processione verbi hominis et amoris communicaretur natura humana, sicut in processione verbi Dei et Spiritus Sancti communicatur natura divina. Et ideo nihil prohibet secundum utramque processionem in divinis communicari naturam divinam.

[100696] Lectura Romana, d. 13 q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod verum est quod naturale agens agit unum tantum. Tamen in divinis in eo quod est unum secundum naturam, distinguuntur ratione plura attributa, et penes aliqua illorum sumuntur processiones in divinis quia secundum intellectum et voluntatem, ut dictum est.

[100697] Lectura Romana, d. 13 q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod terminus processionis divinarum personarum dupliciter consideratur, quia vel ipsa natura divina accepta per processionem, vel ipsa persona. Unde cum personae procedentes sint duae, et processiones oportet esse duas.

[100698] Lectura Romana, d. 13 q. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod non est ponere processionem in divinis secundum omnia attributa, sed secundum intellectum tantum et voluntatem, quia secundum ista duo tantum est processio ab intrinseco, et secundum nullum aliorum dicitur esse processio nisi in quantum referuntur ad ista duo.

<Quaestio 2>

[100699] Lectura Romana, d. 13 q. 2 tit. <Utrum processiones differant re vel ratione tantum>

[100700] Lectura Romana, d. 13 q. 2 arg. 1 Videtur quod huiusmodi processiones in divinis differant ratione tantum. Huiusmodi enim processiones sumuntur penes intellectum et voluntatem. Sed in Deo intellectus et voluntas differunt ratione tantum. Ergo et processiones huiusmodi, quae sunt secundum ea, differunt ratione tantum.

[100701] Lectura Romana, d. 13 q. 2 arg. 2 Praeterea. Superius et inferius non realiter differunt. Sed processio se habet ad generationem sicut superius ad inferius. Ergo non differunt realiter.

[100702] Lectura Romana, d. 13 q. 2 arg. 3 Praeterea. Si dicas quod differunt quia Filius ut natus procedit, et Spiritus Sanctus ut datus; contra: haec differentia non sumitur in divinis nisi per respectum ad creaturas, secundum quas non sumitur realis differentia, sed rationis tantum in divinis.

[100703] Lectura Romana, d. 13 q. 2 arg. 4 Praeterea. Etiam Filius dicitur procedere ut donabilis, Isaiae IX: *Filius datus est nobis*. Ergo nulla est differentia per hoc quod procedit ut natus, alter vero ut donatus.

[100704] Lectura Romana, d. 13 q. 2 s. c. Contra. Personae procedentes distinguuntur realiter. Ergo et processiones.

[100705] Lectura Romana, d. 13 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod oportet motus et operationes omnes distinguere secundum rationem et distinctionem terminorum. Et ideo distinctio processionum divinarum sumenda est a terminis processionum ipsarum. Termini autem in processione divinarum personarum possunt dupliciter accipi, quia vel ipsae personae procedentes, vel natura divina ipsis personis per processionem communicata. Et cum secundum naturam non sit aliqua distinctio in divinis, huiusmodi processionem non distinguuntur secundum naturam divinam. Restat ergo quod distinguantur secundum personas. Cum autem personae procedentes sint in divinis realiter distinctae, oportet quod et ipsae processionem divinarum personarum realiter distinguantur. Quae quidem distinctio est per relationes originis oppositas, quae relationes non reducuntur ad aliquid unum, quia sic possibile esset eas invenire in uno; unde non facerent distinctionem realem sed rationis tantum. Distinguuntur ergo oppositis relationibus originis prout scilicet Spiritus Sanctus est a Filio. Unde dato quod Spiritus Sanctus non esset a Filio, non distinguerentur ab invicem. Sic igitur processionem in divinis realiter distinguuntur, ut nativitas sit prout unus scilicet Filius est ab uno tantum non procedente scilicet a Patre; processio vero sit prout Spiritus Sanctus procedit a Patre non procedente et a Filio procedente. Et inde est quod unus dicitur procedere per intellectum ut verbum, et alius per modum voluntatis ut amor. Nam amor procedit a voluntate mediante intellectu, quanquam secundum hoc non distinguantur realiter nisi ratione relationum originis oppositarum, ut dictum est.

[100706] Lectura Romana, d. 13 q. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi processionem in divinis non distinguuntur realiter penes intellectum et voluntatem, sed propter oppositionem relationum originis, ut dictum est.

[100707] Lectura Romana, d. 13 q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod quodcumque differentia propria alicuius rei est nobis ignota, utimur pro illa differentia nomine communi. Unde quia differentia processionem a generatione est nobis ignota, utimur ideo loco ipsius differentiae hoc nomine communi, scilicet processionem, non tamen ut communi sed ut appropriato tali modo procedendi.

[100708] Lectura Romana, d. 13 q. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod donum proprie dicitur id quod gratis datur et de quo non expectatur recompensatio, quod fit ex amore. Unde cum Spiritus Sanctus procedat ex amore, proprie dicitur donum. Filius autem non dicitur datus, nisi in quantum ex amore datur; unde in quantum datur nobis Filius, dicitur maxime ex amore procedere.

<Quaestio 3>

[100709] Lectura Romana, d. 13 q. 3 tit. <Utrum Spiritus Sanctus possit dici genitus>

[100710] Lectura Romana, d. 13 q. 3 arg. 1 Videtur quod Spiritus Sanctus dicatur genitus. Illud enim dicitur genitum quod accipit naturam generantis. Sed Spiritus Sanctus accipit naturam Patris sicut Filius. Cum ergo Filius dicatur genitus, et videtur quod Spiritus Sanctus possit dici genitus.

[100711] Lectura Romana, d. 13 q. 3 arg. 2 Praeterea. Sicut intellectus Dei est natura ipsius, ita et voluntas. Sed persona quae procedit ut verbum dicitur procedere per modum naturae, ergo et illa quae procedit per voluntatem. Et sic Spiritus Sanctus dicitur genitus qui procedit per voluntatem, sicut Filius qui procedit per intellectum.

[100712] Lectura Romana, d. 13 q. 3 arg. 3 Praeterea. Non videtur esse ratio quare processio Spiritus Sancti non habeat determinatum nomen sicut processio Filii. Sed processio Filii habet proprium nomen, ergo et processio Spiritus Sancti. Non autem potest habere aliud nomen nisi nativitatis. Ergo Spiritus Sanctus dicitur natus.

[100713] Lectura Romana, d. 13 q. 3 co. Responsio. Dicendum quod hanc quaestionem movet Macedonius qui ponebat Spiritum Sanctum esse creaturam. Cuius ratio ad hoc erat quia Spiritus Sanctus aut recipit naturam Patris aut non. Si recipit, ergo est genitus; sed non potest dici genitus, ergo non recipit; et sic est creatura. Sed haec quaestio magis est de significatione nominis quam de re, ut scilicet sit quaestio quare Spiritus Sanctus non

dicatur genitus sicut Filius. Ad quod dicendum est quod in nominibus imponendis sequimur conceptiones nostras, et differentia quae sit secundum rationem ipsarum conceptionum est causa diversitatis nominum. Spiritus autem Sanctus procedit ut amor, Filius vero ut verbum. Verbum autem in quantum verbum habet similitudinem eius a quo procedit et etiam immediate procedit. Et ideo processio verbi habet similitudinem illius processionis quae est secundum naturam. Unde in processione verbi utimur nominibus quae proprie competunt processionem quae est secundum naturam, sicut quod intelligimus dicimur concipere, propter quod illud quod procedit ut verbum dicitur procedere ut genitus et ut filius, quia habet speciem eius a quo procedit, sicut filius habet speciem patris. In processione vero amoris non est hoc, quia amor non procedit ut similitudo illius a quo procedit, sed potius ut impressio quaedam amantis in amatum. Et ideo licet accipiat naturam sicut Filius, tamen ratio processionis non importat ut dicitur filius sive genitus. Et ideo non attribuimus ei nomina naturalis processionis, ut scilicet possit dici genitus, sed dicitur procedere ut amor et ut donum.

[100714] Lectura Romana, d. 13 q. 3 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum.

[100715] Lectura Romana, d. 13 q. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod licet voluntas sit natura Dei sicut et intellectus, tamen ille qui procedit per modum voluntatis non potest dici genitus sicut qui procedit per modum intellectus, quia qui procedit per modum intellectus habet similitudinem et speciem eius a quo procedit, quod non est in processione quae est per modum voluntatis, ut dictum est.

[100716] Lectura Romana, d. 13 q. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod in rebus creatis nulla persona procedit nisi per modum naturae. Ideo omnia nomina processionis imponuntur secundum processionem naturalem. Unde cum in processione Spiritus Sancti non importetur similitudo illius a quo procedit, non sortitur nomen processionis naturalis ut dicatur nativitas, quanquam proprio nomine careat, sed tamen communi nomine processionis exprimitur.

<Quaestio 4>

[100717] Lectura Romana, d. 13 q. 4 tit. <Utrum Spiritus Sanctus possit dici ingenitus>

[100718] Lectura Romana, d. 13 q. 4 co. Ad quartum autem dicendum quod ingenitus potest accipi dupliciter, quia vel ut negatio tantum vel ut quasi privatio. (Et dico ut quasi privatio quia privatio in divinis proprie esse non potest). Siquidem ut negatio tantum, tunc Spiritus Sanctus dicitur ingenitus, id est non genitus, et convenit tunc Spiritui Sancto. Si vero accipiatur ut privatio, tunc ingenitus non dicit tantum quod Spiritus Sanctus sit non genitus, sed quod non est ab alio aliquo modo, quod non convenit Spiritui Sancto sed soli Patri. Et sic secundum istum modum Spiritus Sanctus non potest dici ingenitus, sed solus Pater; et ingenitus hoc modo acceptum est notio Patris.

<Distinctio 14>

<Prooemium>

[100719] Lectura Romana, d. 14 pr. *Praeterea diligenter*, etc. Hic quaeruntur quatuor. Primo, utrum Spiritus Sancti sit aliqua missio temporalis. Secundo, utrum processio Spiritus Sancti possit dici datio sive donatio. Tertio, utrum detur Spiritus Sanctus vel dona eius tantum. Quarto, utrum sancti viri possint dare Spiritum Sanctum.

<Quaestio 1>

[100720] Lectura Romana, d. 14 q. 1 tit. <Utrum Spiritus Sancti sit aliqua missio temporalis>

[100721] Lectura Romana, d. 14 q. 1 arg. 1 Videtur quod Spiritus Sancti non sit processio temporalis. Persona enim divina ex processione procedit ad esse. Sed Spiritus Sanctus non procedit ad esse processione temporali.

Ergo Spiritus Sancti non est aliqua processio temporalis.

[100722] Lectura Romana, d. 14 q. 1 arg. 2 Praeterea. Cuicumque advenit aliquid temporale est mutabile. Sed Spiritus Sanctus est immutabilis. Ergo non advenit ei aliquid temporale. Non igitur aliqua processio eius temporalis.

[100723] Lectura Romana, d. 14 q. 1 arg. 3 Praeterea. Unius secundum unam naturam una est processio. Sed Spiritus Sancti est una natura tantum. Non igitur eius alia processio quam aeterna.

[100724] Lectura Romana, d. 14 q. 1 arg. 4 Praeterea. Spiritus Sanctus non procedit nisi a Patre et Filio. Sed Filius non procedit a Patre nisi una generatione. Ergo nec Spiritus Sanctus procedit ab eis nisi una processione scilicet aeterna.

[100725] Lectura Romana, d. 14 q. 1 s. c. Contra.

[100726] Lectura Romana, d. 14 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod duplex est processio Spiritus Sancti: una aeterna et altera temporalis, cuius ratio est quia processio divinae personae est ad esse. Esse autem potest dupliciter considerari: et secundum quod est in se, id est in ipsa persona divina, et quantum ad hoc procedit Spiritus Sanctus processione aeterna, quia secundum hoc procedit ad esse aeternum; item secundum quod est in alio, in hoc vel in illo, et sic esse temporale, unde ad hoc procedit processione temporali.

[100727] Lectura Romana, d. 14 q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Spiritus Sanctus non solum procedit a Patre et Filio quantum ad esse quo est in se, sed etiam quantum ad esse quo est in hoc vel in illo, et secundum hoc dicitur procedere a Patre et Filio ex tempore, ut dictum est.

[100728] Lectura Romana, d. 14 q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod licet Spiritus Sanctus sit immutabilis tamen procedit ex tempore. Nec per hoc est mutabilis quia haec temporalitas non ex parte Spiritus Sancti inhabitantis sed ex parte huius vel illius inhabitati. Et ideo mutatio non fit in Spiritu Sancto sed in eo quem de novo inhabitat Spiritus Sanctus.

[100729] Lectura Romana, d. 14 q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod Spiritus Sanctus non dicitur procedere nisi una tantum processione, scilicet aeterna, prout in se est una natura divina aeterna, sed ex tempore dicitur procedere secundum quod est in homine, ut dictum est.

