

divina. Sicut enim dictum est, art. praeced., omnis transumptio fit per aliquem modum similitudinis. Sed in rebus vilibus non inveniuntur conditiones nobiles, ex quibus ad divina possit aliqua similitudo attendi. Ergo videtur quod ex talibus rebus non debeant transumptiones in divina fieri.

2. Si dicas, quod in rebus quantumcumque vilibus invenitur aliqua similitudo divinae bonitatis, inquantum sunt vestigium Creatoris; contra. In omni creatura invenitur similitudo vestigii vel imaginis. Si igitur hoc sufficit ad transumptionem faciendam, videtur quod ex omnibus creaturis possit fieri transumptio in divina: quod non invenitur.

5. Praeterea, expressior similitudo divinae bonitatis est in rebus incorporeis quam in rebus sensibilibus. Ergo videtur quod nomina Angelorum magis deberent in divinam praedicationem transumi.

4. Item, quae sunt omnino diversa, non debent eisdem figuris exprimi. Sed quaedam figurae sunt quae inducuntur ad designandum contrarias potestates, sicut nomen serpentis et leonis. Ergo videtur quod ad minus huiusmodi nomina in divinis transumi non debent.

Contra est quod in divinis Scripturis frequenter inveniuntur nomina etiam brutorum animalium in divinam praedicationem transumi, ut dicitur Osee 13, 7: *Ero eis quasi leaena, sicut pardus in via Assyriorum*; et similiter in pluribus aliis locis. Ergo videtur quod etiam ex vilibus rebus transumptio ad divina fieri possit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod hanc quaestionem Dionysius, 2 cap. caelest. Hierarch., pertractat, et ostendit quod etiam convenientius significatur nobis divina per creaturas viliores, quam per nobiliores. Et primam rationem assignat, quia his magis occultantur divina, ejus occultationis necessitas dicta est, art. praec. Secundam assignat, quia ista magis a Deo remouentur et distant; et ideo cum convenientissimus modus significandi divina sit per negationem, convenientius istis similitudinibus utimur. Tertiam assignat ex utilitate nostra; quia minus datur nobis occasio errandi in figuris rerum vilium quam in figuris rerum nobilium. Nullus enim dubitat, Deum secundum proprietatem dici non posse aliquid vile animal; et ideo constat quod Scriptura huiusmodi Deo secundum proprietatem non attribuit. Sed apud aliquos simplices, qui vix aliquid praeter sensibilia suspicari possunt, de facili videretur ea quae sunt nobilissima in corporibus, proprie Deo convenire, si de ipso dicerentur; et ideo similitudines a rebus vilioribus sumptae, ipsa qualitate rerum retrahunt animum ab errore. Invenitur tamen etiam in nobilibus creaturis Deus significari in Scriptura, sicut stella, et huiusmodi; non tamen ita frequenter.

Ad primum igitur dicendum, secundum Dionysium (de div. Nom. cap. 4, in princ.), quod nihil divinae bonitatis omnino participatione caret; et ideo ex rebus quantumcumque vilibus possunt sumi aliquae convenientes similitudines ad divina.

Ad secundum dicendum, quod quaedam nomina creaturarum sunt quae non nominant tantum id quod creatum est, sed etiam defectum culpae annexum; sicut nomen diaboli nominat naturam deformatam peccato: et ideo talibus nominibus non possunt transumptive uti ad divina.

Ad tertium dicendum, quod in creaturis spiritualibus possumus duo considerare: scilicet ipsas

perfectiones divinae bonitatis secundum se acceptas; et his nominatur Deus, non quidem symbolice, sed proprie; sicut dicitur sapiens et intelligens, et huiusmodi; unde etiam dicitur in lib. de Causis (proposit. 6.), quod Deus nominatur nomine primi causati sui, quod est intelligentia. Vel possumus considerare ipsum modum determinatum participandi huiusmodi perfectiones, qui modus pertinet ad determinatam naturam vel ordinem Angelorum. Unde nomina exprimentia istum modum non possunt proprie de Deo dici, nec etiam metaphorice, quia metaphora sumenda est ex his quae sunt manifesta secundum sensum; et ideo nunquam invenimus Deum in Scriptura nominatum Cherubim vel Seraphim vel aliquid huiusmodi, sicut leonem vel ursum vel aliquid huiusmodi.

Ad quartum dicendum, quod in una re possunt considerari diversae proprietates; et ideo non est inconveniens quod ex eadem re, secundum diversas sui proprietates, fiat transumptio ad aliqua contraria; sicut quod Deus dicitur leo propter liberalitatem, vel fortitudinem, vel aliquid huiusmodi, et diabolus dicitur leo propter crudelitatem. Contingit etiam quandoque, ut dicit Dionysius in epistolis ad Titum, quod idem nomen transferatur ad significandum participatam et participationem et participationis principium; sicut si ignis dicatur homo habens caritatem, et ipsa caritas, et Deus caritatem infundens: et secundum omnia diversimode exponendum est.

Expositio textus.

Si enim, inquit, ea essentia quae Pater est, Filius est: idem sibi Pater est et Filius. Haec ratio talis est. Essentia divina est una et eadem res. Sed essentia divina est Pater et Filius, ut dicitur. Ergo eadem res est Pater et Filius, et eadem res genuit et genita est.

Ad quod patet responsio per equivocationem rei: quia si res sumatur essentialiter, tunc essentia divina est una res, et illa res neque genuit neque genita est, neque est Pater neque est Filius, si Pater et Filius adjective sumantur. Si autem res sumatur personaliter, sic essentia divina non est una res, sed tres res, quarum una est generans, alia genita, tertia procedens; quamvis essentia neque generans sit neque genita neque procedens.

Idque testimonio Hilarii defendere nituntur. Intentio Hilarii in omnibus verbis ejus quae hic inducuntur haec est. Vult probare quod Pater et Filius sunt unius naturae; ad quod probandum sumit verbum Apostoli Rom. 8, ubi eundem spiritum nominat Patris et Filii: ex quo procedit sic. Cum spiritus dupliciter sumatur in divinis (quia quandoque essentialiter sumitur, et significat divinam naturam; et in hoc sensu quandoque (1) pro Patre, quandoque pro Filio, quandoque pro Spiritu sancto ponitur; quandoque vero personaliter, et tunc significat rem naturae, vel personam Spiritus sancti) aut in verbis Apostoli sumitur spiritus Christi et Patris essentialiter pro natura, ut sit sensus: Spiritus qui est Christus et Pater; et sic plane habetur propositum, quod si unus est spiritus utriusque, eadem sit utriusque natura: aut sumitur pro re naturae, quae est Spiritus sanctus; et sic idem

(1) Al. additur vero.

habetur, quod Spiritus sanctus est a Patre et Filio. Sed nulla res unius naturae est a rebus diversarum naturarum. Cum igitur Spiritus sanctus sit unius naturae, qui simplex est, oportet quod Pater et Filius non sint diversarum naturarum.

Discerne ergo, o haeretic, spiritum Christi a Spiritu Dei; quasi dicat: Si potes discernas; quia discerni non potest, ut ex auctoritate Apostoli patet.

Et secundum hoc non est idem Deus et quod Dei est. Istud dupliciter potest legi. Uno modo ut sit quasi deductio quaedam ad impossibile, quasi dicat: Si ita est in Deo sicut in creaturis, sequeretur quod illud quod est Dei non est Deus; quod est impossibile; et sic Magister in littera exponit. Vel potest intelligi absolute; et tunc vult dicere quod non est ratione idem.

DISTINCTIO XXXV.

De quibusdam quae secundum substantiam de Deo dicuntur quae speciem effluant tractatum de scientia et praesentia et providentia, dispositione, praedestinatione, voluntate et potentia.

