

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 dicitur 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 cognoscet 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 scitiorum: 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 sciviss.*

(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.

Solet 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 dicendum, 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 erat qui elegit, nec vane elegit. *«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 iudicio quibusdam dicit: *«Non novi vos»* (Matth. 7, 23). Sed eorum improbatio 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 aperit 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 sunt ut aetiam 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.*

« (Rom. 11), et unum in his atque consimile, non contrarium intelligitur. » Ecce habes, quia ex eodem intelligentia Scriptura dicit, omnia esse in ipso et ex ipso vel cum ipso. Cum ergo ex eadem ratione omnia dicantur esse ex Deo vel per ipsum, non solum quia scilicet, sed etiam quia eorum auctor est, consequitur ut eadem ratio ita esse in Deo dicantur, scilicet quia scilicet, et eorum auctor esse dicitur: quia in illo vivimus et movemur et sumus: quia eo auctore sumus, movemur et vivimus. Cum ergo non sit auctor nisi honorum, merito sola bona in eo esse dicuntur sicut ex ipso et per ipsum. Cum ergo in ejus cognitione vel praesentia sint omnia, scilicet bona et mala; in eo tamen non dicuntur esse nisi bona, quorum auctor est. Unde Augustinus (in lib. de Natura boni cap. 28): « Cum audimus, loquitur, ex Deo, et per ipsum et in ipso esse omnia, omnes utique naturas intelligere debemus, et omnia quae naturaliter sunt. Neque enim ex ipso sunt peccata, quae naturam non servant, sed vitiata, et quae ex voluntate peccantium nascuntur omnia. » Hic aperte dicitur, quod in illa generalitate locutionis bona tantum continentur.

Quod ut omnia ex Patre et per Patrem et in Patre sunt ita de Filio et de Spiritu sancto est dicendum, licet propter personas sint distinctio.

Praeterea sciendum est, quod licet ibi indicetur distinctio personarum, cum dicitur: Ex ipso et per ipsum et in ipso; omnia tamen ex Patre et per Patrem et in Patre sunt. Similiter de Filio et de Spiritu sancto accipiendum est. Unde Augustinus (in lib. 1 de Trinit. cap. 6 et lib. 9 cap. 10): « Non confuse, inquit, accipiendum est quod ait Apostolus (Rom. 11, v. 56): Ex ipso et per ipsum et in ipso: Ex ipso, dicens:

Divisio textus.

Postquam Magister ostendit quod scientia Dei universaliter est omnium, et exinde dicuntur res in Deo esse; hic inquit, quomodo cognita sint in ipso Deo cognoscite, et dividitur in partes duas: in prima ostendit, quomodo res quas cognoscit, sint in Deo; in secunda quomodo Deus sit in rebus, 37 distincte. Et quoniam demonstratum est ex parte quomodo omnia dicantur esse in Deo, addendum videtur hic quibus modis dicatur Deus esse in rebus. Prima in duas: in prima inquit, utrum omnia quae Deus scit, possint dici in essentia ejus esse; et ostendit quod non; in secunda inquit, utrum omnia possint esse in Deo, ibi: *Post praedicta queritur...* utrum concedendum sit simpliciter mala esse in Deo. Et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem et determinat eam; secundo confirmat determinationem, ibi: *Proinde si diligenter inspicimus, idem videtur esse omnia esse ex Deo et per ipsum et in ipso;* tertio inducit epilogando conclusionem in tota distinctione intentam, ibi: *Ex praemis apertum est quod in Dei cognitione, sive praesentia, sunt omnia.* Circa secundum tria facit: primo probat mala non esse in Deo, cum non sint ex ipso vel per ipsum; secundo ostendit, quomodo haec tria distinguenda sunt: *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso,* secundum quod ad personas distinctas referuntur, ibi: *Praeterea sciendum est; tertio distinguit inter esse de ipso et esse ex ipso, ibi: Illud etiam hic amittendum est.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de his quae a Deo cognoscuntur. Secunda de ideis, per quas res cognoscuntur.

« propter Patrem; per ipsum, propter Filium; in ipso, propter Spiritum sanctum. Vigilanter autem attende: ne, quia Patrem volens intelligi, dixit: Ex ipso; sic intelligas omnia esse ex Patre, ut neges omnia esse ex Filio vel ex Spiritu sancto; cum ex Patre et per Patrem et in Patre omnia esse sane dici possint. Similiter et de Filio et de Spiritu sancto dicendum est. »

Quod non omnia quae ex Deo sunt, etiam de ipso sunt, sed a converso.