[100730] Lectura Romana, d. 14 q. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod in processione Spiritus Sancti et Filii generatione est quodammodo simile et quodammodo dissimile. Simile quidem quia uterque procedit et ab aeterno et in tempore; sed dissimile quia differentia est inter nasci et procedere, quia nasci est accipere naturam in se quocumque modo per nativitatem procedat; procedere vero non importat acceptionem esse in se semper, sicut in processione aeterna, sed esse in hoc vel in illo. Si autem quaeratur utrum huiusmodi processiones sint duae vel una, dicendum est quod non sunt simpliciter duae, sed una includit alteram.

<Quaestio 2>

[100731] Lectura Romana, d. 14 q. 2 tit. <Utrum processio Spiritus Sancti possit dici datio sive donatio>

[100732] Lectura Romana, d. 14 q. 2 arg. 1 Videtur quod processio Spiritus Sancti temporalis non possit dici donatio. Donum enim transit in potestatem eius cui datur. Cum igitur Spiritus Sanctus non transeat in potestatem hominis per huiusmodi processionem, videtur quod huiusmodi processio non possit dici donatio.

[100733] Lectura Romana, d. 14 q. 2 arg. 2 Praeterea. Instrumentum donatur agenti per instrumentum. Sed anima nostra comparatur ad Spiritum Sanctum ut instrumentum: Romanorum VIII: *qui Spiritu Dei aguntur*, etc. Ergo processio Spiritus Sancti qua inhabitat mentes nostras non potest dici donatio.

[100734] Lectura Romana, d. 14 q. 2 arg. 3 Praeterea. Sicut per Spiritum Sanctum fit novus effectus gratiae in nobis, ita et in aliis creaturis. Sed in illis non dicitur donari Spiritus Sanctus; ergo nec nobis.

[100735] Lectura Romana, d. 14 q. 2 arg. 4 Praeterea. Dare videtur habere auctoritatem supra datum. Sed Pater et Filius non habent auctoritatem supra Spiritum Sanctum, ergo non dant Spiritum Sanctum.

[100736] Lectura Romana, d. 14 q. 2 s. c. In contrarium sunt auctoritates sanctorum in littera.

[100737] Lectura Romana, d. 14 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod illud proprie datur alicui quod ab eo possidetur. Illud autem proprie dicimur possidere quod ad nutum habemus. Habemus vero aliquid ad nutum dupliciter, quia vel ad utendum vel ad fruendum. Cum ergo Spiritum Sanctum ita accipiamus in sanctificationem quod habeamus eum ad nutum, in quantum scilicet donis Spiritus Sancti utimur et fruimur ipso Spiritu Sancto, ideo processio qua ad nos inhabitandum et sanctificandum procedit donatio dicitur.

[100738] Lectura Romana, d. 14 q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod est ut instrumentum in libertatem, quia semper est libertas mentis ubi Spiritus Domini est.

[100739] Lectura Romana, d. 14 q. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliae creaturae non habent libertatem voluntatis qua ad nutum utantur donis Spiritus Sancti et fruuntur ipso. Ideo licet Spiritus Sanctus sit in eis per aliquos novos effectus, non tamen est per modum donationis.

<Quaestio 3>

[100740] Lectura Romana, d. 14 q. 3 tit. <Utrum detur Spiritus Sanctus vel dona eius tantum>

[100741] Lectura Romana, d. 14 q. 3 arg. 1 Videtur quod dentur dona Spiritus Sancti solum et non ipse Spiritus Sanctus. Donatio enim Spiritus Sancti sit in processione temporali. Sed temporalis processio refertur solum ad dona Spiritus Sancti, ergo solum donantur.

[100742] Lectura Romana, d. 14 q. 3 arg. 2 Praeterea. Spiritus Sanctus donatur propter liberum usum. Sed usus est donorum, ipsius vero Spiritus Sancti est fruitio. Ergo dona tantum donantur.

[100743] Lectura Romana, d. 14 q. 3 arg. 3 Praeterea. Persona Spiritus Sancti est infinita et non mensurata. Sed illud quod donatur hominibus de Spiritu Sancto datur ad mensuram, quia solus Christus accepit Spiritum Sanctum non ad mensuram. Videtur ergo quod non ipse detur nobis sed dona eius.

[100744] Lectura Romana, d. 14 q. 3 arg. 4 Praeterea. Multa sunt dona Spiritus Sancti. Si igitur ex hoc quod alicui dantur dona, detur Spiritus Sanctus, videtur quod quicumque habet aliquod donum Spiritus Sancti habeat ipsum Spiritum Sanctum. Sed hoc non est verum. Ergo non datur ipse Spiritus Sanctus sed dona eius tantum.

[100745] Lectura Romana, d. 14 q. 3 co. Responsio. Dicendum quod ipsa persona Spiritus Sancti quae procedit temporaliter datur. Et hoc patet ratione temporalis processionis. Nam Spiritus Sanctus dicitur procedere in tempore secundum quod habet esse in hoc vel in illo homine, in quo quidem est ipse Spiritus Sanctus per seipsum et non solum ut donum. Cum enim ubicumque est effectus Dei, qui est ubique praesens, sic ipse Deus; multo magis Spiritus Sanctus erit per seipsum in homine in quem novos effectus spiritualiter inhabitando ipsum efficit. Item patet ex parte donationis. Nam quia hoc dicitur nobis donatum esse quod ad nutum possidemus, unde cum Spiritus Sanctus donetur nobis, ut dictum est, non solum dantur nobis dona sua ut utamur eis, sed ipse Spiritus Sanctus ut fruamur eo.

[100746] Lectura Romana, d. 14 q. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut iam patet, in processione temporali datur cum ipsis donis personaliter Spiritus Sanctus prout ipsa persona Spiritus Sancti procedit processione temporali, ut dictum est.

[100747] Lectura Romana, d. 14 q. 3 ad 2 Ad secundum dicendum

[100748] Lectura Romana, d. 14 q. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod ista mensuratio non est ex parte personae Spiritus Sancti sed ex parte donorum. Nihilominus tamen in ipsis donis mensuratis datur persona Spiritus Sancti infinita.

[100749] Lectura Romana, d. 14 q. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod Spiritus Sanctus non datur in quolibet dono, sed solum in dono gratiae gratum facientis, et haec est caritas.

<Quaestio 4>

[100750] Lectura Romana, d. 14 q. 4 tit. <Utrum sancti viri possint dare Spiritum Sanctum>

[100751] Lectura Romana, d. 14 q. 4 arg. 1 Videtur quod sancti viri possint dare Spiritum Sanctum. Omnis enim remissio peccati est per Spiritum Sanctum. Sed sancti viri remittunt peccata. Ergo sancti viri dant Spiritum Sanctum.

[100752] Lectura Romana, d. 14 q. 4 arg. 2 Praeterea. Spiritus Sanctus datur ad confirmandum fidem, Hebraeorum II, *quae cum initium accepisset*. Sed sancti viri confirmant fidem in cordibus multorum, utpote per miracula quae faciunt. Ergo dant Spiritum Sanctum.

[100753] Lectura Romana, d. 14 q. 4 arg. 3 Praeterea. Minister est sicut instrumentum. Sed sancti viri se habent ad collationem sanctorum in quibus datur Spiritus Sanctus ut ministri. Cum ergo operatio attribuatur etiam instrumento, videtur quod Spiritus Sancti datio possit attribui sanctis viris.

[100754] Lectura Romana, d. 14 q. 4 s. c. In contrarium sunt rationes quae ponuntur in littera.

[100755] Lectura Romana, d. 14 q. 4 co. Responsio. Dicendum quod in datione Spiritus Sancti possumus duo considerare, quia vel donum in quo datur Spiritus Sanctus, vel ipsam personam Spiritus Sancti quae datur. Si autem consideremus ipsam personam, sic dico quod nullam operationem habent ibi minister et sancti viri, sed solum quantum ad effectum habent minister et sancti viri instrumentalem operationem tantum, in quantum scilicet dant sancta conferentia gratiam.

[100756] Lectura Romana, d. 14 q. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verum est quod omnis remissio peccati est a Spiritu Sancto. Et ideo oportet qui remittit peccatum habeat Spiritum Sanctum, unde sancti viri non habent ex se quod peccata remittant sed ex potestate Spiritus Sancti.

[100757] Lectura Romana, d. 14 q. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod sicut in operatione miraculi sancti viri non possunt ex se sed ex invocatione nominis Christi et virtute ipsius, ita etiam oportet quod in datione Spiritus sit virtus et invocatio nominis Christi qui dat gratiam.

[100758] Lectura Romana, d. 14 q. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod instrumento attribuitur operatio non respectu artificis sed respectu artificiati. Unde et sancti viri non habent instrumentalem operationem respectu personae Spiritus Sancti, sed solum respectu effectus, ut dictum est.

<Distinctio 15>

<Prooemium>

[100759] Lectura Romana, d. 15 pr. *Hic considerandum est cum Spiritus Sanctus*, etc. Hic quaeruntur quatuor. Primo, utrum alicui personae divinae conveniat mitti. Secundo, utrum personae Patris conveniat mitti. Tertio, utrum Filius mittat seipsum vel Spiritus Sanctus mittat Filium. Quarto, utrum sint duo modi missionis Filii.

<Quaestio 1>

[100760] Lectura Romana, d. 15 q. 1 tit. <Utrum alicui personae divinae conveniat mitti>

[100761] Lectura Romana, d. 15 q. 1 arg. 1 Videtur quod nulli personae divinae conveniat mitti. Nihil enim mittitur nisi ubi prius non est. Quaelibet autem persona divina est ubique. Ergo nulla persona divina mittitur.

[100762] Lectura Romana, d. 15 q. 1 arg. 2 Praeterea. Omne quod mittitur separatur a mittente. Sed nulla persona divina separatur ab alia. Ergo nulla persona mittitur.

[100763] Lectura Romana, d. 15 q. 1 arg. 3 Praeterea. Personae divinae sunt superiores supremis angelis. Sed supremi angeli non mittuntur. Ergo multo magis videtur quod personae divinae non mittantur.

[100764] Lectura Romana, d. 15 q. 1 arg. 4 Praeterea. Si aliqua persona divina mittitur, aut hoc verbum mittitur est essenziale aut notionale. Sed constat quod non est essenziale quia sic communicaret tribus personis, quod est falsum quia Pater nunquam mittitur. Sed non est notionale quia nulla notio est communis Filio et Spiritui Sancto; mitti autem est commune utrique. Cum ergo quidquid est in divinis sit aut essenziale aut notionale, videtur quod nulli personae conveniat mitti.

[100765] Lectura Romana, d. 15 q. 1 s. c. Contra est quod dicit Apostolus: *misit Deus Filium suum*, etc. Et de Spiritu Sancto dicitur in Ioanne: *cum autem venerit Spiritus paraclitus quem mittet Pater in nomine meo*, etc.

[100766] Lectura Romana, d. 15 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod verba quae dicimus de Deo sunt sumpta per similitudinem ab his quae in humanis inveniuntur. Mitti ergo sumitur in divinis per similitudinem quandam in missione humana. In humanis autem tunc proprie dicitur aliquis mitti quando procedit ex voluntate mittentis et vadit ubi prius non fuit. Sic ergo in missione duo sunt, quia est ibi quaedam processio missi a mittente, et quaedam innovatio missi quantum ad locum. Quae quidem duo possunt aliquo modo salvari in divinis personis, non tamen sicut in nobis, quia in nobis primum, scilicet processio missi a mittente, importat subiectionem potestatis; sed in divinis non est auctoritas potestatis seu subiectio sed originis et principii. Item, innovatio in creaturis fit secundum quod aliqua de novo sunt ubi prius non erant simpliciter; sed in divinis est innovatio non quia sit ubi prius non erat simpliciter, sed in quantum de novo tali modo ubi non erat eo modo. Et ideo quaecumque aliqua persona incipit esse novo modo in aliquo, in quo prius non erat eo modo, tunc dicitur mitti; ita tamen quod illa tantum persona dicitur mitti quae est ab alio. Cum ergo de ratione missionis sit quod procedit ab alio et quod de novo sit in aliquo in quo prius eo modo non erat, maxime apparet quod Filius et Spiritus Sanctus mittuntur.

[100767] Lectura Romana, d. 15 q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet persona divina sit ubique per praesentiam, potentiam et essentiam, tamen mittitur in quantum modo est aliquo modo in hoc vel in illo homine secundum quem modum non erat prius, scilicet vel per novam collationem gratiae vel per augmentationem. Unde non solum in nova datione sed etiam in augmentatione gratiae dicitur persona divina mitti.

[100768] Lectura Romana, d. 15 q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod verum est in istis inferioribus creaturis quod mittitur separatur a mittente divisione essentiae. Sed in divinis non separatur persona missa a mittente per essentiam sed per originem et distinctionem personarum.

[100769] Lectura Romana, d. 15 q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod missio aequivoce sumitur in personis divinis et in angelis, quia in missione angelorum est et subiectio missorum ad mittentem et missio secundum locum. In divinis autem neutrum est istorum, ut dictum est. Et ideo non sequitur argumentum.