Cumque supra (dist. 22, usque ad dist. 26) disseruerimus ac plura dixerimus de his communiter quae secundum substantiam de Deo dicuntur, eorum tamen quaedam speciem effluant tractatum, de quibus amodo tractandum est, id est de scientia, praesentia, providentia, dispositione, praedestinatione, voluntate et potentia. Scientiam ergo est, quod sapientia vel scientia Dei, cum sit una et simplex, tamen propter varios rerum status et diversos effectus, plura ac diversa sortitur nomina. Dicitur enim non tantum scientia, sed etiam praesentia, vel providentia, dispositio, praedestinatio, et potentia. Et est praesentia, sive providentia, non de futuris tantum, sed de omnibus; de bonis scilicet et de malis; dispositio vero de faciendis, praedestinatio de omnibus salvandis, et de omnibus bonis, qui et hic liberantur, et in futuro coronantur. Praedestinavit enim Deus ab aeterno homines ad bona eligendo, et praedestinavit eis bona praeparando. Quos homines praedestinavit, Apostolus ostendit (Rom. 8, 29), dicens: « Praedestinavit quos praescivit fieri conformes imaginis Filii sui; » et alibi (Ephes. 1, 4): « Elegit nos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati. » Quod autem bona eis praeparavit, Propheta Isaias ostendit dicens (64, 4): « Oculis non vidit, Deus absque te, quae praeparasti diligentibus (vel expectantibus) te. » Ergo ab aeterno praedestinavit quosdam futuros bonos et beatos; id est, elegit ut essent boni et beati; et bona eis praedestinavit, id est praeparavit. Providentia autem est gubernandorum: quae utique eodem modo videtur accipi quo dispositio. Interdum tamen providentia accipitur pro praesentia. Sapientia vero vel scientia de omnibus est, scilicet bonis et malis, de praesentibus, praeteritis et futuris; et non tantum de temporalibus, sed etiam de aeternis. Non enim ita seit Deus ista temporalia ut seipsum nesciat; sed ipse solus seipsum perfecte novit, ejus scientiae comparatione, omnis creaturae scientia imperfecta est.

Utrum scientia vel praesentia vel dispositio vel praedestinatio poterit esse in Deo, si nulla fuissent futura.

Hic considerari oportet, utrum scientia vel praesentia vel dispositio vel praedestinatio, poterit esse in Deo, si nulla fuissent futura. Cum enim praesentia sit futurorum, et dispositio faciendorum, et praedestinatio salvandorum, si nulla essent futura; si nihil esset facturus Deus, vel aliquos salvaturus, non videtur potuisse in Deo esse praesentia vel dispositio vel praedestinatio. Potuit autem Deus nulla praescire futura; potuit non creare aliquid vel non salvare aliquos. Potuit ergo in Deo non esse praesentia vel dispositio vel praedestinatio. Ad hoc autem ita a quibusdam opponitur. Si, inquit, potuit praesentia Dei non esse in Deo ab aeterno, et potuit non esse. Si vero potuit non esse, cum praesentia Dei sit ejus scientia, et scientia sit ejus essentia, potuit ergo non esse ab aeterno id quod est ejus divina essentia. Ita et de dispositione et praedestinatione, quae est

Sed omnem, id est perfectum, per sua, id est per virtutem et potentiam suam, quae ubique est, est, quae omnia continet, docet se ubique esse.

Homo (1) . . . cogitare coepit ita esse in Creatore ut videret esse in creaturis; a quibus haec nomina translata sunt ad Creatorem. Contra Apostolus, Ephes. 5, 13: *Ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur.* Ergo magis a Deo translata sunt ad creaturas. — Et dicendum, quod quantum ad rem significatam, per prius est paternitas in Deo quam in creatura; sed quantum ad modum significandi per nomen quod est a nobis impositum, per prius creaturae convenit, et inde ad Creatorem translata est.

(1) Al. tantum: A quibus hoc nomen tran. etc.

divina essentia, obijciunt. Addunt quoque et alia, ita loquentes: Si potuit Deus non praescire aliqua, cum idem sit Deo praescire quod scire et scire quod esse, potuit ergo non esse. Item. Cum idem sit Deum praescire esse, et Deum esse: si potuit non esse praescius, potuit non esse Deus. Potuit autem non esse praescius si potuit nulla praescire. Ad potuit nulla praescire quia potuit nulla facere.

Responsio, quod praesentia et dispositio et praedestinatio quasi relative dicuntur ad futuras res, vel ad faciendam.

Ad hoc, juxta modulum nostrae intelligentiae, ita dicimus: Praesentia vel dispositio vel praedestinatio ad aliquid dii videntur. Sicut enim Creator ad creaturam relative dicitur; ita praesentia vel praescius ad futura referri videtur, et dispositio ad faciendam, ac praedestinatio ad salvandam. Verumtamen Creator ita relative dicitur ut essentiam non significet; praesentia vero vel praescius, et in respectu futurorum dicitur et essentiam designat; ita etiam dispositio et praedestinatio. Ideoque cum dicitur: Si nulla essent futura, non esset in Deo praesentia vel non esset Deus praescius, quia varia est ibi causa dicendi; distingui oportet rationem dicit. Cum ergo dicitur: Si nulla essent futura, non esset in Deo praesentia, vel non esset praescius; si in dicendo hanc causam attendis, scilicet quia nulla essent subjecta (1) ejus praesentiae, unde ipsa possit dici praesentia vel ipse praescius (quod utrumque dicitur propter futurum), verus est intellectus. Sin autem ea ratione id dicitur quod non sit in eo scientia quae praescit futura, vel quod ipse non sit Deus, qui est futurorum praescius, falsa est intelligentia. Similiter et illae locutiones determinandae sunt: Potuit non esse praesentia Dei, vel potuit non esse praescius, et potuit Deus non praescire aliqua; id est potuit esse quod nulla futura subjecta essent ejus scientiae, et ita non posset dici praescius vel praescire, vel scientia ejus praesentia; non tamen eo minus ipse esset vel ejus scientia, sed non posset dici praescius vel praescire vel praesentia, si ejus scientia futura nulla foret subjecta. Similiter de dispositione et praedestinatione vel providentia. Haec enim, ut dictum est, ad temporalia referuntur et de temporalibus tantum sunt.

Quod scientia Dei non tantum est de temporalibus, sed etiam de aeternis.

Scientia vero vel sapientia non tantum de temporalibus, sed etiam de aeternis est: Ideoque etsi nulla fuissent futura, esset tamen in Deo scientia eadem quae modo est; nec minus esset quam modo, nec major est quam esset. Scivi ergo Deus ab aeterno aeternam, et omne quod futurum erit, et scivit immutabiliter. Scit quoque non minus praeterita et futura, quam praesentia; et sua aeterna sapientia et immutabili scit ipse omnia quae sciantur. Omnis enim ratio supernae et aeternae sapientiae, ut ait Ambrosius (lib. 5 de Fid., cap. 8 (2)),

(1) Al. substantia.

(2) Al. de Trinitate.

in eo est, quia omnem sapientiam et scientiam capit sua immensa sapientia.

Quare omnia dicantur esse in Deo; et quod factum est, habere vitam et esse in eo.

Propterea omnia dicuntur esse in Deo et fuisse ab aeterno. Unde Augustinus (super Genes. ad lit., lib. 3, cap. 18): « Haec visibilia » inquit « antequam fierent, non erant; quomodo ergo nota Deo erant quae non erant? Et rursus, quomodo ea faceret quae sibi nota non erant? Non enim quidquam fecit ignorans. Nota ergo fecit, non facta cognovit. Proinde antequam fierent, et erant et non erant. Erant in Dei scientia, non erant in sua natura. Ipsi autem Deo non audeo dicere alio modo innotuisse cum ea fecisset, quam illo quo ea noverat ut faceret; apud quem non est transmutatio, nec visibilium umbra (Isai. 4, 17). » Ecce hic habes, quod haec visibilia antequam fierent in Dei scientia erant. Ex hoc ergo sensu omnia dicuntur esse in Deo, et omne quod factum est, dicitur vita esse in ipso: non ideo quod creatura sit Creator, vel quia ista temporalia essentialiter sint in Deo; sed quia in ejus scientia semper sunt, quae vita est.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de processione divinarum personarum in unitate essentiae, quae est principium creaturarum et causa; antequam de creaturis determinet, prosequitur ea in quibus consistit perfecta ratio principii, secundum quod Deus creaturarum dicitur principium. Ratio autem principii efficientis in his quae agunt per necessitatem naturae sufficienter consistit in potentia et virtute perfecta, quam consequitur effectus, nisi sit impedimentum ex parte recipientis. Sed hoc non sufficit in his quae agunt per voluntatem; immo supra hoc exigitur scientia et voluntas, ut ostendit Philosophus (in 9 Metaph., text. 12). Et ideo dividitur hoc in partes tres: in prima determinat de scientia Dei; in secunda de potentia, 42 dist., ibi: *Nunc de omnipotentia Dei agendum est*; in tertia de voluntate, 43 dist., ibi: *Jam de voluntate* (1) *Dei aliquid pro sensu nostri imbecillitate dicendum est*: ratio autem ordinis est, quia scientia ad plura se extendit quam potentia; est enim tam bonorum quam malorum, quorum non est potentia; quae etiam ad plura se extendit quam voluntas, quia voluntas est tantum respectu illorum bonorum quae sunt vel erunt vel fuerunt; sed potentia ulterius est infinitorum aliorum quae facere posset. Prima dividitur in duas: in prima determinat de scientia in communi; in secunda de quadam specie scientiae Dei, quae specialem difficultatem affert, scilicet de praedestinatione, 40 distinct.: *Praedestinatio vero est de bonis salutaribus* (2), *et de hominibus salvandis*. Prima in duas: in prima ostendit quorum sit Dei scientia; in secunda ostendit qualiter se habeat ad res scitatas, 58 dist., *Nunc ergo ad propositum revertamur*. Prima in duas: in prima ostendit quod scientia Dei universaliter est omnium; in secunda ostendit quomodo ea quae Deus scit, in Dei scientia esse dicuntur, 56 distinct.: *Solet quaeri hic, cum omnia dicantur esse in Dei cognitione... utrum*

(1) *Al.* in tertia de bonitate, 43 dist., ibi: *Jam de bonitate Dei etc.*

(2) *Al.* salubribus.