Illud etiam hic amittendum est, quod non omnia quae dicuntur esse ex Deo, etiam de ipso esse dici debeant. Quia ut ait Augustinus (in lib. de Natura boni, cap. 27), « non hoc significat penitus, Ex ipso, quod, de ipso. Quod enim de ipso est, potest dici esse ex ipso; sed non omne quod ex ipso est, potest dici esse de ipso, quia non est de sua substantia. Ex ipso enim sunt caelum et terra, quia ipse fecit ea; non autem de ipso, quia non de substantia sua: sicut aliquis homo si generat filium vel facit domum, ex ipso est filius, ex ipso est et domus; sed filius de ipso, domus vero de terra et ligno, non de ipso. »

Quae dicta sunt, summam colligit.

Ex praemis apertum est quod in Dei cognitione sive praesentia, sunt omnia, scilicet bona et mala; sed non omni modo sunt ibi mala quae bona; et quod in Deo bona tantum sunt sicut ex ipso et per ipsum, non mala; et ex quo sensu haec accipienda sint, assignatum est: et quod de ipso non dicitur esse proprie, quod aliud est ab ipso; ex ipso autem esse dicuntur omnia quae eo auctore sunt.

Circa primum quaeruntur tria: 1.º utrum Deus cognoscat singularia; 2.º utrum cognoscat mala; 3.º qualiter ea quae cognoscit, in ipso esse dicuntur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus cognoscat singularia. — (1 p. qu. 14, art. 2; et de Ver., qu. 2, art. 3; et 1 cont. Gent., cap. 65.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat singularia. Dicit enim Boetius (1), quod universale est dum intelligitur, particulare dum sentitur. Sed in Deo non est potentia sensitiva, cum sit virtus impressa organo corporali, nisi forte metaphorice sumendo. Ergo videtur quod cognitio singularium Deo non conveniat.

2. Praeterea, nihil cognoscitur ab aliquo nisi secundum quod est in cognoscente. Sed particularis effectus non sunt in causis universalibus nisi in potentia. Ergo videtur, cum essentia divina sit universalis causa omnium, in qua omnia cognoscit, quod singularium propriam cognitionem non habeat.

3. Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed singulare non est singulare nisi per materiam. Ergo nulla virtus quae abstrahit a materia et ab omnibus appenditiis ejus, potest cognoscere singulare inquantum est singulare. Sed intellectus divinus est maxime a materia et a conditionibus materialibus separatus. Ergo Deus singularia non cognoscit.

4. Praeterea, sicut dicit Dionysius (in 2 cap. de divin. Nomin.), eodem modo creaturae partici-

(1) Colligitur ex lib. 1 in Porphyrium a se translato, versus finem (Ex edit. P. Nicolai).

pant, quamvis sint diversae, unam Dei bonitatem, sicut plures lineae egrediuntur ab uno centro, et sicut pluresfigurationes fiunt ab uno sigillo. Sed qui cognoscit centrum non ex hoc cognoscit lineas productas a centro inquantum est haec et illa, sed in communi tantum; et similiter est in alio exemplo inducto. Ergo videtur quod Deus cognoscendo seipsum, non cognoscat singularia inquantum hujusmodi.

Contra, ad Heb. 11, 6, *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod diligentibus se remuneratur sit.* Sed non potest remunerare opera hominum singularium, nisi cognoscat operantes et ipsorum opera. Ergo oportet credere quod singularia Deus cognoscat.

Praeterea, Deus habet de rebus scientiam practicam, quae est operationis principium. Sed operatio est circa singularia. Ergo videtur quod sua scientia sit etiam singularium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Deus absque dubio omnium, et universalium et singularium, cognitionem habet. Sciendum tamen, quod circa hanc quaestionem diversi diversimode senserunt.

Commentator enim in 11 Metaph. (text. com. 31), videtur expresse negare Deo particularium cognitionem, nisi inquantum cognoscit essentiam suam, quae est principium omnis esse. Sed cum Deus non tantum sit causa esse rerum, sed omnium quae in rebus sunt, oportet ut cognitionem rerum non tantum in eo quod sunt habeat, sed etiam in eo quod sunt talia vel talia.