[100770] Lectura Romana, d. 15 q. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod hoc verbum mittitur est notionale, sed tale notionale quod includit in se essenziale, quia omne quod est in divinis significans effectum in creatura pertinet ad essentiam. Missio autem importat duo: auctoritatem mittentis respectu missi, et sic est notionale; et

effectum novae inhabitationis in creatura, et sic est essentielle.

<Quaestio 2>

[100771] Lectura Romana, d. 15 q. 2 tit. <Utrum personae Patris conveniat mitti>

[100772] Lectura Romana, d. 15 q. 2 arg. 1 Videtur quod personae Patris conveniat mitti. Pater enim et Filius et Spiritus Sanctus simul inhabitant hominem, Ioannis XIV: *si quis diligit me sermonem, etc., ad eum veniemus*, etc. Ergo si Filius et Spiritus Sanctus dicuntur mitti ex eo quod de novo inhabitant hominem, videtur quod et Pater eodem modo dici possit missus.

[100773] Lectura Romana, d. 15 q. 2 arg. 2 Praeterea. Sicut Filio attribuitur sapientia et Spiritui Sancto amor, ita potentia et ratio principii Patri. Ergo si Filius et Spiritus Sanctus mittuntur ex hoc quod eorum appropriata de novo conferuntur hominibus, scilicet sapientia et amor, videtur quod Pater mittatur ex hoc quod eius appropriata scilicet potentia attribuitur alicui hominum.

[100774] Lectura Romana, d. 15 q. 2 arg. 3 Praeterea. Pater potuit assumere carnem. Sed Filius ex hoc dicitur missus quia carnem assumpsit. Ergo et Pater potuit mitti.

[100775] Lectura Romana, d. 15 q. 2 arg. 4 Praeterea. Ex hoc Spiritus Sanctus dicitur missus quia de novo donatur. Sed Pater dat se. Ergo et Pater mittitur.

[100776] Lectura Romana, d. 15 q. 2 s. c. Contra. Missio importat missum esse ab alio. Sed Pater non est ab alio. Ergo non mittitur.

[100777] Lectura Romana, d. 15 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod, sicut dictum est, duo sunt de ratione missionis: scilicet auctoritas alicuius respectu missi, et novus modus inhabitationis. Unde cum dico quod aliqua persona mittitur, nihil aliud est quam aliquam personam existentem ab alio novo modo inhabitare creaturam. Quaelibet autem copulativa est falsa si altera partium sit falsa. Licet ergo conveniat Patri alterum istorum quod est de ratione missionis, scilicet novo modo inhabitare creaturam; tamen alterum illorum, scilicet quod sit ab alio, nullo modo convenit Patri; et ideo nullo modo Pater potest dici missus, et nullo modo mittitur.

[100778] Lectura Romana, d. 15 q. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verum est quod inhabitat de novo, et hoc pertinet ad alterum quod est de ratione missionis. Unde quia alterum non convenit Patri non potest dici missus.

[100779] Lectura Romana, d. 15 q. 2 ad 2-3 Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium.

[100780] Lectura Romana, d. 15 q. 2 ad 4 Ad aliud dicendum quod licet Pater dicatur dare se, non tamen potest dici quod mittit se vel quod mittitur, quia mitti semper importat auctoritatem. Datio vero non semper importat auctoritatem, cum sit duplex datio: una quae importat potestatem dantis et auctoritatem in se datam, et hoc modo Pater non dat se; alia est datio amoris, et hac Pater dat se ad fruendum et amandum. Cum vero Pater dat Filium ibi importatur auctoritas originis.

<Quaestio 3>

[100781] Lectura Romana, d. 15 q. 3 tit. <Utrum Filius mittat seipsum vel Spiritus Sanctus mittat seipsum vel Filium>

[100782] Lectura Romana, d. 15 q. 3 arg. 1 Videtur quod Filius non mittat seipsum, nec Spiritus Sanctus mittat seipsum, neque Spiritus Sanctus mittat Filium. Mitti enim aliquem ab aliquo est exire ab eo, sicut Filium mitti a Patre est exire a Patre. Sed neque Filius exit a se neque Spiritus Sanctus nec etiam Filius a Spiritu Sancto. Ergo

videtur quod neque Filius a se mittatur neque Spiritus Sanctus neque Filius a Spiritu Sancto.

[100783] Lectura Romana, d. 15 q. 3 arg. 2 Praeterea. Ambrosius dicit quod missio personarum divinarum temporalis demonstrat missionem aeternam. Ergo a quocumque aliqua persona divina mittitur temporaliter, ab eo mittitur aeternaliter. Sed neque Filius neque Spiritus Sanctus aeternaliter mittuntur a seipso, ergo nec temporaliter.

[100784] Lectura Romana, d. 15 q. 3 arg. 3 Praeterea. Nullum notionale reflectitur supra seipsum; Pater enim non generat seipsum, et Filius non est genitus a seipso, nec Spiritus Sanctus procedens a seipso. Cumque ergo mittere sit verbum notionale, videtur quod nulla persona mittatur a seipsa.

[100785] Lectura Romana, d. 15 q. 3 s. c. Contra est quia eadem est operatio Patris et Filii et Spiritus Sancti. Sed Pater mittit Filium et Spiritum Sanctum. Ergo et Filius mittit se et Spiritus Sanctus se.

[100786] Lectura Romana, d. 15 q. 3 co. Responsio. Dicendum quod circa hoc et sancti doctores et magistri diversimode loquuntur. Si enim attendamus ad dicta sanctorum Graecorum, sic secundum eos nulla dicitur mitti temporaliter nisi ab eo a quo mittitur aeternaliter, et sic nulla persona mittitur a se secundum eos. Et si obiciatur eis quod Filius temporaliter mittitur a Spiritu Sancto, dicunt ipsi quod non mittitur a Spiritu Sancto nisi secundum quod homo, scilicet ad praedicandum, sicut dicitur Ysaiae LXI. Unde nullo modo concedunt quod Filius mittat se neque quod Spiritus Sanctus mittat se vel Filium. Et huic opinioni concordant quidam magistri, et dicunt quod si Augustinus videatur dicere contrarium, scilicet quod Filius et Spiritus Sanctus mittant se, quod ipse retractavit hoc non specialiter sed in suo simili, sicut aliquando dixit quod Pater est sapiens sapientia genita, et postmodum hoc retractavit, retractans in hoc omnia similia; unde in hoc dicunt eum retractasse istud. Dicit autem Augustinus quod Filius et Spiritus Sanctus mittunt se, et vult quod licet nulla persona possit mitti nisi sit ab alia, tamen non est necesse quod semper mittatur ab ea a qua est sed a quacumque. Unde secundum hoc et Filius a se potest mitti et a Spiritu Sancto et Spiritus Sanctus a se similiter. Sciendum tamen est quod utriusque opinionis veritas in aliquo consistit, et secundum diversum respectum salvari potest. Sicut enim dictum est, de ratione missionis duo sunt, scilicet origo unius ab alio et novitas effectus; et sic semper in missione importatur auctoritas. Huiusmodi autem auctoritas potest considerari in respectu utriusque istorum quae sunt de ratione missionis, et hoc modo accipiebant primi. Unde referendo auctoritatem ad utrumque, nullo modo potest dici quod aliqua persona mittatur a seipsa cum nulla persona sit a seipsa. Item, huiusmodi auctoritas potest referri ad alterum istorum, scilicet ad hoc quod est de novo aliquem effectum facere in hoc vel illo homine; et sic referendo auctoritatem mittentis non ad personam missam sed ad id pro quo mittitur, dicitur aliqua persona in divinis mitti a seipsa, et secundum hoc accipit Augustinus. Unde secundum eum et Filius mittit se et Spiritus Sanctus mittit se et Filium. Et satis convenienter hoc dicitur. Cum dicimus personam divinam mitti, nihil aliud intelligimus quam personam divinam existentem ab alio esse de novo in creatura, id est facere aliquem novum effectum in creatura. Unde cum hunc effectum etiam Filius et Spiritus Sanctus faciant in creatura, convenienter potest dici quantum ad hoc quod Filius mittit se et quod Spiritus Sanctus mittit se et Filium. Et sic patet veritas utriusque opinionis secundum diversum modum relationis auctoritatis, ut dictum est.

[100787] Lectura Romana, d. 15 q. 3 ad 1-3 Et per haec patet solutio ad obiecta.

<Quaestio 4>

[100788] Lectura Romana, d. 15 q. 4 tit. <Utrum sint duo modi missionis Filii>

[100789] Lectura Romana, d. 15 q. 4 arg. 1 Videtur quod non sit duplex missio temporalis Filii scilicet visibilis et invisibilis. Missio enim invisibilis est ad sanctificandam creaturam. Sed ad hoc sufficit missio Spiritus Sancti. Ergo non est necessaria missio invisibilis Filii.

[100790] Lectura Romana, d. 15 q. 4 arg. 2 Praeterea. Si mittitur, constat quod non mittitur nisi per sapientiam et donum intellectus. Sed haec videmus habere multos peccatores et malos homines, scilicet sapientiam et donum

intellectus. Ergo Filius mittitur invisibiliter ad peccatores et malos homines, quod est inconueniens.

[100791] Lectura Romana, d. 15 q. 4 arg. 3 Praeterea. Nos videmus quod effectus Filii apparent non solum in hominibus sed in aliis creaturis, quia omnis forma de novo adueniens est effectus Filii qui est ars Patris et sapientia Patris. Ergo si per huiusmodi effectus de novo productos dicatur mitti, videtur quod etiam mittatur ad alias creaturas, quod est inconueniens.

[100792] Lectura Romana, d. 15 q. 4 co. Responsio. Dicendum est quod de necessitate est duplex missio Filii, scilicet visibilis et invisibilis. Constat enim quod Filius est persona existens ab alio. Ergo quandocumque continget Filium esse novo modo in aliquo, totiens continget illum mitti. Sed contingit eum esse in aliquo dupliciter. Cum enim sit triplex modus essendi Dei in creaturis - unus scilicet quo est in omnibus per praesentiam, essentiam et potentiam, et hic modus sit aeternus et communis tribus personis; alii duo sint novi scilicet per habitantem gratiam et per unionem, et uterque conveniat Filio - manifestum est quod Filius dupliciter est in aliquo: et per unionem et per inhabitantem gratiam. Item, dicitur dupliciter missus: visibiliter, quando carnem assumens univit sibi humanam naturam; invisibiliter, quando quotidie de novo per gratiam multis hominibus quos iustificat inhabitat. Et licet Pater novo modo per habitantem gratiam sit in hoc vel in illo homine, tamen quia non est ab alio, non potest dici mitti neque missus.

[100793] Lectura Romana, d. 15 q. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet ad sanctificandam animam sufficiat missio Spiritus Sancti quae est a tota Trinitate, tamen exigitur ad hoc specialiter missio Filii, nam in mente nostra est imago Trinitatis non solum quantum ad naturalia sed etiam quantum ad gratuita; et ideo sicut affectus rectificatur per amorem qui est Spiritus Sanctus, ita oportet quod intellectus rectificetur per donum sapientiae. Unde ad hoc exigitur specialis missio Filii.

[100794] Lectura Romana, d. 15 q. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod non quaelibet congrua dicitur sapientia sed sapida scientia, illa scilicet quae est de Deo. Unde sapientia proprie est ex congruo Dei spirans amorem. Unde non in qualicumque sapientia mittitur Filius, sed in illa sapientia quae habet annexam caritatem; et hanc non habent mali homines et peccatores.

[100795] Lectura Romana, d. 15 q. 4 ad 3 Ad tertium dicendum quod licet novae formae productae in omnibus rebus dicantur esse effectus Filii, tamen propter hoc non dicitur mitti ad omnes creaturas, quia secundum illos est novo modo in ipsis, sed omnes pertinent ad modum communem, qui est esse in rebus per essentiam, praesentiam et potentiam.

<Distinctio 16>

<Prooemium>

[100796] Lectura Romana, d. 16 pr. *Nunc autem de Spiritu Sancto*, etc. Hic quaeruntur quatuor. Primo, utrum Spiritus Sanctus mittatur visibiliter vel conveniat visibiliter mitti. Secundo, quaeritur ad quos missio visibilis Spiritus Sancti fieri debuit. Tertio, utrum Spiritus Sanctus secundum missionem visibilem sit minor Patre. Quarto, quaeritur utrum secundum divinitatem Pater sit maior Filio et Filius non sit minor Patre, secundum quod dicit Hilarius.

<Quaestio 1>

[100797] Lectura Romana, d. 16 q. 1 tit. <Utrum Spiritus Sanctus mittatur visibiliter vel conveniat visibiliter mitti>

[100798] Lectura Romana, d. 16 q. 1 arg. 1 Videtur quod Spiritus Sanctus non mittatur visibiliter nec conveniat ei visibiliter mitti. Missio enim personae divinae est secundum quod ipsa persona divina novo modo est in creatura. Sed Spiritus Sanctus non est in homine nisi uno modo, scilicet per inhabitantem gratiam, quod est

invisibiliter esse in homine. Ergo ex hoc quod de novo est in creatura non dicitur visibiliter missus. Non ergo mittitur Spiritus Sanctus visibiliter.