Quod eadem ratione dicuntur omnia et praesentia.

Inde est etiam quod omnia dicuntur et praesentia esse non solum ea quae sunt, sed etiam ea quae praeterierunt et ea quae futura sunt, secundum illud (Rom. 4, 17): « Qui vocat ea quae non sunt tanquam ea quae sunt. » Quia ut ait Ambrosius (1) (in lib. 3 de Fide cap. 8), ita cognoscit ea quae non sunt ut ea quae sunt; et haec ratione omnia dicuntur esse in eo, vel apud eum, sive et praesentia. Unde Augustinus super illum locum Psalmi 49: « Et puleritudo agri mecum est. » Ideo (inquit) mecum est, quia apud Deum nihil praeterit, nihil futurum est. Cum illo sunt omnia futura, et ei non detrahuntur jam praeterita. Cum illo sunt omnia, cognitioe quadam ineffabili sapientiae Dei. Ecce hic aperit Augustinus ex qua intelligentia accipienda sunt hujusmodi verba, Omnia sunt Deo praesentia, in Deo sunt omnia; vel cum Deo, vel apud Deum, vel in eo vita: quia ineffabilis omnium cognitio in eo est.

(1) Vel potius Ambrosiaster, ut Glossa refert in 2. Colos. cap. super illud, *In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.*

concedendum sit, omnia esse in divina essentia, vel in Deo per essentiam. Prima in duas: in prima ostendit scientiam Dei esse omnium; in secunda ex hoc duas conclusiones inducit, ibi: *Propterea omnia dicuntur esse in Deo et fuisse ab aeterno*. Circa primum duo facit: primo ostendit necessitatem tractatus; secundo prosequitur suam intentionem, ibi: *Sciendum est igitur, quod sapientia vel scientia Dei, cum sit una et simplex, tamen propter varios rerum status et diversos effectus plura ac diversa sortitur nomina*. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo divina scientia ratione diversorum scitorum diversimode nominatur; secundo ostendit quae istorum nominum esse res creatas aut exigant, quae non, ibi: *Hic considerari oportet, utrum scientia vel praesentia vel dispositio vel praedestinatio, poterit esse in Deo, si nulla fuissent futura*. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quae nomina Deo non competunt, creaturis remotis; secundo ostendit quae nomina nihilominus sibi conveniunt, si creaturae non essent, ibi: *Scientia vero vel sapientia non tantum de temporalibus, sed etiam de aeternis est*. Circa primum tria facit: primo ostendit veritatem; secundo inducit objectionem in contrarium, ibi: *Ad hoc autem ita a quibusdam opponitur*; tertio ponit solutionem, ibi: *Ad hoc juxta modulum nostrae intelligentiae ita dicimus*.

QUAESTIO I.

Hic quinque quaeruntur: 1.º utrum in Deo sit scientia; 2.º utrum habeat tantum sui scientiam, vel etiam aliorum; et si aliorum, quaeritur 3.º utrum de eis certam et propriam cognitionem habeat; 4.º utrum scientia sua sit univoca nostrae scientiae; 5.º utrum scientia sua possit dici universalis vel particularis, vel in potentia vel in habitu, sicut scientia nostra.

ARTICULUS I.

Utrum scientia conveniat Deo.

(1, p., qu. 14, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Deo non conveniat. Ubi enim non est intelle-

ctus, ibi non potest esse scientia. Sed nomen intellectus proprie Deo non competit; immo dicitur in lib. de Causis (prop. 6): *Cum Deus dicitur intelligens, nominatur nomine creati sui primi*, quod est intelligentia. Ergo videtur quod scientia proprie Deo non conveniat.

2. Praeterea, simplicissimo et primo nihil convenit quod sibi aliquid praesupponat, ad quod ex additione se habet. Sed scientia praesupponit vitam et essentiam, et habet se ex additione ad illa, ut ex principio libri de Causis patet. Ergo cum Deus sit simplicissimus et primus, sibi scientia non competit.

3. Praeterea, nihil quod pluralitatem requirit invenitur in eo quod summe est unum. Sed scientia requirit pluralitatem quandam, scilicet scientis, scientiae et scibilis. Ergo Deo qui summe unus est, non convenit.

4. Si dicas, quod in Deo idem est scibile et sciens: contra. Nihil sibi ipsi simile dici potest, ut dicit Hilarius (de Synodis post med.), nec aliquid seipsum recipit aut capit. Sed secundum philosophos scientia est assimilatio scientis ad rem scitam: item scientia fit secundum receptionem scibilis in sciente. Ergo videtur quod non possit idem esse in Deo sciens et scitum.

5. Praeterea, secundum Philosophum (in 6 Eth., cap. 6) scientia conclusionum est, et intellectus principiorum. Sed cognitio conclusionum sequitur inquisitionem rationis. Cum igitur in Deo non sit cognitio per inquisitionem, videtur quod proprie in Deo scientia esse non possit.

Contra est quod dicitur ad Col. 2, 3: *In ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*, et Commentator 11 Metaph. (text. com. 59) dicit, quod vita et scientia proprie esse in Deo dicuntur.

Praeterea, nulla perfectio deest ei qui perfectissimus est. Sed scientia est nobilissima perfectio. Ergo Deo, in quo omnium generum perfectiones adunantur, ut in 3 Metaph. (text. 21 implicite) dicitur, scientia deesse non potest.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum Dionysium (in lib. de divin. Nom., cap. 7) tribus viis ex creaturis in Deum devenimus: scilicet per remotionem, per causalitatem, per eminentiam, quarum quaelibet nos in Dei scientiam inducit.

Prima igitur via, quae est per remotionem, est haec: Cum a Deo omnis potentia et materialitas removeatur, eo quod ipse est actus primus et purus, oportet essentiam ejus esse denudatam a materia, et esse formam tantum. Sicut autem participationis principium est materia, ita formae debetur intelligibilitas: unde forma principium cognitionis est; unde oportet quod omnis forma per se existens separata a materia; sit intellectualis naturae; et si quidem sit per se subsistens, erit et intelligens: si autem non sit per se subsistens, sed quasi perfectio alienius subsistentis, non erit intellectus (1) sed principium intelligendi: quemadmodum omnis forma non in se subsistens non operatur sed est operationis principium, ut caliditas in igne. Cum igitur ipse Deus sit immensus ab omni materia, et sit per se subsistens, quia esse suum ab alio non dependet, oportet quod ipse sit intelligens et sciens.

Secunda via, quae est per causalitatem, est

haec. Omne enim agens habet aliquam intentionem et desiderium finis. Omne autem desiderium finis praecedit aliqua cognitio praestituta finem, et dirigens in finem ea quae sunt ad finem. Sed in quibusdam ista cognitio non est conjuncta tendenti in finem; unde oportet quod dirigatur per aliquod prius agens, sicut sagitta tendit in determinatum locum per determinationem sagittantis; et ita est in omnibus quae agunt per necessitatem naturae; quia horum operatio est determinata per intellectum aliquem instituentem naturam; unde, Philosophus (1) (2 Physic. text. 73) dicit, quod opus naturae est opus intelligentiae. In aliquibus autem ista cognitio est conjuncta ipsi agenti, ut patet in animalibus; unde oportet quod primum non agat per necessitatem naturae, quia sic non esset primum, sed dirigeretur ab aliquo priori intelligente. Oportet igitur quod agat per intellectum et voluntatem; et ita, quod sit intelligens et sciens.