Et ideo alii dixerunt, scilicet Avicenna (tract. 8 Metaph. cap. 7) et Algazel (apud Aver. lib. Destructionum, disput. 6), et sequaces eorum, quod Deus cognoscat singularia universaliter; quod sic exponunt per exemplum. Si aliquis sciret omnes distantias orbium et planetarum, et tempus motuum ipsorum, ipse praevideret omnem eclipsim quae posset contingere; non tamen sciret hanc eclipsim inquantum est haec eclipsis, nisi per aliquid a sensu acceptum; sed sciret eclipsim quae eras contingeret, universaliter, scilicet secundum suas causas universales. Ita etiam dicunt, quod cum omnes causae reducuntur in ipsum Deum sicut in causam, ipse cognoscendo se, cognoscit omnes causas secundas; et cognoscendo causas illas, cognoscit omne quod est effectum ex illis causis, non tamen nisi universaliter. Et ideo dicunt, quod Deus non cognoscit particularia nisi universaliter, ita ut, secundum eos, determinatio accipiatur ex parte cogniti, et non solum ex parte cognoscentis; quia si solum ex parte cognoscentis illa determinatio acciperetur, verum indubitanter esset quod Deus particularia non particulari scientia cognoscit, ut supra probatum est. dist. 23, quaest. 1, art. 3. Cognoscit tamen particularia secundum particularitatem ipsorum. Unde dictum illud etiam est insufficienter. Cognoscere enim hoc modo singulare in generali, non est cognoscere propriam naturam hujus singularis vel illius; eo quod quocumque modo universalis aggregentur, nunquam ex eis fiet singulare, nisi per hoc quod individuatur per materiam. Et ideo ex hac etiam via sequeretur quod Deus non perfectam cognitionem de singularibus haberet. Universales enim causae non ducunt in cognitionem particularium, nisi secundum quod particularia participant naturam communem; et sic ex causis universalibus non sciretur de particulari nisi quod habet talem vel talem naturam communem vel accidentaliter vel substantialiter.

S. Th. Opera omnia. V. 6.

Ideo alii dixerunt, sicut Rabbi Moyses (lib. 5 sui Directorii, cap. 17), quod Deus scit perfectissime singularia; et omnes rationes, quae in contrarium inducuntur, solvit per hoc quod dicit, scientiam Dei esse aequivoecam scientiae nostrae; unde per conditiones scientiae nostrae non possumus aliquid de scientia Dei arguere: sicut enim esse Dei non comprehenditur a nobis, ita nec sua scientia. Hoc confirmat per id quod habetur per Isa. 53: *Sicut exaltati sunt caeli a terra, sic exaltatae sunt viae meae a viis vestris.* Sed istud, quamvis sit verum, tamen oportet aliquid plus dicere: videlicet, quod quamvis scientia Dei sit alterius modi a scientia nostra, tamen per scientiam nostram aliquam deventum in scientiam Dei; et sic scientia nostra non est penitus univoeca (1) scientiae Dei, sed potius analogica, ut in praecedenti distinctione, qu. 1, art. 4, dictum est. Et ideo oportet dicere secundum quid scientia nostra imitatur scientiam Dei, et in quo deficit et quare; et ita rationes dissolvit.