[100799] Lectura Romana, d. 16 q. 1 arg. 2 Praeterea. Si tu dicas quod Spiritus Sanctus mittitur visibiliter quia repraesentatur visibiliter in creatura aliqua: quaelibet autem creatura representat Spiritum Sanctum, ergo Spiritus Sanctus mittitur visibiliter ad quamlibet creaturam. Hoc autem est falsum. Ergo non mittitur visibiliter.

[100800] Lectura Romana, d. 16 q. 1 arg. 3 Praeterea. Omnia quae fuerunt in veteri testamento sunt figurae rerum spiritualium. Sed per multa illorum figuratur Filius et per multa Spiritus Sanctus, sicut per lapidem Filius, per fontem aquae vivae Spiritus Sanctus. Si ergo ex hoc Spiritus Sanctus mittitur visibiliter quia in creaturis repraesentatur, videtur quod Filius et Spiritus Sanctus sint multotiens missi visibiliter in veteri testamento, quod est falsum. Non ergo Spiritus Sanctus mittitur visibiliter.

[100801] Lectura Romana, d. 16 q. 1 arg. 4 Praeterea. Etiam sacramenta novae legis sunt signa invisibilis gratiae Spiritus Sancti. Si ergo haec est visibilis missio Spiritus Sancti, repraesentatio scilicet invisibilis gratiae, videtur quod in omnibus sacramentis sit visibilis missio Spiritus Sancti, vel quod omnes res in quibus aliquo modo repraesentatur gratia invisibilis essent sacramenta.

[100802] Lectura Romana, d. 16 q. 1 arg. 5 Praeterea. Si Spiritus Sanctus mittitur visibiliter, videtur quod debuit mitti per nobilissimas creaturas. Sed hoc non videmus quia per columbam et ignem et nubem. Ergo est inconveniens.

[100803] Lectura Romana, d. 16 q. 1 arg. 6 Praeterea. Spiritum veritatis non decet aliqua fictio. Sed constat quod illa corpora in quibus apparuit et missus est Spiritus Sanctus statim disparuerunt. Ergo videtur quod non debuit per ipsa mitti.

[100804] Lectura Romana, d. 16 q. 1 arg. 7 Praeterea. Missiones visibiles factae sunt per angelos. Ergo magis missio visibilis debuit dici facta secundum angelos quam secundum personas divinas.

[100805] Lectura Romana, d. 16 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod missio divina est ut percipiatur persona inhabitans in hoc vel in illo per gratiam. Habet autem homo duplicem virtutem percipiendi: virtutem intellectivam qua percipit intelligibilia, et sensitivam qua percipit sensibilia. Volens igitur Deus utroque modo homini satisfacere, utroque modo manifestavit homini divinam personam. Et ideo duas missiones divinarum personarum invenimus: unam scilicet invisibilem quae percipitur virtute intellectiva, aliam visibilem qua manifestatur sensui. Unde non solum Spiritui Sancto convenit mitti visibiliter sed et Filio, ut dictum est.

[100806] Lectura Romana, d. 16 q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod missio Spiritus Sancti temporalis non est nisi una. Sed modi ipsius missionis sunt duo, ut scilicet mittatur visibiliter et invisibiliter.

[100807] Lectura Romana, d. 16 q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod repraesentatio qua quaelibet creatura repraesentat Spiritum Sanctum non sufficit ad rationem visibilis missionis, sed necessarium est quod illa creatura repraesentans Spiritum Sanctum ad hoc specialiter sit instituta, sicut columba.

[100808] Lectura Romana, d. 16 q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod illae figurae non erant figurae tantum sed res quaedam, et non ad hoc tantum ordinatae, sed ad hoc ordinatae ex convenienti. Unde non dicitur per eas missus Spiritus Sanctus sed potius figuratus.

[100809] Lectura Romana, d. 16 q. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod per sacramenta significatur praesentia divinae inhabitationis sicut in signis institutis non ad tempus sed semper; et non sunt tantum signa sed signa et causae quodammodo. Et ideo non signant gratiam ut iam habitam sed ut per sacramenta inducendam. Illae autem species in quibus fit visibilis missio sunt tantum signa praesentis gratiae. Unde omnes ad quos visibilis missio facta est gratiam habent; non autem omnes quibus sacramenta conferuntur gratiam suscipiunt quia impeditur

eorum causalitas ex indispositione recipientium.

[100810] Lectura Romana, d. 16 q. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod sicut dicit Dionysius V capitulo Caelestis hierarchiae quod inferiores creaturae eo ipso quod magis distant a participatione divinorum, convenientius per ea aliqua divina manifestantur, quia non potest ex hoc aliquis error provenire propter manifestam distantiam a divinis. Unde et propter hoc Spiritus Sanctus non apparuit in nobilioribus creaturis, ne simplices crederent ipsas creaturas propter earum nobilitatem esse ipsum Spiritum Sanctum; sed apparuit in vilibus et in inferioribus creaturis ut non incidant aliqui in errorem credentes ipsas esse Spiritum Sanctum.

[100811] Lectura Romana, d. 16 q. 1 ad 6 Ad sextum dicendum quod illa columba in qua descendit Spiritus Sanctus fuit vera columba et ignis verus et nubes. Sed fuerunt ad hoc tantum institutae quo peracto conversae sunt in materiam primam. Unde non fuit ibi aliqua fictio.

<Quaestio 2>

[100812] Lectura Romana, d. 16 q. 2 tit. <Ad quos missio visibilis Spiritus Sancti fieri debet>

[100813] Lectura Romana, d. 16 q. 2 arg. 1 Videtur quod visibilis missio debuit fieri ad patres veteris testamenti, quia visibilis missio fit per figuras aliquas in quibus repraesentatur missio invisibilis. Sed tempus veteris testamenti fuit tempus figurarum. Ergo videtur quod missio visibilis debuit fieri potius in veteri testamento.

[100814] Lectura Romana, d. 16 q. 2 arg. 2 Praeterea. In veteri testamento leguntur multae apparitiones, sicut Abrahae apparitio totius Trinitatis, cum tres vidit et unum adoravit. Ergo missio visibilis facta est in veteri testamento.

[100815] Lectura Romana, d. 16 q. 2 arg. 3 Praeterea. Missio visibilis Spiritus Sancti est signum invisibilis gratiae. Sed omnes fideles accipiunt de plenitudine gratiae Christi. Ergo vel debuit fieri missio ad omnes fideles vel ad nullum; non ergo solum illis qui fuerunt in primitiva ecclesia facta est.

[100816] Lectura Romana, d. 16 q. 2 arg. 4 Praeterea. Missio visibilis est ad ostendendum plenitudinem gratiae inhabitantis. Sed constat quod beata virgo plenissimam gratiam habuit inter alias puras creaturas. Ergo ad eam specialiter fieri debuit missio visibilis.

[100817] Lectura Romana, d. 16 q. 2 arg. 5 E contrario videtur quod non debuit fieri Christo. Missio enim visibilis est signum invisibilis missionis. Ad Christum autem nulla Spiritus Sancti missio invisibilis est facta nisi forte in principio suae conceptionis. Nulla ergo debuit ad eum fieri postmodum visibilis missio.

[100818] Lectura Romana, d. 16 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod solutio huius quaestionis habetur ex dictis Apostoli, I Corinthiorum XII: *unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem*. Et dico utilitatem non solum suam sed aliorum. Haec autem manifestatio Spiritus non est nisi quaedam experimentalis manifestatio Spiritus Sancti, quae quidem fit propter utilitatem aliorum tantum, illorum in quos redundat plenitudo gratiae, eorum in quibus manifestatur Spiritus Sanctus. Et ideo illis tantum fit huiusmodi manifestatio in quibus est abundans gratia ut scilicet per ipsos redundet in alios. Et hi sunt Christus et apostoli: Christus quidem ut auctor et gratiae et redundantiae huiusmodi, apostoli vero ut ministri. Redundantia autem huius gratiae potest esse dupliciter, quia per modum doctrinae et per modum communicationis, puta in sacramentis; et ideo ad utramque redundantiam insinuandam, facta est visibilis missio Spiritus Sancti et Christo et apostolis. Quia ad insinuandam redundantiam communicationis, facta est Christo visibilis missio in specie columbae quod est animal fecundum. Ad insinuandam autem redundantiam per modum doctrinae, facta est Christo visibilis missio in transfiguratione, et ideo tunc specialiter dictum est *ipsum audite*. Ad insinuandam autem redundantiam per apostolos per modum communicationis in sacramentis, est eis datus Spiritus Sanctus in flatu visibili, cum *insuflavit Christus in eis et dixit accipite Spiritum Sanctum*. Item, ad insinuandam illam redundantiam quae est per modum doctrinae,

descendit Spiritus Sanctus super apostolos in linguis igneis, *verbis ut essent proflui et caritate fervidi*; unde et legitur quod *repleti sunt omnes Spiritu Sancto et coeperunt loqui*. Sic ergo apparet qualiter solum ad Christum et ad apostolos tantum facta est missio Spiritus Sancti visibilis.

[100819] Lectura Romana, d. 16 q. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod in veteri testamento non fuit facta visibilis missio, quia missio visibilis est ad significandum abundantem gratiam in eum ad quem fit et redundantiam in alios. Status autem veteris testamenti non erat huius abundantis gratiae nec etiam erat in eo huius redundantia, sed magis erat ibi redundantia carnalis propagationis. Et si dicatur quod erat tempus figurarum, dico quod figurarum gratiae futurae non praesentis. Visibilis autem missio erat repraesentatio gratiae iam habitae.

[100820] Lectura Romana, d. 16 q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod licet apparitiones factae sint patribus veteris testamenti, non tamen potest dici missio visibilis, quia aliud est apparitio aliud missio visibilis. Nam in apparitione non ostenditur persona divina ut inhabitans sed solum ut alloquens et instruens. In missione vero visibili fit repraesentatio personae divinae inhabitantis per gratiam.

[100821] Lectura Romana, d. 16 q. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ideo missio visibilis non fit ad omnes fideles nec facta est, quia non fit ad manifestandum quocumque modo gratiam inhabitantem, sed abundantiam gratiae iam habitam et redundantiam in alios, ut dictum est. Et ideo illis tantum facta est per quos debuit pullulare fides in omnibus gentibus, ad ostendendum quod per eos plantanda erat ecclesia.

[100822] Lectura Romana, d. 16 q. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod ideo specialiter visibilis missio ad beatam virginem non est facta, quia licet haberet abundantiam gratiae, tamen quia mulier erat non debebat per eam redundare in alios, neque per modum doctrinae (secundum Apostolum: *mulieri in ecclesia docere non permitto*), neque per modum communicationis, puta in sacramentis, quia non licet mulieri sacramenta conferre.

[100823] Lectura Romana, d. 16 q. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod missio visibilis facta est ad Christum non ad repraesentandam gratiam invisibilem quae de novo ei collata fuisset, sed plenitudinem gratiae ab instanti conceptionis habitae et redundantiam ex eo iam esse.

<Quaestio 3>

[100824] Lectura Romana, d. 16 q. 3 tit. <Utrum Spiritus Sanctus secundum missionem visibilem sit minor Patre>

[100825] Lectura Romana, d. 16 q. 3 arg. 1 Videtur quod Spiritus Sanctus secundum missionem visibilem sit minor Patre. Constat enim quod homo est dignior qualibet creatura visibili. Sed Filius apparens in carne humana dicitur minor Patre. Ergo multo magis Spiritus Sanctus est minor Patre qui apparuit in specie columbae.

[100826] Lectura Romana, d. 16 q. 3 arg. 2 Praeterea. Spiritui Sancto attribuuntur proprietates specierum visibilium; sicut sedere, unde: *sedit supra singulos eorum Spiritus Sanctus*; et descendere, unde dicitur: *descendit Spiritus Sanctus sicut columba in ipsum*. Si ergo Filius ex hoc dicitur minoratus quia habet proprietates humanae naturae, videtur quod multo magis Spiritus Sanctus.

[100827] Lectura Romana, d. 16 q. 3 arg. 3 Praeterea. Inhabitatio Dei in homine tripliciter fit: aut per essentiam, praesentiam et potentiam; aut per inhabitantem gratiam; aut per unionem in supposito. Sed Spiritus Sanctus non dicitur visibiliter mitti primo modo, quia hoc convenit cuilibet personae; nec secundo, quia hoc est invisibilis gratiae; ergo tertio modo, sed hoc modo Filius assumpsit humanam naturam. Cum ergo ex hoc Filius dicatur minoratus a Patre, videtur quod et multo magis Spiritus Sanctus.