Tertia via, quae est per eminentiam, est haec. Quod enim invenitur in pluribus magis ac magis secundum quod plures alii appropinquant, oportet ut in illo maxime inveniantur; sicut calor in igne, ad quem quanto corpora mixta magis accedunt, calidiora sunt. Invenitur autem quod quanto aliqua magis accedunt ad primum, nobilior cognitioem participant; sicut homines plus quam bruta et Angeli magis hominibus; unde oportet quod in Deo nobilissima cognitio inveniantur.

Ad primum ergo dicendum, quod quodcumque scientia vel intellectus vel aliquid quod ad perfectionem pertinet a Deo negatur, intelligendum est secundum excessum, et non secundum defectum; unde dicit Dionysius (in 7 cap. de divin. Nom.): *Sine mente et insensibile esse, secundum excessum, et non secundum defectum in Deo est ordinandum*. Pro tanto ergo negatur nomen intellectus Deo proprie convenire, quia non secundum modum creaturae intelligit, sed eminentius.

Ad secundum dicendum, quod circa hujusmodi nomina quae de Deo dicuntur, invenitur triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod scientia, vita et hujusmodi significant in Deo aliquas dispositiones addiveritas essentiae. Sed hoc non potest esse; quia hoc poneret compositionem in Deo, et possibilitatem in essentia ipsius respectu hujusmodi dispositionum: quod omnino absurdum est.

Idem alii dixerunt, quod omnia hujusmodi nomina nihil praedicant in Deo, nisi forte esse ipsius; unde improprie de Deo dicuntur; sed duabus rationibus inveniantur dicta de Deo. Vel ratione negationis, ut quando dicitur Deus sciens, intelligitur non esse ignorans, sicut lapis: vel propter similitudinem operis, ut dicitur Deus sciens, quia operatur effectum sicut aliquis sciens; sicut dicitur iratus, in quantum punit ad similitudinem irati, non quod ira sit in eo; ita nec scientia, nec vita, nec aliquid hujusmodi, sed tantum esse. Sed hoc non

(1) Equivalenter aliquo modo, non expresse in 2 Physic. text. 73, qui ad marginem prius notabatur, ubi nihil aliud habetur nisi naturam ex his causis esse quae aliquis gratia operantur. Sic autem operari ait esse in ratione, text. 88: alioquin tum text. 49, tum text. 63 ac deinceps mentem, seu intelligentiam (*διάνοιαν*), a natura distinguit. Sed expressius ex Themistio et Averroë colligitur. An scripsisset fortasse S. Thomas quod Philosophi dicunt, et mutatum est quod Philosophus dicit? (Ex edit. P. Nicolai).

(1) *Facile intelligens.*

videtur sufficiens. Primo, quia omnis negatio de re aliqua fundatur super aliquid in re existens, ut cum dicitur, Homo non est asinus, veritas negationis fundatur supra hominis naturam, quae naturam negatam non compatitur. Unde si de Deo negatur ignorantia, oportet quod hoc sit ratioe alicujus quod in ipso est: et ita oppositum ignorantiae oportet in ipso ponere. Secundo, quia omnis actus procedit ab agente ratione alicujus quod in ipso est, sicut calidum calefacit et leve ascendit sursum. Unde oportet quod in eo qui operatur actum scientiae, sit aliquid ad rationem scientiae pertinens; quamvis illud forte non competenter tali nomine significetur; sicut punire Dei actus est justitiae ipsius; nec oportet iram in eo ponere, quia non est per se actus irae.

Et ideo dicendum est, quod omnia hujusmodi proprie dicuntur de Deo quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi; et quantum ad id quod est proprium de ratione cujuslibet horum, licet non quantum ad rationem generis; ut supra habitum est (partim dist. 8, qu. 1, art. 1, partim ibid. quaest. 4, art. 3, partim dist. 22, quaest. 1, art. 2). Et ideo dicendum, quod omnia ista quae non dicuntur aliquam materialem vel corporalem dispositionem, in Deo vere sunt et verius quam in aliis, nec aliquam compositionem in ipso inducunt; immo, sicut ista nomina proprie conveniunt creaturae propter diversa in ipsa existentia, ita etiam proprie conveniunt Deo propter unicum et simplex suum esse, quod omnium in se virtutes uniformiter praecipit, ut Dionysius dicit (capit. 3 de div. Nom.), quod patet in simili. Si ponantur tres homines, quorum unusquisque secundum suum habitum sciat ea quae pertinent ad unam scientiam, scilicet naturalia, geometrica, et grammatica; et quartus, qui horum omnium per unum habitum scientiam habeat, de quo constat quod vere poterit dici, quod est grammaticus vel grammatica est in eo, et similiter geometria, et philosophia (1); et quamvis in eo non sit nisi una res, secundum quam omnia haec sibi conveniunt, tamen aliud et aliud secundum rationem nominis unumquodque horum in ipso nominat, eo quod unumquodque eorum imperfecte exprimit illam rem. Ita etiam est et in Deo. Cum enim in aliis creaturis inveniantur esse, vivere, et intelligere, et omnia hujusmodi secundum diversa in eis existentia; in Deo tamen unum suum simplex esse habet omnium horum virtutem et perfectionem. Unde cum Deus nominatur ens, non exprimitur aliquid nisi quod pertinet ad perfectionem ejus et non tota perfectio ipsius; et similiter cum dicitur sciens, et volens, et hujusmodi; et ita patet quod omnia haec unum sunt in Deo secundum rem, sed ratione differunt, quae non tantum est in intellectu, sed fundatur in veritate et perfectione rei; et sicut proprie Deus dicitur ens, ita proprie dicitur sciens et volens, et hujusmodi: nec est ibi aliqua pluralitas vel additio vel ordo in re, sed in ratione tantum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ad rationem scientiae exigantur scientia, sciens et scitum; non tamen exigitur quod haec tria differant secundum rem: sicut etiam de ratione motus est quod sit movens et motum: sed quod motum sit aliud

(1) *Al. Physica.*

a movente, non potest sciri nisi demonstratione, ante cujus inventionem multi sunt opinati aliquid seipsum movere. Sciendum est ergo, quod in omni intellectu aliquid est idem intelligens et intellectum, et in quibusdam etiam aliquid differunt; in aliquibus vero sunt omnino idem. Intellectus enim humanus, qui aliquando est in potentia, et aliquando in actu, quando est in potentia intelligens, non est idem cum intelligibili in potentia, quod est aliqua res existens extra animam; sed ad hoc quod sit intelligens in actu, oportet quod intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu per hoc quod species ejus demutatur ab omnibus appenditiis materiae per virtutem intellectus agentis; et oportet quod haec species, quae est intellecta in actu, perficiat intellectum in potentia: ex quorum conjunctione efficitur unum perfectum, quod est intellectus in actu, sicut ex anima et corpore efficitur unum, quod est homo habens operationes humanas. Unde sicut anima non est aliud ab homine, ita intellectus in actu non est aliud ab intellectu intelligente actu, sed idem: non tamen ita quod species illa fiat substantia intellectus, vel pars ejus, nisi formalis, sicut nec anima fit corpus. Si ergo est aliquis intellectus, sicut divinus, qui ad nihil est in potentia, sed est totum actus, et semper in actu, tunc intellectus ab intellectu nullo modo differt re in eo, sed consideratione tantum: quia prout consideratur essentia ejus ut immunitas a materia, sic est intelligens, ut probatum est, in corp. art.: sed prout consideratur essentia sua secundum quod intellectus accipit eam sine materia, sic est intellectus; sed prout consideratur ipsum intellectum, prout non deest sibi intelligenti, sed est in seipso, quodammodo sic est intelligentia vel scientia: quia scientia nihil aliud est quam impressio vel conjunctio sciti ad scientem.

Ad quartum dicendum, quod omnia ista vocabula, quibus dicimus scientiam esse assimilationem vel apprehensionem, vel impressionem, vel aliquid hujusmodi, veniunt ex consideratione intellectus possibilis: qui non cognoscit nisi per receptionem alicujus speciei, respectu cuius est in potentia, per quam assimilatur rei extra animam. Unde ubi est intellectus in actu tantum, nihil horum proprie dicitur, sed secundum modum intelligendi tantum.