Unde procedendum est per viam quam docet Dionysius (7 cap. de divinis. Nomin.). Dicit enim, quod cum Deus cognoscit res per essentiam suam quae est causa rerum, eodem modo cognoscit res quo modo esse rebus tradidit; unde si aliquid est in rebus non cognitum ab ipso, oportet quod circa illud valet divina operatio, id est quod non sit operatum ab ipso; et ex hoc accidit difficultas philosophis propter duo: primo, quia quidam ipsorum non ponebant Deum operari immediate in rebus omnibus, sed ab ipso esse primas res, quibus mediantibus ab eo aliae producebantur; et ideo non poterant invenire qualiter cognosceret res quae sunt hic, nisi in primis causis universalibus; secundo, quia quidam eorum non ponebant materiam esse factam, sed Deum agere tantum inducendo formam. Et ideo cum materia sit principium individuationis, non poterat inveniri apud eos, quomodo Deus singularia, inquantum hujusmodi, cognoscat. Sed quia nos ponimus Deum immediate operantem in rebus omnibus, et ab ipso esse non solum principia formalia, sed etiam materiam rei; ideo per essentiam suam, sicut per causam, totum quod est in re cognoscit, et formalia et materialia; unde non tantum cognoscit res secundum naturas universales, sed secundum quod sunt individualatae per materiam; sicut aedificator si per formam artis conceptam posset producere totam domum, quantum ad materiam et formam, per formam artis quam habet apud se, cognosceret domum hanc et illam; sed quia per artem suam non inducit nisi formam, ideo ars sua est solum similitudo formae domus; unde non potest per eam cognoscere hanc domum vel illam, nisi per aliquid acceptum a sensu.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, forma per quam intellectus divinus intelligit neque est universalis, quia additiones non recipit, neque singularis, quia a materia et a dispositionibus ejus immunitur; sed tamen est principium et similitudo perfecta totius quod in re est, et materiae et formae, ut dictum est. Et ideo hoc quod dicitur, quod universale est dum intelligitur, particulare dum sentitur, referendum est ad cognitionem nostram, quae in sensu est per formam materialem, et in intellectu per formam universalem; et ideo particularia non cognoscimus nisi per

(1) Forte aequivoeca.

virtutem in qua est aliquid particulariter; sed Deus particularia cognoscit neque universaliter neque particulariter ex parte cognoscentis, sed universaliter et particulariter ex parte rei cognitae.

Ad secundum dicendum, quod in causis universalibus quae non sunt tota causa rei non potest particulare perfecte sciri. Sed Deus est causa omnium universalis, ita quod est perfecta causa uniuscujusque; et ideo se cognoscens, omnia perfecte cognoscit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in Deo non sit aliquid materiale, sed essentia ejus sit actus tantum, tamen ille actus est causa omnium quae sunt in re et materialium et formalium; quem actum imitatur quantum potest omnis res et quidquid in re est; et ideo essentia divina est similitudo non tantum formalium, sed etiam materialium rei; et ideo per ipsam possunt cognosci singularia etiam inquantum hujusmodi.

Ad quartum dicendum, quod omnia exempla quae adducuntur a creaturis in Deum, deficientia sunt, ut idem Dionysius dicit (de div. Nom. cap. 2): non enim invenitur in creaturis aliqua causa communis quae sit causa totius quod in re est; sicut sigillum est causa figurae in cera et non ipsius cerae; et ideo per cognitionem sigilli non potest cognosci figura impressa inquantum est haec vel illa, quia hoc habet ex materia.

ARTICULUS II.

Utrum Deus cognoscat mala. — (1 p., qu. 19, art. 10; et 1 cont. Gen. cap. 71; et de Ver. qu. 2, art. 13; et quod. 11, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat mala. Sicut enim dicit Commentator (in 5 de Anima, text. com. 23), si aliquis intellectus sit semper in actu, non cognoscit privationem omnino. Sed intellectus divinus semper est in actu. Cum igitur malum sit privatio, ut Augustinus dicit (in Enech., cap. 11), videtur quod Deus non cognoscat malum.

2. Praeterea, omnis scientia vel est causa scitorum, vel causata ab eis. Sed Dei scientia causata non est. Cum ergo malorum causa non sit, videtur quod Deus mala nesciat.

3. Praeterea, scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Cum igitur malum inquantum hujusmodi non assimilatur Deo, immo ipse recessus a similitudine est malum; videtur quod Deus malum non cognoscat.

4. Si dicas, quod cognoscit malum per bonum; contra. Cognoscere aliquid non per se sed per aliud est imperfectae cognitionis. Nihil autem imperfectum Deo est attribuendum. Ergo Deus non cognoscit mala per bona.