[100828] Lectura Romana, d. 16 q. 3 co. Responsio. Dicendum quod sicut in littera dicitur, Spiritus Sanctus non est in illis speciebus in quibus visibiliter apparuit unitus in persona, sicut Filius univit sibi humanam naturam in

supposito. Unde ex hoc attribuuntur Filio quae sunt hominis, et ex hoc dicitur minor Patre, in quantum scilicet est verus homo, et idem suppositum est in quo divina persona naturam humanam sibi univit. Spiritus autem Sanctus, quia non sit unitus illis speciebus in quibus visibiliter apparuit, non dicitur propter hoc minor Patre; unde nec omnia quae dicuntur de columba et de igne conveniunt Spiritui Sancto.

[100829] Lectura Romana, d. 16 q. 3 ad 1 Et per haec patet solutio ad primum, quia Spiritus Sanctus non est unitus in una persona illis in quibus apparuit sicut Filius univit sibi humanam naturam.

[100830] Lectura Romana, d. 16 q. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod illae proprietates attribuuntur modo metaphorico non vere. Filio autem attribuuntur omnia quae humanam naturam consequuntur proprie propter veritatem unionis.

[100831] Lectura Romana, d. 16 q. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod Spiritus Sanctus non est in illis speciebus neque per unionem in supposito neque alio aliorum modorum, sed est ibi sicut in signo ad hoc specialiter ordinato. Et ideo non sequitur conclusio.

<Quaestio 4>

[100832] Lectura Romana, d. 16 q. 4 tit. <Utrum secundum divinitatem Pater sit maior Filio et Filius non sit minor Patre secundum quod dicit Hilarius>

[100833] Lectura Romana, d. 16 q. 4 arg. 1 Videtur quod Pater non sit maior Filio secundum divinitatem sicut Hilarius dicit. Maioritas et minoritas attenditur secundum magnitudinem. Magnitudo autem attenditur secundum essentiam. Cum ergo eadem sit essentia Patris et Filii, videtur quod secundum divinitatem Pater non sit maior Filio, nec Filius minor Patre.

[100834] Lectura Romana, d. 16 q. 4 arg. 2 Praeterea. Boethius dicit in libro De Trinitate quod qui ponit gradus in divinis dividit essentiam. Sed dicere Patrem maiorem Filio secundum divinitatem est dividere essentiam. Sed hoc est haereticum. Non est ergo Pater maior Filio secundum divinitatem.

[100835] Lectura Romana, d. 16 q. 4 arg. 3 Praeterea. Relativa posita se ponunt, et perempta se perimunt. Sed magis et minus ponuntur relative. Ergo si Pater est maior secundum divinitatem, quod dicit Hilarius, et Filius est minor, quod ipse non fatetur, non est ergo Pater maior Filio secundum divinitatem.

[100836] Lectura Romana, d. 16 q. 4 co. Responsio. Dicendum quod huius quod Hilarius dicit, scilicet quod Pater est maior Filio secundum divinitatem et Filius tamen non est minor Patre, quidam assignabant causam esse notiones. Ex hoc enim quod Pater habet tres notiones, quae sunt innascibilitas, paternitas et communis spiratio, Filius autem duas tantum, scilicet filiatio et communis spiratio: volebant Patrem maiorem esse Filio etiam secundum divinitatem. Sed quia innascibilitati quae est notio Patris non respondet aliqua notio in Filio, dicebant quod propter hoc Filius non est minor Patre. Sed haec ratio nihil valet quia secundum notiones et proprietates nullus est maior vel minor alio. Non enim per eas scimus quis quo maior sit sed quis de quo est. Unde ad veritatem huius sciendum est quod Pater et Filius possunt dupliciter comparari ut dans et recipiens. Potest autem comparatio dantis et recipientis dupliciter fieri, quia vel secundum ipsam dationem et receptionem, vel secundum id quod datur a dante et recipitur a recipiente. Si autem comparentur secundum id quod datur et recipitur, sic neque Pater est maior Filio neque Filius minor Patre. Nam illud quod datur et recipitur est essentia divina quam Pater totam dat et Filius totam recipit. Si autem comparentur secundum rationem dationis et receptionis, sic cum dare importet quandam auctoritatem respectu recipientis, Pater ratione huius auctoritatis et dignitatis dicitur maior Filio. Sed quia Filius totum recipit quod habet Pater, ideo non dicitur minor Patre secundum divinitatem. Unde secundum hoc, ly maior non ponitur relative in Patre quia tunc sequeretur minoritas in Filio, sed ponitur absolute in Patre et importat solum dignitatem quandam respectu Filii, scilicet secundum quod ipse est dans Filio totam naturam suam. Et ideo secundum hoc Hilarius dicit Patrem maiorem Filio secundum divinitatem; nec tamen

fatetur Filium minorem Patre.

[100837] Lectura Romana, d. 16 q. 4 ad 1-3 Solutio ad obiecta patet per haec quae dicta sunt. Non enim Pater est maior Filio quantum ad essentiam sicut prima ratio procedebat et secunda. Nec ly maior ponitur relative sicut tertia ratio procedebat sed absolute, ut dictum est.

<Distinctio 17>

<Prooemium>

[100838] Lectura Romana, d. 17 pr. *Iam nunc accedamus*, etc. Hic quaeruntur quatuor. Primo, utrum ad diligendum Deum requiratur aliquod lumen supernaturale. Secundo, dato quod sic, quaeritur utrum illud sit quid creatum vel increatum. Tertio, supposito quod sit quid creatum, utrum sit accidens. Quarto, utrum illud, si est accidens, possit quis scire certitudinaliter se habere.

<Quaestio 1>

<Articulus 1>

[100839] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 tit. <Utrum ad diligendum Deum requiratur aliquod lumen supernaturale>

[100840] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 arg. 1 Videtur quod ad diligendum Deum non sit necessarium aliquid supernaturale. Sicut enim cognitio est veri, ita dilectio est boni; sed quia Deus est summum verum naturaliter cognoscitur, ergo quia est summum bonum naturaliter diligitur. Non ergo ad diligendum Deum est necessarium aliquid supernaturale.

[100841] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea. Quanto aliquid est fortius, tanto magis movet et imprimit. Sed Deus est infinitum bonum. Ergo maxime movet voluntatem ad diligendum. Ergo voluntas per se maxime diligit, et non per aliquid aliud.

[100842] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea. Voluntatem movet bonum intellectum seu apprehensum. Sed Deum apprehendimus per fidem. Ergo sola fides sufficit ad diligendum Deum. Non est ergo aliquid aliud necessarium ad diligendum Deum.

[100843] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea. Diligere est actus voluntatis. Voluntas autem est libera. Ergo voluntas per se et non per aliquid aliud diligit Deum.

[100844] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 s. c. Contra est Romanorum V: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*, etc.

[100845] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod dilectio sequitur cognitionem, cum nihil diligatur nisi cognitum. Unde sicut cognoscimus Deum, sic et diligimus ipsum. Est autem triplex cognitio Dei. Una est qua cognoscitur in suis effectibus tantum, prout si in quantum cognoscit quis ens vel aliquid creatum, habet aliqualem cognitionem Dei creantis et creantis ipsum. Et haec inest omnibus hominibus naturaliter et a principio. Alia est quod Deus in se consideratur et tamen cognoscitur per effectus suos, prout quis ex cognitione effectuum devenit in cognitionem ipsius Dei. Et haec, licet non statim, tamen per inquisitionem naturalis rationis haberi potest. Et sic philosophi et alii sapientes deveniunt, secundum quod possibile est pervenire, in cognitionem Dei. Tertia cognitio est secundum quod cognoscitur in se ipsum et in ea quae excedunt omnem proportionem effectuum. Et haec neque inest hominibus naturaliter, neque per inquisitionem naturalis rationis habetur, sed per lumen supernaturale infusum. Et secundum hanc triplicem cognitionem, sumitur triplex dilectio. Una est qua Deus diligitur in suis effectibus, prout in quantum diligo aliquam creaturam, dicor diligere Deum. Alia est qua ipse Deus diligitur ex suis effectibus, et haec habetur per inquisitionem, sicut si aliquis

cognoscens Deum ex effectibus diligit eum. Alia est qua homo transcendit omnes effectus et omnem creaturam, et dirigit affectum suum in ipsum Deum, et diligit ipsam bonitatem Dei secundum quod est beatitudo nostra, ut habeamus quandam societatem ad ipsum; et haec est omnino supra naturam et rationem naturalem. Unde ad diligendum hoc modo Deum requiritur aliquid supernaturale quod eleuet affectum nostrum in ipsum Deum secundum seipsum diligendum.

[100846] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod aliquo modo Deus, qui est summum bonum, naturaliter diligitur, et aliquo modo non, sed supernaturaliter, ut dictum est.

[100847] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod Deus quantum est in se est infinite diligibilis, sed hoc quod non infinite diligitur a nobis est ex defectu affectus nostri. Affectus enim noster sequitur apprehensionem et non plus diligit quam cognoscit. Unde quia non perfecte cognoscit intellectus noster Deum, ideo non perfecte diligit. Unde sicut ad hoc quod perfecte comprehendatur exigitur aliquid supernaturale, ita etiam ad perfecte diligendum.

[100848] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod affectus noster aliquando retardatur propter multa impedimenta, et ideo oportet quod voluntas eleuetur per aliquid supernaturale ad id quod fides apprehendit.

[100849] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet voluntas eleuetur et iuuetur per aliquid supernaturale, non tamen sequitur quod non sit libera; quia cum Deus operetur omnia in omnibus, etiam ipsa inclinatio et elevatio voluntatis est a Deo ex quo non tollitur libertas voluntatis, quia solus habet immittere in voluntatem.

<Articulus 2>

[100850] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 2 tit. <Utrum illud sit quid creatum vel increatum>

[100851] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 2 arg. 1 Videtur quod illud supernaturale non sit quid creatum. Nulla enim creatura habet virtutem infinitam cum virtus fluat ab essentia. Sed caritas est virtutis infinitae, quia movet per infinitam distantiam coniungens creaturam Deo. Ergo caritas non est quid creatum.

[100852] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea. Quod infinite distat non potest uniri nisi per virtutem infinitam. Nulla autem virtus infinita est creatura. Ergo illa virtus quae unit nos Deo non est creatura; haec autem est caritas, non igitur est creata.

[100853] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea. Constat quod Deus immediate creat res. Sed creatio recreationi respondet. Si igitur Deus in creatione non est usus aliquo medio quando naturam instituit, videtur quod nec in recreatione quando gratiam infudit.

[100854] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 2 s. c. Contra. Caritas dividitur contra spem et fidem. Sed haec sunt quid creatum, ergo et caritas.

[100855] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod Magister fuit hic deceptus et credidit quod caritas non sit aliquid creatum in anima sed quod sit quid increatum. Sciendum enim est quod cum dico fidem vel caritatem, duo dico, quia vel dico actum ipsum vel principium actus: nam fides aliquando dicit ipsum actum suum scilicet credere; item, principium ipsius actus dicitur fides. Et similiter est in caritate, quia aliquando caritas dicit ipsum actum dilectionis qui est diligere, et hunc posuit Magister quid creatum; sed quantum ad principium ipsius actus caritatis fuit deceptus. Dicebat enim quod haec differentia est inter caritatem et alias virtutes, quia ad actus aliarum virtutum movet Spiritus Sanctus mediantibus habitibus ipsarum virtutum; ad actum vero caritatis non movet Spiritus Sanctus mediantibus aliquibus habitibus, sed immediate. Unde voluit ipse quod quantum ad hoc, loco habitus qui movet voluntatem esset ipse Spiritus Sanctus in anima, et propter

hoc deceptus dicens caritatem non esse quid creatum in anima. Sed haec opinio est erronea et impossibilis propter duo. Primo, quia Spiritus Sanctus habitat in hominibus per effectum. Ergo si in homine non est Spiritus Sanctus nisi solum secundum actum dilectionis, non erit Spiritus Sanctus in aliquo nisi quando actu diligit; et sic cum homo non semper diligit actu, etiam existens in gratia, sed quandoque sic quandoque non, sequetur quod non semper habeat Spiritum Sanctum et gratiam, sed quandoque sic et quandoque non. Sequetur etiam quod dormientes dum dormiunt non habeant effectum Spiritus Sancti scilicet gratiam cum non diligant actu, quae omnimoda inconueniens est dicere. Secundo, quia actus dilectionis est nobilissimus; et ad nobilissimum autem actum debet nobilissime disponi. Non potest autem nobilissime disponi quam per ipsum Spiritum Sanctum; et ideo oportet quod disponatur per ipsum. Et ideo oportet quod non solum habeat Spiritum Sanctum quando actu diligit, sed quod etiam ante, ut scilicet disponat ad actum illum bene et faciliter agendum. Et ideo dicimus quod sicut in aliis virtutibus infusis, Spiritus Sanctus facit duos effectus: in quantum movet ad actum, et in quantum supra hoc dat agenti quod bene et faciliter operetur. Et propter hoc aliter dicendum est et melius, quod caritas est ipse Spiritus Sanctus quo diligimus Deum effective, et secundum hoc est quid increatum quia est ipse Spiritus Sanctus; est autem quid creatum in quantum secundum ipsam caritatem Deum formaliter diligimus.