Ad quintum dicendum, quod ea quae dicuntur de Deo, semper intelligenda sunt per eminentiam ablatam omni eo quod imperfectionis esse potest. Unde a scientia, secundum quod in Deo est, oportet auferre discursum rationis inquirentis, et retinere rectitudinem circa rem scitam. Sed quia scientia proprie complexorum est, et intelligere proprie est quidditatis rei; ideo Deus dicitur sciens, in quantum cognoscit esse suum; et dicitur intelligens, in quantum cognoscit naturam suam, quae tamen non est aliud quam suum esse, nec magis simplex. Et ideo in Deo non est aliud intelligere quam scire, nisi secundum rationem. Sapientia vero non ponit in numerum cum scientia et intellectu: quia omnis sapientia scientia est, sed non convertitur: quia illa scientia sola sapientia est quae causas altissimas considerat, per quas ordinantur et cognoscuntur omnia sequentia. Unde proprie Deus sapiens dicitur in quantum seipsum cognoscit, et intelligens et sciens secundum quod se et alia cognoscit.

ARTICULUS II.

Utrum Deus intelligat alia a se.
(1 p., qu. 14, art. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non intelligat alia a se. Intellectum enim perfectio est intelligentis, quia facit ipsum esse in actu. Sed omnis perfectio excedit id quod perficitur. Si ergo aliquid aliud a se intelligeret, haberet illud majus se: quod est inconveniens.

2. Praeterea, secundum ordinem nobilitatis obiectorum est ordo nobilitatis in operationibus; unde dicit Philosophus (10 Ethic., cap. 4), quod perfecta operatio felicitatis est respectu nobilissimi obiecti. Sed quidquid est aliud a Deo est vilius et imperfectius eo. Si igitur intelligeret aliud a se, hoc vergeret in imperfectionem et vilitatem operationis ipsius.

3. Praeterea, intellecta se habent ad intellectum sicut picturae ad tabulam; unde Philosophus (3 de Anima, text. 14), comparat intellectum possibilem, antequam intelligat, tabulae in qua nihil scriptum est. Sed impossibile est idem corpus figurari diversis figuris simul, et secundum eandem partem. Ergo impossibile est eundem intellectum simul plura intelligere. Si igitur intellectus divinus intelligit se et multa alia, oportet quod sit successio in intellectu ipsius, quae lassitudinem sibi inducat ex hoc quod non habet in actu illud quod quaerit et hoc est inconveniens.

4. Praeterea, sicut dicit Philosophus (in 3 de Anima, text. 38), scientiae dividuntur quemadmodum et res. Si ergo Deus intelligat plura, oportet quod in eo sint scientiae plures: et hoc vergit in pluralitatem divinae essentiae, si sua scientia est ejus essentia, ut dictum est.

Contrarium est quod habetur ad Heb. 4, 13: *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.*

Praeterea, sicut dictum est, Deus cognoscit essentiam suam. Sed per essentiam suam est principium rerum. Ergo ipse cognoscit se esse principium rerum. Sed impossibile est quod cognoscatur aliquid esse principium, nisi cognoscatur aliquo modo id cuius est principium: quia qui novit unum relativorum, cognoscit et reliquum, ut in praedicamentis dicitur. Ergo cognoscit alia a se.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ex secunda via quae supra, art. praeced., facta est, potest ostendi quod Deus non solum se, sed etiam alia cognoscit. Cum enim ea quae agunt ex necessitate naturae, naturaliter tendant in finem aliquem, oportet quod ab aliquo cognoscere ordinentur in finem illum. Hoc autem est impossibile, nisi ille cognoscens cognoscat rem illam et operationem ejus, et ad quod ordinatur; sicut faber non posset facere securum nisi cognosceret actum incisionis et ea quae incidenda sunt, ut materiam convenientem inveniat, et formam imprimat; et ita oportet quod Deus cognoscat ea quae ad ipsum ordinantur: quia sicut esse ab ipso habent, ita et ordinem naturalem in finem. Unde Rabbi Moyses hanc rationem dicit intendisse David cum dixit Psal. 95, 9: *Qui finxit oculum non considerat?* quasi diceret: Cum Deus oculum faceret, numquid ipse non consideravit actum oculi, qui est videre, et obiectum ejus, quod est visibile particulare?

Sciendum tamen est, quod intellectum duplici-

ter dicitur, sicut visum etiam. Est enim primum visum quod est ipsa species rei visibilis in potentia existens, quae est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium lumen respectu visibilis: et est visum secundum, quod est ipsa res extra oculum. Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est in intellectu; et est intellectum secundum quod est ipsa res, quae per similitudinem illam intelligitur. Si ergo consideretur intellectum primum, nihil aliud intelligit Deus nisi se: quia non recipit species rerum, per quas cognoscat; sed per essentiam suam cognoscit, quae est similitudo omnium rerum. Sed si accipiatur intellectum secundum, sic non tantum se intelligit, sed etiam alia. Et secundum primum modum dicit Philosophus (2 Metaph., text. 31), quod Deus intelligit tantum se. Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta.

Quod enim obicitur primo, quod intellectum est perfectio intelligentis, verum est de intellectu primo, et non de intellectu secundo. Non enim lapis, qui est extra animam, est perfectio intellectus; sed similitudo lapidis, quae est in anima.

Ad secundum dicendum, quod tripliciter intellectus divinus posset vilificari, si intelligeret vilia: uno modo si informaretur similitudine illius vili; secundo si simul cum illo vili non posset intelligere nobile; tertio si alia operatione intelligeret et vilius et nobilior. Sed haec omnia remota sunt ab ipso; unde sua operatio est perfectissima, quae una et eadem existens, talis est quod per eam ipse seipsum cognoscit et omnia alia.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio tenet in omni intellectu qui cognoscit diversa per diversas species; quod remotum est a Deo, qui cognoscendo essentiam suam, alia cognoscit.

Ad quartum dicendum, quod quando sunt multa scita quae cognoscuntur secundum unam rationem media, genere vel specie, tunc reducuntur in unam scientiam generalem vel specialem, sicut metaphysica et geometria; unde si plura scita reducuntur in unum medium, secundum numerum illorum omnium non erit nisi scientia una in numero; et ideo scientia Dei est una numero omnium rerum, quia per unum medium simplicissimum, quod est sua essentia, omnia cognoscit.

ARTICULUS III.

Utrum habeat cognitionem certam et propriam de aliis a se. — (1 p., qu. 14, art. 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non habeat certam et propriam cognitionem de aliis a se. Certa enim cognitio non potest de re haberi, nisi per rationem ejus existentem in cognoscente. Sed nihil ejusdem rationis est in Deo et creaturis. Ergo cum non cognoscat creaturas nisi cognoscendo id quod in ipso est, videtur quod non habeat propriam et certam cognitionem de eis.

2. Praeterea, per causam primam et remotam non potest haberi certa cognitio de re. Sed essentia divina est causa prima et remotissima. Ergo cum Deus non cognoscat res nisi per essentiam suam, videtur quod certam cognitionem de rebus habere non possit.

3. Praeterea, propria cognitio de re non est nisi per id quod est proprium sibi. Sed impossibile est idem esse proprium pluribus in quantum

plura sunt, etsi aliquid sit proprium pluribus inquantum unum sunt, sicut risibile omnibus hominibus. Ergo cum Deus cognoscat omnia per unum et idem, quod est sua essentia, videtur quod non habeat propriam et certam cognitionem de rebus singulis.

4. Praeterea, illud per quod habetur certa cognitio de re, potest esse medium ad considerandum rem illam. Sed ex essentia divina non potest concludi esse alicujus rei, cum Deus ab aeterno fuerit, quando res non erat. Ergo videtur quod Deus per essentiam suam certam cognitionem de rebus habere non possit.

Sed contra illud est quod dicitur in principio Metaphys.: *Scientia quam Deus habet, dea scientiarum est, et honorabilissima*. Sed Deus habet scientiam de rebus. Ergo nobilissime cognoscit res, et ita certissima et propria cognitione.