Sed contra est quod in Psal. 68, 6. dicitur: *Deus, tu scis insipientiam meam, et delicta mea a te non sunt abscondita.*

Praeterea, Philosophus dicit (in 1 de Anima, text. 103), quod rectum est iudex sui ipsius et obliqui. Cum igitur malum sit obliquatio a rectitudine boni, videtur quod Deo, qui omnia bona perfecte cognoscit, notitia boni non desit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nescire dicitur dupliciter: uno modo metaphoricè ad similitudinem nescientis se habere; et sic ipsum repro-

bare Dei nescire dicitur, quia malos a gloria sua excludit; sicut aliquis ignotus a secretis suis excludit. et per oppositum Deus dicitur scire quae approbat: et sic verum est quod Deus dicitur nescire mala. Alio modo dicitur nescire proprie notitia rei carere, et per oppositum scire notitiam rei habere; et ita Deus novit et bona et mala cognoscendo essentiam suam, sicut tenebrae cognoscuntur per cognitionem lucis, ut dicit Dionysius (7 cap. de divin. Nom.). Sed sciendum est, quod privatio non cognoscitur nisi per habitum oppositum: nec habitus opponitur privatio nisi circa idem subjectum considerata. Cum autem lucem divinae essentiae impossibile sit deficere, non opponitur sibi privatio aliqua. Unde malum non opponitur bono, prout in Deo est determinate; sed forte opponitur sibi secundum communem intentionem boni. Opponitur autem determinate bono quod est participatum in creaturis cui potest admisceri defectus. Unde per hoc quod Deus cognoscit essentiam suam cognoscit ea quae ab ipso sunt, et per ea cognoscit defectus ipsorum. Si autem essentiam suam cognosceret tantum, nullum malum vel privationem cognosceret nisi in communi.

Et ideo patet responsio ad primum: quia ex hoc quod Commentator ponit (12 Metaph., text. com. 31) quod nihil nisi essentiam suam cognoscit, sequitur quod mala nescit; unde ibidem subdit, quod nescit mala esse; unde eodem modo quo alia a se cognoscit, et privationes ipsorum novit: non sicut primum cognitum, quia in intellectu suo non potest esse aliqua privatio; sed sicut secunda intellecta, ut ex praedictis, dist. 23, qu. 1, art. 2, patet.

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei nullo modo a re causata est; nec tamen est causa omnium quae cognoscit, sed horum tantum quorum est per se cognitio, scilicet bonorum. Mala autem cognoscit per bona, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod malum non cognoscitur a Deo per similitudinem suam, sed per similitudinem boni: secundum enim quod Deus cognoscit essentiam suam cognoscit unamquamque rem quantum de sua bonitate participat, et in quo deficiat; et ita cognoscit malum, cum in defectu ratio mali consistat.

Ad quartum dicendum, quod cognoscere per aliud id quod per se natum est cognosci est imperfectae cognitionis; sed malum per se nec causam nec voluntatem nec cognitionem habet, sed per bonum, ut dicit Dionysius (4 cap. de div. Nom.); et ideo haec est perfecta cognitio mali; ut per bonum cognoscatur.

ARTICULUS III.

Utrum res quae cognoscuntur a Deo sint in Deo. (1 cont. Gen., cap. 47.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod res quae a Deo cognoscuntur, in Deo non sint. Omne illud in quo est aliquid diversum ab eo, compositum est. Cum igitur Deus sit simplicissimus, videtur quod res quae sunt diversae ab eo, in ipso non sint.

2. Si dicas, quod non sunt in eo per essentiam, sed per sui similitudinem: contra. Unaqueque res verius est ubi est per suam essentiam, quam ubi

est per suam similitudinem: quia ibi non videtur esse nisi secundum quid. Si igitur res in Deo non sunt nisi secundum sui similitudinem, videtur quod verius et melius sint in seipsis quam in Deo: quod est contra Augustinum (lib. 5 sup. Gen. ad lit. cap. 13) et Anselmum (in Menol. cap. 33).

3. Praeterea, similitudo respondet ei cuius est similitudo. Sed res omnes non habent in se lucem et vitam. Cum igitur in Deo sint vita et lux, videtur quod non sint in Deo per similitudinem.

4. Praeterea, ubi est res secundum sui similitudinem, ibi non attribuitur sibi operatio propria sua: lapis enim in oculo non movetur deorsum. Sed Act. 17 dicitur, quod in ipso Deo vivimus, movemur et sumus. Ergo videtur quod non sumus in Deo per similitudinem tantum.