[100856] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caritas non habet virtutem infinitam ex se sed in quantum est effectus Spiritus Sancti et virtus, et secundum hoc, ut dictum est, est quid increatum.

[100857] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod caritas non coniungit nos Deo per naturam sed per actum, quod non est inconueniens; non requiritur ad hoc virtus infinita.

[100858] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod Deus non recreat homines sine medio formali - nam Deus iustificando animam dat formam sanctitatis quae est caritas - sed sine medio agente; nam et in opere creationis, etsi non fuerit medium agens, nihil tamen prohibet fuisse medium formale.

<Articulus 3>

[100859] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 3 tit. <Utrum illud sit accidens>

[100860] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 3 arg. 1 Videtur quod istud quid creatum quod est caritas non sit accidens. Nullum enim accidens est substantia. Sed caritas est nobilior anima. Ergo caritas non est accidens.

[100861] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea. Quanto aliquid est simplicius, tanto est nobilius. Sed quanto aliquid habet plura accidentia, tanto est minus simplex et per consequens minus nobile. Si ergo caritas est accidens, anima quae non habet caritatem erit nobilior utpote magis simplex. Sed hoc est inconueniens. Non ergo caritas est accidens.

[100862] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea. Accidens causatur ex principiis subiecti. Sed caritas non causatur a principiis animae. Ergo non est accidens.

[100863] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 3 s. c. Contra. Caritas est virtus. Virtus autem est accidens. Ergo caritas est accidens.

[100864] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod nulla creatura eo ipso quod est habet perfectionem suae bonitatis, sed solus Deus qui est solus per se bonus et beatus. Et ideo impossibile est quod aliqua perfectio creaturae cuiuscumque, quaecumque sit, sit substantia. Dico ergo quod cum ultima perfectio bonitatis hominis sit caritas per quam coniungimur Deo et efficimur quodammodo consortii summi boni et nostrae beatitudinis, quod impossibile est quod sit substantia, et ideo oportet quod sit accidens. Patet etiam quod sit accidens quia nos videmus quod caritas potest amitti, quod non posset esse si non esset accidens.

[100865] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caritas licet sit nobilior anima

quantum ad esse tale, non tamen est nobilior quantum ad esse simpliciter.

[100866] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod verum est in rebus immaterialibus et in quibus non est aliquid in potentia. Sed in his quae sunt in potentia oportet quod per aliquid perficiantur; et iam quanto plures perfectiones habet, tanto perfectior est. Anima autem diversis perfectionibus perficitur et virtutibus, unde quanto aliqua anima plures perfectiones et virtutes acquirit, tanto nobilior est.

[100867] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod accidens naturale causatur ex principiis subiecti, sed accidens quod est ab exteriori non causatur ex principiis subiecti. Caritas autem advenit animae ab extrinseco.

<Articulus 4>

[100868] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 4 tit. <Utrum homo possit scire certitudinaliter se habere caritatem>

[100869] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 4 arg. 1 Videtur quod homo possit scire certitudinaliter se habere hoc accidens scilicet caritatem. Apostolus enim dicit: *nemo novit quae sunt hominis nisi spiritus hominis qui est in ipso*. Ergo videtur quod homo possit scire ea quae sunt in seipso. Caritas autem est in homine. Ergo homo scit se habere caritatem.

[100870] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea. Signum aggenerati habitus est delectatio. Sed homo scit quando delectatur in amore Dei. Ergo homo scit se habere caritatem.

[100871] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea. Secundum Philosophum in secundo Posteriorum, inconueniens est nos habere nobilissimos habitus et nos lateant. Cum ergo caritas sit nobilissimus habitus, videtur quod certitudinaliter cognoscatur ab habente.

[100872] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 4 s. c. Contra est quod dicitur Ecclesiastes: *nemo scit utrum odio*, etc.

[100873] Lectura Romana, d. 17 q. 1 a. 4 co. Responsio. Dicendum quod solum pars animae intellectiva reflectitur supra seipsam: nam intellectus intelligit intelligibile et intelligit se intelligere; affectus etiam sive voluntas diligit aliquid et diligit se diligere et etiam diligit se intelligere. Et ideo supra actus partis animae intellectivae potest simpliciter et per se fieri reflexio. Et sic potest quis cognoscere se habere huiusmodi actus. Ulterius autem et per consequens per ipsos actus potest homo devenire in cognitionem principiorum ipsorum actuum, et per ipsos etiam cognoscere potentias, habitus et essentiam animae. Considerandum est autem quod si sit talis actus qui possit certitudinaliter manifestare habitus et essentiam, quod per eos certitudinaliter devenitur in cognitionem principiorum ipsius; si vero non talis actus, non possumus per ipsum principiorum ipsius cognitionem habere. Licet autem actum caritatis possimus cognoscere in quantum unusquisque scit se diligere, tamen principium ipsius non possumus certitudinaliter cognoscere, tum quia est per quandam configurationem in nobis ad Spiritum Sanctum ad quam non pervenimus per actus nostros, tum quia habet magnam similitudinem cum actu naturalis dilectionis. Et ideo dico quod nullus potest scire certitudinaliter se habere caritatem.

<Quaestio 2>

<Prooemium>

[100874] Lectura Romana, d. 17 q. 2 pr. *Hic autem quaeritur*, etc. Hic quaeruntur quatuor. Primo, utrum caritas augeatur. Secundo, quantum augeatur. Tertio, quomodo. Quarto, utrum minuatur.

<Articulus 1>

[100875] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 tit. <Utrum caritas augeatur>

[100876] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 arg. 1 Videtur quod caritas non augeatur. Omne enim quod augetur movetur. Omne quod movetur est corpus. Caritas non est corpus. Ergo non augetur.

[100877] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea. Augmentum est motus in quantitate. Sed caritas non est quantitas, sed magis qualitas. Ergo augmentum non competit caritati.

[100878] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea. Caritas est vita animae, sicut anima est vita corporis. Sed vita corporis non augetur, non enim recipit magis et minus. Ergo nec caritas quae est vita animae.

[100879] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea. Accidentia augentur per augmentum suae causae. Sed causa caritatis est Deus qui non potest augeri. Ergo neque caritas augetur.

[100880] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit quod caritas *cum fuerit nata nutritur, cum fuerit nutrita roboratur, cum fuerit roborata perficitur*. Ergo caritas secundum quosdam speciales gradus augetur.

[100881] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod quidam posuerunt caritatem non augeri secundum suam essentiam, qui in quatuor opiniones dividuntur. Prima opinio est Magistri qui posuit quod caritas est Spiritus Sanctus, qui non augetur. Unde dixit caritatem secundum se non augeri, sed solum in homine in quantum magis et minus proficit in actu dilectionis Dei. Sed hoc stare non potest. Ostensum est enim quod non solum in nobis est caritas increata quae est Spiritus Sanctus, sed etiam caritas quae est habitus creatus de qua nunc quaeritur. Unde alia opinio est quod una et eadem caritas non augetur, sed minori caritate remota succedit maior. Sed hoc iterum esse non potest, quia cum caritas non removeatur nisi per peccatum mortale, sequeretur quod non cresceret in aliquo caritas nisi interveniente peccato mortali, quod est absurdum. Tertia opinio est quod caritas non augeatur secundum suam essentiam sed secundum quod magis radicatur in subiecto. Sed hi propriam vocem ignoraverunt; nihil enim est aliud accidens augeri, ut albedinem, quam magis denominari in suum subiectum, quod est ei firmiter inhaerere. Quarta opinio est quod caritas non augetur secundum se sed secundum fervorem. Et si quidem fervor metaphorice sumatur secundum quod pertinet ad intensionem actus dilectionis, patet hoc esse impossibile quod dicitur; nam quales habitus sunt tales actus reddunt, unde si actus dilectionis sit intensior oportet quod et ipse habitus caritatis crescat. Si autem fervor intelligatur quaedam dispositio relicta ex dilectione Dei in parte inferiori secundum quod vires inferiores sequuntur superiores, sic contingit quidem fervorem augeri, caritate non augmentata; nam et aliqui sic sunt maioris fervoris qui non sunt maioris caritatis, in quibus vis appetitiva inferior magis commovetur ex apprehensione divinorum, vel propter novitatem ut in novitiis vel propter aliquam aliam causam. Sed additio talis fervoris non auget ad meritum; non enim qui sic sunt magis ferventes magis merentur. Secundum hoc ergo si augmentum caritatis esset solum secundum hunc fervorem, non proficeret homo in merendo, quod falsum est. Et ideo dicendum est quod ipsa caritas augetur. Sed sciendum quod augmentum proprie et per se invenitur in quantitate, sicut magnum et parvum quae sunt termini augmenti et decrementi; et ex hinc derivatur ad alia, non ita quod formae aliorum generum secundum se magnitudinem vel parvitatem habeant aut eis competat augeri vel minui, sed solum secundum quod sunt in subiecto, secundum scilicet quod subiectum magis vel minus participat talem formam, quod est reduci magis vel minus in actum per talem formam. Unde si intelligatur magnitudo separata, potest intelligi maior vel minor; non autem si intelligatur albedo separata, propter quod abstracta in talibus non recipiunt magis et minus, sed solum concreta; puta non dicitur magis vel minus albedo sed magis vel minus album. Quod autem aliqua forma, etiam prout est in subiecto, non recipiat magis vel minus ex duobus contingit: uno modo ex parte ipsius formae cuius ratio propria consistit in aliquo determinato, sicut patet in numeris et in his quae numeros in sua ratione includunt, ut triangulum et quadratum et alia huiusmodi. Alio modo ex parte effectus formalis vel ex parte modi quo uniuntur subiecto. Quaedam enim formae scilicet substantiales dant subiecto in quo sunt esse hoc ipsum quod est. Esse autem uniuscuiusque est unum tantum, unde impossibile est quod forma substantialis recipiat magis et minus. Et si etiam album esset id quod est, ex eo quod est album, non posset esse magis vel minus album, quia si variaretur esse rei substantiale non esset eadem res. Cumque igitur caritas creata in homine sit quaedam forma, cuius ratio non consistit in aliquo determinato, nec det esse substantiale homini,

nihil prohibet quin ipsa augeatur, sicut et aliae qualitates quae recipiunt magis et minus.

[100882] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod caritas non dicitur augeri quasi ipsa sit subiectum augmenti, hoc enim corporum tantum; sed quia secundum ipsam attenditur augmentum in quantum subiectum eius magis et minus participat ipsam.

[100883] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod in caritate et in aliis quae non mole magna sunt, sicut dicit Augustinus, idem est esse maius quod melius, et idem est esse melius quod perfectius. Et secundum hoc augmentum congruit caritati, prout est perfectio quaedam, licet non sit in genere quantitatis; et hoc est quod quidam dicunt quod habet quantitatem virtutis, sed non molis.

[100884] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod vita corporis consistit in esse substantiali ipsius, nam vivere viventibus est esse; non autem vita caritatis, et ideo non est simile.

[100885] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet Deus qui est caritatis causa non augeatur, tamen ipse est causa augmenti caritatis, quia et ipse immobilis existens est causa motus in omnibus. Non enim secundum necessitatem naturae causat caritatem, sed pro arbitrio voluntatis suae dat eam vel plus vel minus.

<Articulus 2>

[100886] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 tit. <Quantum caritas augeatur>

[100887] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 arg. 1 Videtur quod caritas non augeatur in infinitum, quia Ioannis III ponitur proprium Christi quod ei non ad mensuram datur Spiritus; aliis ergo omnibus datur Spiritus ad mensuram. Sed Spiritus Sanctus datur secundum dona ipsius et praecipue secundum caritatem. Ergo caritas non augetur in infinitum.

[100888] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea. Caritas hominis comprehensoris est finita. Si igitur caritas alicuius viatoris in infinitum augetur, poterit contingere quod aliquis viator habebit aequalem caritatem comprehensori, quod est impossibile.

[100889] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea. Cuiuslibet pure viatoris gratia finita est. Si igitur caritas augetur in infinitum, quilibet viator poterit pertingere ad caritatem cuiuslibet comprehensoris, et ita aliquis homo poterit per meritum proficere ad gradum beatae virginis vel apostolorum.

[100890] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea. Augmentum est motus quidam. Sed nihil movetur ad infinitum. Ergo caritas non augetur in infinitum.

[100891] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 s. c. Contra est quod Gregorius dicit quod in deficiendi incidit periculum qui proficiendi deserit appetitum. Ergo quantumcumque homo proficiat adhuc potest ulterius proficere, et sic caritatis augmentum est in infinitum.