Praeterea, quod est primum in quolibet genere esse maximum in genere illo, ut in 2 Metaph. (text. 4.) dicitur; sicut ignis est calidissimus, in quo primo (1) invenitur calor. Sed in Deo, primo est scientia. Ergo ipse nobilissime cognoscit quicquid cognoscit, et ita videtur quod de omnibus rebus cognoscit propriam et certam cognitionem habeat.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Deus certissime proprias naturas rerum cognoscit. Sciendum tamen, quod Commentator in 2 Metaph. (text. 31) dicit, quod Deus non habet cognitionem de rebus aliis a se, nisi inquantum sunt entia: quia enim esse suum est causa essendi omnibus rebus, inquantum cognoscit esse suum, non ignorat naturam essentiae inventam in rebus omnibus; sicut qui cognosceret calorem ignis, non ignoraret naturam caloris existentis in omnibus calidis: non tamen sciret naturam hujus calidi et illius, inquantum est hoc et illud. Ita Deus per hoc quod cognoscit essentiam suam, quamvis cognoscat esse omnium rerum inquantum sunt entia, non tamen cognoscit res inquantum est haec et illa. Nec ex hoc sequitur, ut ipse dicit, quod sit ignorans: quia scientia sua non est de genere scientiae nostrae: inde nec ignorantia opposita sibi potest convenire; sicut nec de lapide dicitur quod sit videns vel caecus. Sed haec positio dupliciter apparet falsa: primo, quia ipse non est causa rerum quantum ad esse ipsorum solum commune, sed quantum ad omne illud quod in re est. Cum enim per causas secundas determinetur unaquaeque res ad proprium esse; omnes autem causae secundae sunt a prima, oportet quod quicquid est in re, vel proprium vel commune, reducat in Deum sicut in causam, cum res a seipsa non habeat nisi non esse: et ita cognoscat propriam naturam uniuscujusque rei. Secundo improbat per illud quod supra, in corp. art. praeced., tactum est, quod impossibile est quod aliquod agens ordinet effectum suum in finem, nisi cognoscat proprium opus rei per quod ordinarum in finem. Unde si a Deo ordinatio est omnium rerum in finem suum, oportet quod cognoscat proprium opus cuiuscumque rei, et propriam naturam quae tali operationi convenit. Nec obstat, si etiam ponatur non immediate causare ordinem in unaquaque re, sicut quidam philosophi (2) posuerunt, dicentes, a Deo

(1) *Al. dicit primo.*

(2) *Ad marginem editionis Venetae Nicolini: Ut Avicenna de lux. entis, cap. 4.*

immediate procedere unum primum, quod est intelligentia prima, a quo procedat secunda intelligentia, et orbis, et anima ejus. Oportet enim secundum hoc, quod cognoscat ad minus opus sui primi creati, quod est intelligentia; et ita cognoscat quae per illud opus produci possunt, et sic deinceps usque ad ultima rerum; et sic oportet quod cognoscat omnes proprias naturas et proprias operationes rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod esse divinum non negatur ejusdem rationis esse cum esse nostro quia deficiat a ratione nostri esse, sed quia excedit. Quanto autem medium perfectius est, tanto in eo res perfectius cognoscitur: et ideo quanto esse suum excedit nostrum, tanto scientia sua de esse rei, quod cognoscit per esse suum, excedit scientiam nostram, quae est de esse rei accepta ab ipsa re.

Ad secundum dicendum, quod nullius scientiae certitudo potest esse nisi per reductionem in prima sui principia. Sed quod primum principium in geometricis non sufficit ad certam cognitionem eorum quae consequuntur, hoc est, quia ipsum non est tota causa eorum; unde oportet quod adjunctis omnibus aliis, in eorum notitiam veniat. Sed ipse Deus est perfecta causa omnium quae ab ipso sunt; cum nihil possit accipi quod ab ipso non sit; et ideo ipse per essentiam suam omnia perfecte cognoscit.

Ad tertium dicendum, quod impossibile est idem esse proprium plurium quae eodem modo ipsum participant, et secundum totum, et perfecte; sed bonitatem divinam quamvis omnes res participant, tamen nulla res creata ipsam perfecte imitatur, sed in aliquo assimilatur sibi una res in quo non assimilatur sibi alia; et ideo ipse est propria similitudo uniuscujusque rei, sicut patet in exemplo prius inducto, art. 1 hujus quaest. in corp., de illo qui habet habitum sufficientem ad plura seibilia: est enim habitus illius unus similitudo uniuscujusque trium habituum, qui in diversis inventiuntur, etiam secundum id quod unus ab alio distinguitur: convenit enim cum grammatica in eo quod per ipsum cognoscuntur grammaticalia, et sic de aliis. Et ita patet quod una res potest esse propria similitudo plurium non perfecte ipsam imitantium, sicut creaturae non perfecte imitantur divinam bonitatem.

Ad quartum dicendum, quod non solum esse divinum est causa essendi res, sed etiam scientia et voluntas sua: ex quibus optime concluditur esse rei; quia illud quod Deus vult esse, cum possit et sciat, virtute essentiae suae in esse procedit. Haec autem Deo cogitata sunt; et ita certam de rebus cognitionem habet.

ARTICULUS IV.

Utrum scientia Dei sit univoca scientiae nostrae.
(De Ver., qu. 2, art. 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei sit univoca scientiae nostrae. Agens enim secundum formam producti effectum sibi univocum, sicut ignis per calorem inducit calorem univocum suo calori. Sed sicut dicit Origenes (1),

(1) Sic enim Origenes in Epist. ad Rom., cap. 16 super haec verba: *Soli sapienti Deo*, verbis paululum immutatis, eodem tamen sensu: *Deus non quasi qui ex sapientia sapiens factus sit, sed quasi auctor sapientiae sapiens habeatur.* (Ex edit. P. Nicolini.)

et Dionysius (cap. 7 de div. Nom.), Deus dicitur sapiens, inquantum nos sapientia implet per suam sapientiam. Ergo videtur quod sapientia sua sit nostrae univoca.

2. Praeterea, mensura et mensuratum sunt unius rationis; unde univocae propria mensura respondet: non enim eodem mensurantur liquida et arida, ut in 3 Metaph. dicitur. Sed scientia Dei mensura est scientiae nostrae; quae tanto verior est quanto ad eam magis accedit. Ergo videtur quod sit univoca scientiae nostrae.

3. Si dicas, quod non est univoca ex eo quod scientia Dei nostram excedit scientiam; contra. Magis et minus non diversificant speciem. Sed excessus scientiae attenditur secundum hoc quod est esse magis et minus scientem. Ergo videtur quod ex hoc univocatio scientiae non tollatur.

4. Si dicas, ut dicit Commentator in 10 Metaph. (text. comm. 31.), quod pro tanto non est univoca, quia scientia Dei est causa rerum, et nostra scientia est causata a rebus; contra. Scientia speculativa in nobis causata est a rebus; sed scientia practica est causa rerum; nec tamen de utroque nomen scientiae aequivoce praedicatur. Ergo et ratio praedicta univocationem non tollit.

5. Contra, aeterno et corruptibili nihil est commune, nisi secundum nomen, ut in 10 Metaphysic. (text. comm. 26) a Commentatore dicitur, et etiam a Philosopho. Sed scientia Dei est aeterna, nostra autem est corruptibilis, quam contingit per oblivionem amitti, et per doctrinam vel inventionem acquiri. Ergo scientia aequivoce et nobis et Deo convenit.

6. Praeterea, quaecumque univocantur in aliquo, horum est similitudo aliqua. Sed omnium similitudo est aliqua comparatio; comparatio autem non est nisi convenientium in natura aliqua. Cum igitur nulla creatura cum Deo conveniat in aliqua natura communi, quia illa esset utroque prius, videtur quod nihil univocae de Deo et creatura dicatur.

7. Praeterea, nihil univocae dictum potest esse in uno substantia et in alio accidens. Sed scientia in nobis est accidens, in Deo autem substantia. Ergo aequivoce praedicatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod tribus modis contingit aliquid aliquibus commune esse; vel univocae, vel aequivoce, vel analogice. Univocae quidem non potest aliquid de Deo et creatura dici. Hujus ratio est, quia cum in re duo sit considerare: scilicet naturam vel quidditatem rei, et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse; quia unum esse non est nisi in una re; unde habitus humanitatis non est secundum idem esse in duobus hominibus: et ideo quaecumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univocae convenire, propter quod etiam ens non univocae praedicatur. Et ideo cum omnium quae dicuntur de Deo natura vel forma sit ipsum esse, quia suum esse est sua natura, propter quod dicitur a quibusdam philosophis (1), quod est ens non in essentia, et sciens non per scientiam, et sic de aliis, ut intelligatur essentia non esse aliud ab esse, et sic de aliis: ideo nihil de Deo et creaturis univocae dici potest.