5. Praeterea, similitudines rerum in Dei scientia existentes, cum ad scientiam pertineant, Filio appropriantur. Sed in ipso appropriatur in littera Spiritui sancto: *per ipsum* Filio, et *ex ipso* Patri. Ergo videtur quod non deantur res esse in Deo secundum similitudinem.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 3: *Quod factum est in ipso vita erat.*

Solutio. Respondeo dicendum, quod haec praepositio in secundum quod diversis adjungitur, diversas habitudines notat; ut cum dicitur esse in toto, vel esse in loco, et hujusmodi. Et ideo sciendum, quod aliud est esse in scientia Dei, et aliud in Deo esse et aliud esse in essentia divina. Scientia enim nominat cognitionem quamdam. Unde esse in scientia nihil aliud est quam per scientiam cognoscere; et ideo omnia quae Deus scit, et bona et mala, in scientia ejus esse dicuntur. Sed essentia significatur per modum formae vel naturae; unde esse in essentia divina nihil aliud est quam subsistere in natura divina, vel esse idem naturae divinae; et ideo creaturae non possunt dici in essentia divina esse, sed tantum personae divinae et proprietates et attributa. Sed hoc nomen *Deus* significat rem subsistentem, cuius est esse et operari; unde esse in Deo potest intelligi dupliciter: vel quod est in esse ipsius, et sic creaturae non sunt in Deo; vel quod subjacet operi ejus, sicut dieimus opera quorum dominus sumus in nobis esse; et per modum illius omnia quae a Deo sunt, in eo esse dicuntur, non autem mala, quae ab ipso non sunt. Et ita patet quod tria praedicta se habent secundum quemdam ordinem. Quidquid enim est in essentia divina, est in Deo, quasi pertinens ad esse ipsius; sed non convertitur; sicut ea quae subjacent operi ejus, in ipso sunt, sed non in essentia ejus; et similiter quidquid est in Deo, est in scientia ejus; sed non convertitur, ut patet de malis.

Ad primum ergo dicendum, quod in Deo nihil est diversum ab ipso; unde et creaturae, secundum hoc quod in Deo sunt, non sunt aliud a Deo: quia creaturae in Deo sunt causatrix essentia, ut dicit Anselmus (loc. cit.); sunt enim in Deo per suam similitudinem: ipsa autem essentia divina similitudo est omnium eorum quae a Deo sunt.

Ad secundum dicendum, quod esse creaturae potest quadrupliciter considerari: primo modo, secundum quod est in propria natura; secundo modo, prout est in cognitione nostra; tertio modo, prout est in Deo; quarto modo communiter, prout abstractat ab omnibus his. Cum ergo dicitur quod creatura verius esse habet in Deo quam in seipsa, com-

paratur primum et tertium esse respectu quarti: quia omnis comparatio est respectu communis; et pro tanto dicitur quod in Deo habet verius esse, quia omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est, et non per modum sui; unde in Deo est per esse increatum, in se autem est per esse creatum, in quo minus est de veritate essendi quam in esse increato. Si autem comparetur esse primum ad secundum respectu quarti, inveniuntur se habere secundum excedentia et excessa; esse enim quod est in propria natura rei, in eo quod est substantiale, excedit esse rei in anima quod est accidentale; sed excedit ab eo, secundum quod hoc est esse materiale, et illud intellectuale; et ita patet quod aliquando res verius esse habet ubi est per suam similitudinem quam in seipsa.

Ad tertium dicendum, quod similitudo rei quae est in anima, dupliciter consideratur: vel secundum quod est similitudo rei, et sic nihil attribuitur sibi nisi quod in re invenitur: aut secundum esse quod habet in anima, et sic attribuitur sibi intelligibilitas vel universalitas; sicut etiam patet in imagine corporali, cui convenit esse lapideum ex parte ejus in quo est, et non ex parte ejus cuius est similitudo. Similiter dico, quod similitudini rerum quae est in Deo, convenit esse vitam et lucem, non secundum hoc quod similitudo rei est, sed secundum quod est in Deo; et dicitur vita inquantum est principium operationis ad esse rerum; sicut etiam dicitur a Philosopho (in 8 Physic., text. 1), quod motus caeli est ut vita quaedam natura existentibus omnibus; sed inquantum est principium cognitionis rerum, dicitur lux. Vel aliter potest dici, quod similitudo rei quae in anima est, dicitur vita inquantum est ut forma quaedam et perfectio intellectus; et lux, inquantum est principium intellectualis operationis; et per talem similitudinem dicuntur etiam in Deo res esse vita et lux: sunt enim in eo sicut artificia in artifice per suas similitudines.