[100892] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod caritatis augmentum potest considerari dupliciter: uno modo secundum quod est in actu, et sic cum caritas sit ex dono Dei qui in mensura quadam sua dona dispensat, in quolibet enim caritas usque ad aliquid determinatum crescit, secundum illud Apostoli, Ephesiorum IV: *unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi*. Alio modo potest considerari caritatis augmentum secundum id quod potest esse. Et sic augmentum caritatis potest esse in infinitum. Et hoc patet tum ex ratione ipsius caritatis, tum ex ratione causae, tum ex ratione subiecti. Ex ratione quidem caritatis, quia cum caritas faciat nos diligere Deum, nunquam autem possumus ad hoc pertingere quod Deum tantum diligamus quantum diligendus est a nobis, quia in infinitum diligibilis est; unde quantumcumque augeatur caritas adhuc habet quo crescat. Ex ratione autem causae, quia Deus qui caritatem causat, virtutis est

infinite et semper potest magis in maiorem perfectionem hominem promovere. Ex ratione autem subiecti, quia capacitas hominis caritate recepta crescit ad ulterius recipiendum, sicut et circa cognitionem accidit; nam qui intelligit maxima non ideo minus intelligit minora, sed et magis, ut dicit Philosophus in tertio De anima.

[100893] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum dicendum quod mensuratio Spiritus refertur ad augmentum caritatis secundum actum, ut dictum est.

[100894] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod licet caritas comprehensoris sit finita sicut et caritas viatoris, non tamen eiusdem rationis, quod ex ipsa radice potest perpendi: nam caritas patriae sequitur visionem apertam; caritas autem viae visionem aenigmaticam quae est per fidem. Sicut igitur quantumcumque aliquis proficiat in cognitione viae non adaequabit cognitionem patriae, ita quantumcumque aliquis crescat in dilectione viae non adaequabit dilectionem patriae.

[100895] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod ut esset pulchritudo in ecclesia ex diversitate ordinata, Deus per suam sapientiam disposuit plus quibusdam dare de gratia quam aliis, maxime quidem et sine mensura ipsi capiti nostro Christo, aliis autem membris plus et minus, et maxime his qui Christo fuerunt coniuncti sicut mater et apostoli. Unde stultum est credere de aliquo quod per suum meritum pertingeret ad gradum beatae virginis vel apostolorum.

[100896] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod nullus motus dicitur esse ad infinitum, ita quod ipsum infinitum sit terminus intentus in motu; nec etiam augmentum caritatis sic contingit esse quasi intendatur quod caritas ad infinitam caritatem perveniat, sed quantumcumque augetur adhuc possibile est amplius augeri.

<Articulus 3>

[100897] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 tit. <Utrum caritas crescat per additionem>

[100898] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 arg. 1 Videtur quod caritas crescat per additionem. Augmentum enim est praeexistenti magnitudini additamentum. Sed caritas augetur. Ergo hoc fit per additionem.

[100899] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea. In augmento caritatis Spiritus Sanctus invisibiliter mittitur. Sed Spiritus Sanctus non mittitur invisibiliter nisi aliquo novo dono dato. Ergo augmentum caritatis fit per infusionem novae caritatis.

[100900] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea. Ex eadem causa aliquid crescit et generatur. Sed caritas non generatur ex actibus sicut habitus sed ex infusione. Ergo etiam augetur ex nova infusione.

[100901] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea. Si non augetur ex infusione, non videtur alius modus relinqui augmenti ipsius nisi quod augeatur per actus nostros sicut augetur habitus acquisiti. Si ergo per actus augeatur, sequetur quod in quolibet actu augeatur. Hoc autem videtur esse falsum. Ergo relinquitur quod caritas augeatur per additionem novae caritatis infusae.

[100902] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 s. c. Contra. Simplex simplici additum nihil maius efficit. Sed caritas est quaedam forma simplex cum sit quoddam donum spirituale. Ergo non potest fieri maior caritas per additionem caritatis ad caritatem.

[100903] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod supposito quod caritas augeatur secundum essentiam, circa modum augmenti ipsius est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod caritas augetur in homine per additionem novae caritatis. Sed istud non est intelligibile propter duo. Primo, quia caritas hoc modo augetur quo habet magnitudinem; non autem competit ei habere magnitudinem secundum se, sed solum secundum quod participatur a subiecto, ut prius dictum est. Unde hoc modo solum competit ei augeri

secundum quod subiectum magis ac magis ipsam participat, quod est augeri per intensionem. Augeri autem per additionem est augeri secundum se; unde non competit nisi in his quae secundum se sunt quanta. Videntur igitur qui hoc posuerunt ex falsa imaginatione decepti, legentes de augmento caritatis sicut de augmento alicuius quanti. Secundo, quia additio semper est unius ad alterum. Et ideo requirit pluralitatem et per consequens diversitatem, quae quidem in formis unius speciei non est nisi propter diversitatem subiecti: sicut haec albedo est alia ab illa quia eorum subiecta sunt diversa; unde albedo non additur albedini, nisi quatenus subiectum album additur subiecto albo, quod non facit magis album sed maius album. Hoc autem non contingit dicere in caritate, ut per se patet. Manifestum est enim quod caritas non augetur per additionem sed per intensionem. Hoc est in quantum subiectum magis reducitur in actum talis formae, quod est magis participare ipsam. Hoc autem fit per hoc quod agens vehementius agit ad reducendum subiectum in actum talis formae. Sicut ex vehementiori calefactione efficitur aliquid magis calidum, sic enim caritas crescit propter vehementiam divinae operationis, qui agit in rebus non quantum potest sed quantum vult. Unde sine sui mutatione magis ac magis imprimit effectum caritatis in anima.

[100904] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod verbum illud intelligitur de augmento eorum quae sunt secundum se quanta.

[100905] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod in augmento caritatis est novus effectus divinus, non quia sit alia caritas addita sed quia caritas quae prius inerat est intensa per actionem divinam.

[100906] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod augmentum caritatis est ex Deo infundente, non quasi addente caritatem caritati sed eo modo quo praedictum est.

[100907] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod licet caritas non augeatur per additionem, non tamen sequitur quod augeatur per actus sicut per causam effectivam augmenti, sed solum sicut per causam meritoriam. Qui enim bene utitur dono sibi accepto, meretur ut illud donum in eo augeatur. Non tamen oportet quod qualiscumque actus caritatis mereatur caritatis augmentum, sed quando aliquis utitur caritate non negligenter sed secundum posse ipsius quod iam accepit. Habitus enim mentis non est necessitate movens sed voluntate, et ideo uno et eodem habitu potest quis intensivius et remissius agere.

<Articulus 4>

[100908] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 4 tit. <Utrum caritas minuatur>

[100909] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 4 arg. 1 Videtur quod caritas minuatur. Contraria nata sunt fieri circa idem. Cum igitur augmentum et diminutio sint contraria, videtur si caritas augetur quod minuatur.

[100910] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea. Apocalypsis II dicitur: *habeo adversus te pauca, quod caritatem primam reliquisti*. Non autem persignificatur quod caritatem omnino amiserit; ergo videtur significari quod caritas sic diminuta in eo fuerit.

[100911] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea. Spiritus Sanctus homini datur secundum participationem caritatis. Sed in Numeris XI dicit Dominus ad Moysem: *auferam de spiritu tuo*, etc. Ergo videtur quod caritas possit diminui.

[100912] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 4 arg. 4 Praeterea. Meritum mensuratur per caritatem. Sed aliquando aliquis est minoris meriti quam prius; ergo est minoris caritatis.

[100913] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 4 arg. 5 Praeterea. Non proficere in via Dei deficere est, ut dicit Gregorius. Sed manifestum est quod caritas non semper in homine proficit, ergo aliquando diminuitur.

[100914] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 4 s. c. Sed contra. Caritas non minuitur per peccatum mortale sed totaliter tollitur. Similiter nec per peccatum veniale, quia cum caritas hominis sit finita, multa peccata venialia totam consumerent caritatem; cum secundum peccatum veniale non minus de caritate auferat quantum primum, si sit secundum aequale primo, ergo multa peccata venialia totaliter caritatem consumerent, quod est impossibile, quia propter peccata venialia aliquis excluderetur, quia non promittitur nisi habenti caritatem.

[100915] Lectura Romana, d. 17 q. 2 a. 4 co. Responsio. Dicendum quod caritas diminui non potest, licet aliqui aliter sentiant. Nullum enim accidens augetur neque minuitur nisi ex aliqua causa. Causa autem caritatis activa quidem est Deus; susceptiva vero creatura rationalis. Ex Deo quidem procedit quod homo caritatem habeat et in caritate proficiat. Sed defectus caritatis non potest esse nisi procedat ex parte nostra, secundum illud Osee: *perditio tua Israel, ex me auxilium tuum*. Invenitur autem ex parte nostra causa quod nobis a Deo caritas totaliter subtrahatur, dum scilicet aliquid contempto Deo diligimus, quod est contrarium caritati quae Deum super omnia diligit; et hoc quidem caritatem tollit, et ratione contrarietatis in subiecto et ratione meriti vel potius demeriti. Qui enim a Deo avertitur, meretur ut sibi caritas auferatur a Deo. Sed diminutio caritatis non potest habere causam ex parte nostra neque per modum dispositionis neque per modum meriti. Non enim posset dici quod caritas diminueretur nisi per peccatum. Peccatum autem mortale totaliter tollit eam, ut iam dictum est. Peccatum vero veniale eam diminuere non potest, neque per modum meriti neque per modum oppositionis sive dispositionis oppositae. Dico autem quod hoc fieri non potest per modum meriti, nam demeritum peccati venialis non est ad aliquid infinitum. Diminutio autem caritatis aliquid infinitum habet annexum, quia minorata caritate oporteret minorari praemium aeternum. Est autem comparatio peccatorum venialium ad caritatem sicut si auferantur puncta a linea: sicut enim ex quibuslibet punctis adiunctis non fit linea neque crescit, ita ex quibuslibet sublatis non diminuitur; et similiter nec quaecumque venialia diminuunt caritatem. Dico etiam quod nec ex parte contrariae dispositionis, quia venialia non opponuntur habitui caritatis, cum non avertant a fine cui caritas innititur, licet faciant magis debito immorari circa ea quae sunt ad finem, secundum hoc quod in eis finis constituatur. Impediunt autem venialia actum caritatis; impedimenta vero actuum non diminuunt habitum neque virtutem naturalem secundum se. Unde etiam dicitur in primo De anima quod si senex accipiat oculum iuvenis videbit sicut et iuvenis; sed huiusmodi impedimenta possunt disponere ad totalem amissionem habitus vel virtutis. Et similiter peccata venialia non diminuunt caritatem sed disponunt ad totalem caritatis amissionem in quantum veniale est dispositio ad mortale.

<Distinctio 23>

<Prooemium>

[100916] Lectura Romana, d. 23 pr. *Praedictis autem*, etc. Hic quaeruntur quatuor. Primo, de distinctione nominum, scilicet, essentia, subsistentia et substantia et persona et hypostasi. Secundo, utrum hoc nomen persona dicatur proprie in divinis. Tertio, utrum hoc nomen persona significet essentiam vel relationem. Quarto, utrum hoc nomen persona praedicetur pluraliter in divinis.

<Quaestio 1>

[100917] Lectura Romana, d. 23 q. 1 tit. <De distinctione nominum essentia, subsistentia, substantia, persona et hypostasis>

[100918] Lectura Romana, d. 23 q. 1 arg. 1 Videtur quod haec nomina scilicet essentia et hypostasis non differunt. Essentia enim significat substantiam rei. Sed hoc nomen hypostasis significat substantiam rei, quia dicit individuum subsistens in genere substantiae. Ergo essentia et hypostasis non differunt.

[100919] Lectura Romana, d. 23 q. 1 arg. 2 Praeterea. Usia significat substantiam compositam. Sed substantia composita est individuum subsistens in genere substantiae. Hoc autem est hypostasis vel persona. Ergo usia et persona sive hypostasis non differunt.

[100920] Lectura Romana, d. 23 q. 1 arg. 3 Praeterea. Subsistere est proprium substantiae. Sed non subsistit nisi quod habet in se esse completum. Esse autem completum non invenitur nisi in particulari, cum universalis non esse completum habeant praeter particularia. Cum igitur particulare in genere substantiae dicatur hypostasis, videtur quod subsistentia et hypostasis non differant.

[100921] Lectura Romana, d. 23 q. 1 s. c. Contra est auctoritas Boethii.

[100922] Lectura Romana, d. 23 q. 1 co. Responsio. Dicendum quod distinctio istorum nominum sumitur penes diversitatem actuum. Cum enim essentia dicatur ab esse et subsistentia a subsistere et substantia a substare, differentia istorum scilicet essentiae, subsistentiae et substantiae sumitur ab istis tribus. Nam esse commune quoddam est substantiis et accidentibus. Subsistere autem importat determinatum modum essendi prout aliquid est ens per se, et hoc est proprium substantiae, nam accidentia habent esse et non subsistere. Substare est alii subesse. Ergo omnia ista conveniunt in esse, sed sola substantia subsistit. Sed quia universalis non substant accidentibus, particularia tantum in genere substantiae habent substare. Est igitur essentia illud quo res est; illud autem quo res est sunt principia ex quibus res componitur. Nihil autem aliud est essentia quam complectens in se omnia principia essendi, et hoc est quidditas sive definitio rei. Subsistentia dicit principia propria substantiae, unde importat rationem generis et speciei. Hypostasis autem importat individuum quodcumque in genere substantiae quia substans accidentibus et generibus. Sic ergo individuum et habet esse ex principiis communibus, subsistere ex natura generis et speciei, substare vero ex principiis individuantibus. Persona autem ab hypostasi differt in hoc, quia sicut hypostasis se habet ad omnes substantias, ita persona se habet solum ad substantias rationales, nam individuum in genere substantiae rationalis sive intellectualis vocatur persona, sicut angelus sive hic homo; individuum vero in aliis substantiis irrationabilibus vocatur hypostasis. Ergo idem est persona in substantiis rationabilibus quod hypostasis in irrationabilibus. Sic ergo patet quomodo ista nomina conveniunt et differunt.