(1) *Ad marginem Venetae jam citatae editionis: Avicenna 8 Metaph., cap. 3.*

Et ideo quidam dicunt, quod quicquid de Deo et creatura dicitur, per puram aequivoocationem dicitur. Sed hoc etiam non potest esse; quia in his quae sunt pure aequivocae per casum et fortunam, ex uno non cognoscitur alterum, ut quando idem nomen duobus hominibus convenit. Cum igitur per scientiam nostram deveniatur in cognitionem divinae scientiae, non potest esse quod sit omnino aequivoce.

Et ideo dicendum, quod scientia analogice dicitur de Deo et creatura, et similiter omnia hujusmodi. Sed duplex est analogia. Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit; et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio. Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod ab agente secundum formam non producitur effectus univocus nisi quando recipiens est proportionatus ad recipiendum totam virtutem agentis, vel secundum eandem rationem; et sic nulla creatura est proportionata ad recipiendum scientiam a Deo per modum quo in ipso est; sicut nec corpora inferiora possunt recipere calorem univocae a sole, quamvis per formam suam agant.

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei non est mensura coaequata scientiae nostrae, sed excedens; et ideo non sequitur quod sit ejusdem rationis secundum univocationem cum scientia nostra, sed secundum analogiam.

Ad tertium dicendum, quod magis et minus nunquam univocationem auferunt: sed ea ex quibus magis et minus causatur, possunt differentiam speciei facere, et univocationem auferre: et hoc contingit quando magis et minus causantur non ex diversa participatione unius naturae, sed ex gradu diversarum naturarum; sicut Angelus est homine intellectualior.

Ad quartum dicendum, quod ratio Commentatoris, per se non est sufficiens nisi secundum quod accipitur in tali materia: scientia enim quae sic est causa rerum ut scientia divina, non potest scientiae causatae (1) a rebus univoca esse: cuius ratio dicta est.

Et quia aliae rationes videntur concludere quod omnino aequivoce dicatur, ideo ad eas respondendum est.

Ad quintum ergo dicendum, quod dictum illud est intelligendum quantum ad esse, et non quantum ad intentionem rei quae communiter praedicatur; quia corpus, etiam secundum hoc quod dicitur ibi, aequivoce de corruptibilibus et incorruptibilibus praedicatur, cuius tamen ratio eadem est in utroque si secundum intentionem communem consideretur.

Ad sextum dicendum, quod inter Deum et creaturam non est similitudo per convenientiam in aliquo uno communi, sed per imitationem; unde creatura similis Deo dicitur, sed non convertitur, ut dicit Dionysius (in lib. div. Nom., cap. 9).

Ad septimum dicendum, quod scientia non praedicatur de Deo secundum rationem generis sui, qualitate scilicet accidentalitatis, sed solum secundum

(1) *Al. creatae.*

rationem differentiae, quae ad perfectionem pertinet, secundum quam a natura attenditur per imitationem, ut dictum est.

ARTICULUS V.

Utrum scientia Dei sit universalis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei sit universalis. Scientia enim universalis est quae est per causas universales. Sed Deus scit omnia per causam universalissimam, scilicet per essentiam suam. Ergo sua scientia est maxime universalis.

2. Item, videtur quod sit particularis. Cognitio enim particularis est per quam cognoscitur propria natura rei. Sed proprias naturas omnium rerum Deus perfecte cognoscit. Ergo sua scientia particularis est.

3. Item, videtur quod etiam sit in potentia. Sicut enim operatio sua extenditur ad ea quae sunt extra ipsum, quae ipsius operatione causantur, ita et scientia; cum ea quae extra ipsum sunt, ab eo cognoscantur. Sed Deus non semper operatus est res in actu, quia ab aeterno non fuerunt. Ergo videtur quod nec debeat dici semper sciens in actu, sed quandoque in potentia.

4. Item, videtur quod etiam sit in habitu. Sicut enim potentia est medium inter essentiam et operationem, ita habitus est medium inter potentiam et actum. Sed quamvis in Deo omnia unum sint, tamen designamus essentiam, operationem, et virtutem. Ergo et similiter habitum in ipso designare poterimus, ut dicamus Deum esse scientem in habitu.

3. Item, videtur quod scientia sit in actu. Nihil enim est agens nisi secundum quod est in actu. Sed Deus agit omnia per sapientiam suam; unde in Psalm. 103, 24, dicitur: *Omnia in sapientia fecisti*. Ergo sua scientia maxime est in actu.

Sed contra, ea quae non sunt ejusdem rationis non dividuntur eisdem differentiis; quia, secundum Philosophum (in Antepredicam.), diversorum generum diversae sunt species et differentiae. Sed scientia Dei et scientia nostra non sunt ejusdem rationis. Ergo cum omnia praedicta sint differentiae nostrae scientiae, videtur quod ad divinam scientiam non sint referenda.

Praeterea, hoc etiam Commentator dicit (in 2 Metaph., text. com. 31), quod scientia Dei nec est universalis, nec particularis, nec in potentia.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nihil ditorum divinae scientiae convenit, nisi hoc solum quod est semper in actu esse: cuius ratio est quia conditiones scientiae praecipue attenduntur secundum rationem medii, et similiter ejuslibet cognitionis. Id autem quo Deus cognoscit quasi medio, est essentia sua, quae non potest dici universale, quia omne universale additionem recipit alicuius per quod determinatur; et ita est in potentia, et imperfectum in esse; similiter non potest dici particularis, quia particularis principium materia est, vel aliquid loco materiae se habens, quod Deo non convenit. Similiter etiam ab essentia ipsius omnis potentia passiva vel materialis remota est, cum sit actus purus; unde nec etiam ratio habitus sibi competit, quia habitus non est ultima perfectio, sed magis operatio quae perficit habitum. Et ideo scientia sua

neque universalis neque particularis (1) neque in potentia neque in habitu dici potest, sed tantum in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis divina essentia sit causa universalis rerum, non tamen ita quod aliquid sibi sit addibile, per quod propria et perfecta causa efficiatur; immo per se ipsum est sufficiens et perfecta causa ejuslibet rei; et ideo cognitio quae est per talem causam non est scientia in universali, sed in propria natura ejuslibet rei.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus cognoscat propriam naturam ejuslibet rei, non tamen cognoscit per aliquid acceptum a re; quia, ut dicit Dionysius (7 cap. de divin. Nom.), divina scientia non immittit se singulis rebus quae cognoscuntur; nec est alia scientia qua se ipsum cognoscit et alias res; et ideo non potest dici particularis: quia proprie illa scientia est particularis quae est per medium particulare a re acceptum.

Ad tertium dicendum, quod Deus non agit per operationem mediam: sed sua operatio est sua essentia: unde sicut scientia semper est in actu et non in potentia, ita et operatio, quamvis operatum non sit semper: quod contingit propter ordinem sapientiae disponentis. Et tamen Deus non dicitur fecisse res ab aeterno, sicut scivit ab aeterno; quia operatio significatur ut extensam operante in operatum vel factum; et ideo non potest dici Deus esse faciens nisi quando aliquid fit. Sed scire, quamvis etiam exteriorum sit, non est tamen eorum nisi secundum quod sunt in sciente per sui similitudinem; et ideo secundum conditionem scientis, et non scit; dicitur Deus ab aeterno scivisse etiam quae non ab aeterno fuerunt.

Ad quartum dicendum, quod virtus nominat principium operationis perfectum; et ideo virtutem operativam in Deo significare possumus: sed habitus non est nisi perfectio alicujus potentiae incomplete ad actum: non tamen ultima perfectio; unde ponit duplicem imperfectionem, scilicet et in potentia perfecta per habitum et in habitu qui per operationem perficitur: et ideo nomen habitus, proprie loquendo, Deo non competit: et si aliquando dicatur Dominus (2) ab aeterno non in actu sed in habitu, magis est per similitudinem quam secundum proprietatem dictum (3).

Expositio textus.

Sciendum est igitur, quod sapientia vel scientia Dei, cum sit una et simplex, tamen per varios rerum status et diversos effectus plura ac diversa sortitur nomina. Considerandum est in omnibus istis nominibus quae hic ponuntur, quod unum se habet ex additione ad aliud, non quod sit additio ex parte scientis, sed ex parte scitorum: quia diversimode se ad scientiam habent. Hoc enim nomen scientia, vel sapientia, absolute cognitionem dicit cum conditione certitudinis: unde est et temporalium et aeternorum. Sed providentia, vel praesentia, addit conditionem durationis; quae potest esse aeternitatis ad tempus; et ideo potest esse tantum respectu temporalium, tam bonorum quam

(1) *At. deest neque particularis.*

(2) *Fortè sciens.*

(3) *Per haec patet responsio ad quintum.*

malorum. Sed dispositio adhuc addit ordinem causae ad causatum in essendo; unde est de faciendis. Providentia vero adhuc plus addit, scilicet ordinem causae conservantis et ordinantis in finem; et ideo providentia ad gubernationem pertinet. Sed praedestinatio addit supra providentiam determinatum finem; unde est tantum respectu eorum quae ad gloriam ordinantur; et ideo dicitur de bonis salvandis esse. Reprobatio autem cum sit respectu malorum, nihil ad scientiam pertinet addit supra praesentiam; et ideo de ea hic mentionem non facit.

Ad hoc ita a quibusdam opponitur. Hic ponuntur tres rationes, quae quasi per eandem viam procedunt: nisi quod prima accipitur ex praesentia abstracte significata; secunda ex praesentia significata conerctive et verbaliter, ut cum dicitur

DISTINCTIO XXXVI.

Utrum concedendum sit, omnia esse in Dei essentia, vel in Deo per essentiam, ut omnia dicuntur esse in Dei cognitione vel praesentia.

Solent hic quaeri, cum omnia dicantur esse in Dei cognitione seu praesentia, vel in Deo per cognitionem, et ejus cognitio vel praesentia sit divina essentia: utrum concedendum sit, omnia esse in divina essentia vel in Deo per essentiam. Ad quod dicimus, quia Deo cognitio ejus utriusque essentia est; et ejus praesentia, in qua sunt omnia, ipsius cognitio est; nec tamen omnia quae sunt in ejus praesentia vel cognitione, in ejus essentia esse debent. Si enim hoc diceretur, intelligeretur esse ejusdem cum eo essentiae. In Deo enim dicitur esse per essentiam quod est divina essentia, quod est Deus. Habet ergo Deus apud se in praesentia sua quae non habet in sui natura. Unde Augustinus (de verbis Apostoli, serm. 11), ita ait: *« Elegit nos ante mundi constitutionem (Ephes. 1, 4). Quis sufficit hoc explicare? Eliguntur qui non sunt, nec erant qui elegerit, nec vane elegerit. « Elegit tamen; et habet electos, quos creatus est diligere: quos habuit apud semetipsum, non in natura sua, sed in praesentia sua: nondum erant quibus promittebatur. « Ecce hic aperte dicit, Deum apud semetipsum habere electos ante mundum, non in natura sua, sed in praesentia sua: cum tamen ejus praesentia non aliud sit quam ejus natura: quia ipsius praesentia ejus est notitia. Potest tamen ad electos referri, cum ait: « In natura sua, id est illorum; illos quippe habuit ab aeterno apud se, non in natura sua, id est illorum, quia nondum erant; sed in sua praesentia, quia eos ita novit ac si essent.*

Utrum mala debeant dici esse in Deo, ubi sunt omnia bona, cum utraque sint in ejus cognitione et praesentia: omnia enim cognoscit.

Post praedicta quaeritur, cum omnia dicantur esse in Deo, non per essentiam naturae, sed per cognitionem scientiae, et Deus sciat bona et mala, utrum concedendum sit simpliciter, mala esse in Deo, sive esse in Deo per cognitionem. Scit enim Deus et scivit semper omnia, tam bona quam mala, etiam antequam fierent, et praesentia ab aeterno ea futura. Ideoque cum omnia bona diximus esse in Deo propter praesentiam cognitionis: eadem ratione videtur dicendum omnia mala esse in eo, cum ea semper novit et per cognitionem ei praesentia fuerint. Praecognovit enim Deus ab aeterno quosdam futuros malos, et eorum malitiam, ut ait Augustinus (lib. 8 Hypognosticon; circa med.); praeservit, sed non praeparavit. Cum ergo peccata omnium sciat; numquid intelligendum est ea includi in illa generalitate locutionis quae dixit Apostolus omnia esse in Deo? *« Ex ipso (inquit Rom. 11, 56); et per ipsum et in ipso sunt omnia. « Sed quis, nisi insanus, dixerit mala*

praeservire; tertia ex praesentia significata conerctive et non neutraliter, ut cum dicitur praeservit; et rationes in littera patent.

Veruntamen creator ita relative dicitur ut essentiam non significet. Videtur hoc esse falsum. Quia cum sit nomen verbale, significat actum. Sed actus creationis, secundum quod est in Deo, est divina essentia. Ergo significat essentiam.

Et dicendum quod in creatione, prout est actio divina, duo est considerare; scilicet operationem ipsam, et habitudinem ad creaturam. Magister autem accipit hoc nomen *Creator*, non secundum quod imponitur ab operatione quae proculdubio essentia est; sed secundum quod imponitur ab habitudine, quae non est essentia, nec est aliquid in Deo realiter, ut prius dictum est.

esse in Deo? Illa enim esse in Deo intelliguntur quae ex ipso et per ipsum sunt. Ea vero per ipsum sunt et ex ipso, quorum auctor est. Sed non est auctor nisi bonorum. Non ergo ex ipso et per ipsum sunt nisi bona. Ita ergo non in ipso sunt nisi bona. Non ergo mala in Deo sunt: quia licet ea noscat, non tamen ita omnino noscat ut bona. Mala ergo quae de longe cognoscit, ut ait Propheta (Psal. 137, 6): *« Et alta a longe cognoscit, et idest sapientiam; et alibi (Psal. 16, 14), ad Deum loquens de malis ait: « De absconditis tuis adimpletus est venter eorum. « Quod exponens Augustinus: « Abscondita, inquit, peccata sunt, quae a lumine tuae veritatis absconduntur. Sed quomodo peccata a lumine veritatis divinae absconduntur, cum a Deo sciuntur? Si enim sciret, quomodo de illis judicaret, et pro illis malos damnaret? Alibi Propheta (Psal. 74, 7): « Quia neque ab oriente, neque ab occidente deest: quod exponens Cassiodorus, inquit: « Neque a bonis neque a malis deest Deus; sed omnibus praesens, cognitor est. « Cognoscit ergo Deus et bona et mala per scientiam; sed bona cognoscit etiam per approbationem et per beneplacitum; mala vero non. Unde Cassiodorus (super Psal. 16) dicit: « Peccata abscondita. « Deo sunt: quia non novit, id est non approbat. « Et ex eo sensu Augustinus dixit ea abscondita a lumine Dei. Qui etiam in lib. ad Evodium (1) (epist. 102), insinuat, cognitionem Dei variis modis accipiendam, inquit: « Si ad scientiam referas, non ignorat Deus aliquos vel aliquas; qui tamen in judicio quibusdam dicit: Non novi vos (Matth. 7, 23). Sed eorum improbatum hoc verbo insinuat est. « Ecce non cognoscere dicitur Deus quae non approbat, quae ei non placent. Apparet itaque verum esse quod diximus, scilicet quia quodam modo cognoscit Deus bona quae non cognoscit mala. Pariter quidem utraque, eodemque modo noscit, quantum ad notitiam; sed bona etiam approbatione et beneplacito cognoscit.*

Hic aperitur quare bona tantum dicantur esse in Deo et non mala.

Et inde est quod bona tantum dicuntur esse in Deo, non mala; et illa prope, haec longe: quia licet in Deo aliqua dicantur esse propter cognitionis praesentiam, et Deus bona et mala cognoscit; mala tamen non cognoscit nisi per notitiam; bona vero non solum per scientiam, sed etiam per approbationem et beneplacitum. Et ob talem cognitionem aliqua dicuntur esse in Deo, scilicet quia ita ea scit ut etiam approbet et placeant; id est, ita scit ut eorum sit auctor.

Quod idem est omnia esse ex Deo et per ipsum et in ipso.

Proinde si diligenter inspiciamus, idem videtur esse, omnia esse ex Deo et per ipsum et in ipso. Unde Ambrosius, (in 3 lib. de Spiritu sancto, cap. 12): « Haec tria, ex ipso et per ipsum, et in ipso sunt, omnia unum esse supra diximus. Cum dicit per ipsum esse omnia, non negavit in ipso esse omnia. Eandem vim habent omnia haec, scilicet cum ipso, et in ipso, et per ipsum

(1) Vel potius incertus Auctor inter ejus opera circa 7 Tomi finem, scilicet lib. 4 Hypognosticon cap. 3, quod ejus non est, nec a Beda vel Possidio recensetur (*Ex edit. P. Nocolai*).

(1) *At. ad Elvidium.*