[100923] Lectura Romana, d. 23 q. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod substantia dicitur dupliciter. Quandoque enim substantia dicitur ipsa natura rei complectens tantummodo principia essentialia, et hoc idem est quod natura rei. Aliquando substantia dicit ipsum suppositum, id est habens naturam. Dico quod essentia significat substantiam primo modo, hypostasis vero secundo modo, et sic non sunt idem hypostasis et essentia.

[100924] Lectura Romana, d. 23 q. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod essentia de sui ratione non includit materiam individualement sed communem. Hypostasis vero includit materiam individualement. Et ideo usia et hypostasis, licet dicant quid compositum, non sunt idem.

[100925] Lectura Romana, d. 23 q. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod aliud est subsistere et substare, ut dictum est.

<Quaestio 2>

[100926] Lectura Romana, d. 23 q. 2 tit. <Utrum hoc nomen persona dicatur proprie in divinis>

[100927] Lectura Romana, d. 23 q. 2 arg. 1 Videtur quod persona non dicatur proprie in divinis. Nihil enim significans aliquid corporale dicitur proprie in divinis. Sed persona significat aliquid corporale, quia persona est quasi per se sonans quod est sumptum ab homine larvato in theatris. Ergo videtur quod non conveniat Deo nisi metaphorice.

[100928] Lectura Romana, d. 23 q. 2 arg. 2 Praeterea. Persona est quiddam individuum. Principium autem individuationis est materia. In Deo autem non est materia. Ergo in Deo non est persona.

[100929] Lectura Romana, d. 23 q. 2 arg. 3 Praeterea. Persona videtur dicere maximam compositionem, quia in individuo hominis concurrunt quasi omnes naturae ad constitutionem eius. Sed Deus est summe simplex. Ergo

videtur quod nomen personae sibi non conveniat.

[100930] Lectura Romana, d. 23 q. 2 s. c. Contra. Persona dicitur quasi per se una. Sed hoc maxime Deo convenit. Ergo et nomen personae.

[100931] Lectura Romana, d. 23 q. 2 co. Responsio. Dicendum quod in nominibus est duo considerare, scilicet illud a quo nomen imponitur, et illud ad quod significandum imponitur. Et haec aliquando sunt idem, aliquando non. Non sunt idem in his in quibus nomen imponitur ab aliqua proprietate seu accidente sicut in lapide. Nam aliud est ipsa natura lapidis et aliud laedere pedem a quo imponitur hoc nomen lapis. Idem autem sunt quando nomen imponitur ad significandum aliquam naturam; sicut hoc nomen homo est idem cum animali rationali et mortali ad quod significandum imponitur, et hoc modo non significat illud a quo imponitur sed illud cui imponitur. Nomen autem personae impositum est ab hac proprietate quae est per se sonare, sed est impositum ad significandum aliquam substantiam rationalem. Sic ergo significat hoc nomen persona aliquid per se subsistens in genere rationalis vel intellectualis naturae. Cum ergo in divinis sit aliquid perfecte in se subsistens, videtur quod hoc nomen persona proprie in divinis dicatur quantum ad id ad quod significandum imponitur.

[100932] Lectura Romana, d. 23 q. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod non est de ratione huius nominis persona quod significet quid corporale sed individuum aliquod in genere rationalis vel intellectualis naturae.

[100933] Lectura Romana, d. 23 q. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod persona proprie dicit rem subsistentem. Unde non sequitur quod non dicatur nisi in rebus in quibus principium individuationis est materia, sed etiam in immaterialibus quae individuantur per formas subsistentes.

[100934] Lectura Romana, d. 23 q. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc scilicet quod persona dicat maximam compositionem, accidit ad significationem eius, quia nihil aliud est de significatione personae quam quod importat sua definitio scilicet quod sit rationalis naturae individua substantia. Quod autem accidit alicui rei non est de significatione eius.

<Quaestio 3>

[100935] Lectura Romana, d. 23 q. 3 tit. <Utrum hoc nomen persona significet essentiam vel relationem>

[100936] Lectura Romana, d. 23 q. 3 arg. 1 Videtur quod hoc nomen persona in divinis significet substantiam seu essentiam. Et hoc patet per auctoritatem Augustini in littera, qui dicit quod cum dicitur quod Pater est persona nihil aliud dicitur quam substantia.

[100937] Lectura Romana, d. 23 q. 3 arg. 2 Praeterea. Omnia illa quae absolute dicuntur in divinis significant substantiam. Sed hoc nomen persona, cum non referatur ad aliud, dicitur absolute in divinis. Ergo significat substantiam.

[100938] Lectura Romana, d. 23 q. 3 co. Responsio. Dicendum quod significatio alicuius nominis variatur secundum quod accipitur in communi et secundum quod accipitur in speciali. Contingit autem quod aliquid est de ratione alicuius nominis secundum quod accipitur in speciali quod non est de ratione eius secundum quod accipitur in communi; sicut animal significat quid compositum ex anima sensibili et corpore, sed hoc animal scilicet homo significat quid compositum ex anima sensitiva rationem habente et corpore. Item, homo significat quid compositum ex corpore et anima rationali, et hic homo significat compositum ex hoc corpore et ex hac anima. Hoc ergo nomen persona prout sumitur in communi significat quiddam subsistens in natura rationali seu intellectuali distinctum ab aliis eandem naturam habentibus. Prout vero sumitur in divinis significat aliquid subsistens in natura divina distinctum ab aliis divinam naturam habentibus. Et hoc quod dico distinctum est quid relatum. Licet ergo hoc nomen persona in quantum persona non significet nisi quid subsistens in natura rationali, tamen in Deo significat quid distinctum in natura divina. Sic ergo in quantum significat quid distinctum in natura divina, dico quod persona significat in divinis relationem, sed per modum substantiae in quantum scilicet ipsum

relatum est subsistens in natura divina. Significat autem relationem per modum substantiae non quae est essentia sed quae est suppositum habens essentiam.

[100939] Lectura Romana, d. 23 q. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ideo Augustinus dicit quod persona significat substantiam, quia attendit ad modum significandi quo significat per modum substantiae, ut dictum est, et ad significationem communem; Boethius autem et alii ad speciale, et ideo dicunt quod significat relationem.

[100940] Lectura Romana, d. 23 q. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod persona dicitur absolute in divinis propter modum significandi in quantum significat per modum subsistentis.

<Quaestio 4>

[100941] Lectura Romana, d. 23 q. 4 tit. <Utrum hoc nomen persona praedicetur pluraliter in divinis>

[100942] Lectura Romana, d. 23 q. 4 arg. 1 Videtur quod hoc nomen persona non possit pluraliter praedicari in divinis ut dicamus ibi esse tres personas. Nihil enim est dicendum in divinis nisi quod in sacra scriptura habetur. Sed sacra scriptura in nullo loco dicit esse tres personas in divinis. Ergo, etc.

[100943] Lectura Romana, d. 23 q. 4 arg. 2 Praeterea. Si dicimus tres personas in divinis, pari ratione dicemus tres substantias, quia persona est rationalis naturae individua substantia. Sed non possumus dicere in divinis esse tres substantias, ergo nec tres personas.

[100944] Lectura Romana, d. 23 q. 4 arg. 3 Praeterea. Persona in divinis dicitur individuum subsistens in natura divina habens divinitatem. Sed hoc est Deus. Si ergo dicimus tres personas in divinis, eadem ratione et tres deos. Sed hoc est inconveniens. Non ergo dicimus tres personas in divinis.

[100945] Lectura Romana, d. 23 q. 4 arg. 4 Praeterea. Sicut hoc relatum est habens divinitatem, ita relatio est essentia Dei. Si ergo dicimus in divinis tres personas, ex eo quod sunt ibi tres relati, eadem ratione et tres relationes, ergo et tres essentias quod est inconveniens.

[100946] Lectura Romana, d. 23 q. 4 s. c. Contra est quod dicitur in symbolo: *neque confundentes personas neque substantiam separantes*.

[100947] Lectura Romana, d. 23 q. 4 co. Responsio. Dicendum quod in praedicatione nominum in divinis, utrum scilicet praedicentur pluraliter vel singulariter, debemus observare si illa nomina sint adiectiva vel substantiva. Si quidem fuerint adiectiva sic necessarium est quod accipiant numerum a suppositis quia non significant ut existentia in seipsis sed ut adiacentia aliis. Et inde est quod omnia nomina adiectiva pluraliter praedicantur in divinis propter plura supposita. Unde dicimus tres habentes divinitatem, non tamen tres deos. Si vero fuerint substantiva, tunc non praedicantur nisi in singulari. Unde quia *ly Deus* ponitur substantive, non dicimus nisi unum Deum, unum omnipotentem, unum creatorem. In adiectivis ergo non est attendendum ad significationem nominum sed solum ad numerum suppositorum; in substantivis vero ad rem significatam. Et ideo considerandum est utrum in significatione nominum sit aliquid habens multitudinem vel non habens. Si quidem non habeat significatio alicuius nominis in se multiplicabilitatem, sic praedicatur solum in singulari sicut hoc nomen Deus. Si vero habeat in se multiplicabilitatem, sic praedicatur in plurali. Unde cum hoc nomen persona significet quid distinctum et hoc videatur pertinere ad multiplicabilitatem, inde est quod praedicatur in plurali. Et ideo dicendum est quod possumus dicere in divinis tres personas sicut dicimus quod sunt ibi tria distincta vel tres distincti.

[100948] Lectura Romana, d. 23 q. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod licet quaedam non dicantur in scriptura explicite, continentur tamen in ea implicite quae propter supervenientes errores explicata sunt. Unde propter haeticos dictum est quod sunt tres personae, sicut patet in littera.

[100949] Lectura Romana, d. 23 q. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod substantia dicitur dupliciter: quandoque pro essentia seu natura communi, et quandoque pro supposito. Si autem accipiatur substantia pro natura communi, tunc non potest dici quod sunt tres substantiae sed una tantum. Si vero accipiatur pro supposito, tunc possumus dicere quod sunt tres substantiae. Graeci tamen habent propria vocabula et pro natura communi et pro supposito, quia pro natura communi habent usiam et pro supposito hypostasim. Unde quia apud nos non est distinctum, antiqui usi sunt aliquando substantia pro supposito et dicebant tres substantias, sed propter errorem vitandum est.

<Distinctio 24>

<Nota>

[100950] Lectura Romana, d. 24 nota . Notandum quod circa fidem Trinitatis erraverunt Arius et Sabellius. Nam Arius induxit pluralitatem essentiae; Sabellius vero abstulit Trinitatem personarum. Et ideo cum loquimur de Trinitate, vitare debemus omnia nomina quae aliquam occasionem praebere possent errori istorum. Aggravavit autem Arius errorem suum in quatuor secundum quatuor quae posuit, scilicet aliam esse essentiam Patris et Filii et Spiritus Sancti, dissimilitudinem, inaequalitatem, et negavit simplicitatem. Et propter hoc vitanda sunt quatuor nomina istis correspondentia, scilicet diversum quod importat diversitatem essentiae, divisum quod repugnat simplicitati, alienum quod tollit similitudinem, dispar quod tollit aequalitatem. Debemus autem dicere unum, simplicem, similem, aequalem. Sabellius vero auferens Trinitatem personarum dixit unam esse tantum personam in divinis, et quando vult est Pater, quando vult est Filius, et quando vult est Spiritus Sanctus. Et sic circa hunc errorem quatuor posuit. Nam primo tollebat communicabilitatem naturae divinae, secundo realem pluralitatem personarum, tertio ordinem originis, et quarto consociationem Patris et Filii quae est per amorem. Et ideo debemus vitare nomina correspondentia istis quatuor: et primo, illud nomen quod importat incommunicabilitatem naturae divinae scilicet singulare, unde cum natura divina sit communicabilis, praedicamus ibi plurale. Secundo, vitamus illud nomen quod tollit realem pluralitatem personarum, scilicet unicum, et praedicamus distinctionem. Tertio, vitamus nomen quod tollit ordinem originis, scilicet confusum seu confusionem, quia confusa sunt quae sunt sine ordine, et praedicamus discretionem quae quemdam ordinem importat. Quarto, vitamus nomen quod tollit consociationem, scilicet solitarium seu solitudinem, et praedicamus consonantiam quae est societas amoris qui est Spiritus Sanctus.

© 2006 Pontifical Institute of Mediaeval Studies

© 2009 Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem

Iura omnia asservantur

OCLC nr. [49644264](#)