Ad quartum dicendum, quod esse et vivere et moveri, non attribuuntur rebus in Deo existentibus secundum esse quod in ipso habent, sed secundum esse quod in seipsis habent a Deo, ut esse pertinet ad essentiam, vivere ad virtutem, et moveri ad operationem; vel vivere ad animam, moveri ad corpus, et esse ad utramque: et sic res in propria natura existentes dicuntur esse in Deo, secundum quod esse earum a Deo continentur; et sic de aliis, scilicet de motu et vita.

Ad quintum dicendum, quod similitudo rei quae est in Deo non est accepta a re, sed est causa rei; unde quidquid est in eo per sui similitudinem, est in eo sicut in principio operante et conservante. Operatio autem et conservatio rerum a Deo completur per voluntatem et bonitatem ejus: quia voluntas inter tria, scilicet scientiam, potentiam, et voluntatem, proximis est ad opus: et ideo in ipso appropriatur Spiritui sancto, qui procedit per modum voluntatis, et cui bonitas appropriatur; cum haec praepositio in dicat habitudinem ad continentem et conservans. Sed *per ipsum* appropriatur Filio; quia *per* denotat causam formalem; et ars, per quam sicut per formam operatur artifex, Filio appropriatur. *Ex ipso* autem propter habitudinem principii, quam importat haec praepositio *ex*, appropriatur Patri, qui est principium non de principio.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de ideis; et circa hoc tria quaeruntur. Et 1.^o an ideae sint; 2.^o de pluralitate idearum; 3.^o utrum ideae omnium in Deo sint.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid nomine ideae importetur.

(1 p., qu. 16, art. 1; et de Verit. qu. 3, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur ideas non esse. Sicut enim dicit Philosophus (in 1 Metaph., text. 52), *Dicere ideas exemplaria esse (1) vaniloquium est, et poeticas metaphoras dicere.* Sed ideas exemplaria rerum dicimus. Ergo vanum est ideas dicere.

2. Praeterea, perfectius est agens quod non eget in sua actione ad exemplar respicere, quam quod exemplari indiget. Sed Deus est perfectum agens. Ergo non est sibi opus ideis, ad quarum exemplarum faciat res; unde ibidem Philosophus subdit: *Nam quid est opus ad ideas respicere (2)?*

3. Praeterea, secundum Augustinum, melius scitur res per essentiam suam quam per similitudinem suam. Sed Deus nobilissime cognoscit res. Ergo scit eas per essentias earum, et non per aliquas similitudines ideales rerum.

4. Praeterea, omnis cognitio quae est per medium, videtur esse collativa, et discursum habere de uno in aliud. Sed Deus cognoscit simplici intuitu sine discursu et collatione. Ergo videtur quod non cognoscit res mediantibus ideis.

Contra est quod dicit Augustinus (lib. 85 Qq., quaest. 46): *Qui negat ideas esse, negat Filium esse.* Sed hoc est haereticum. Ergo et primum.

Praeterea, Commentator dicit in 11 Metaph. quod sicut omnes formae sunt in potentia in prima materia, ita sunt in actu in primo motore. Sed nihil aliud dicimus ideas, nisi formas rerum in Deo existentes. Ergo verum est ideas esse.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut formae artificiales habent duplex esse, unum in actu secundum quod sunt in materia, aliud in potentia secundum quod sunt in mente artificis, non quidem in potentia passiva, sed activa; ita etiam formae materiales habent duplex esse, ut dicit Commentator in 11 Metaph. (text. com. 18): unum in actu secundum quod in rebus sunt; et aliud in potentia activa secundum quod sunt in motoribus orbium, ut ipse ponit, et praecipue in primo motore, loco cuius nos in Deo dicimus. Unde apud omnes philosophos communiter dicitur quod omnia sunt in mente Dei, sicut artificia in mente artificis; et ideo formas rerum in Deo existentes ideas dicimus, quae sunt sicut formae operativae. Unde dicit Dionysius loquens de ideis (in 3 cap. de div. Nom.): *Exemplaria dicimus substantias rationes existentium in Deo uniformiter praecipientes, quas Theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium praedeterminativas et productivas.* Per ideas tamen Deus non tantum practicum sed speculativam cognitionem de rebus habet, cum non solum cognoscit res secundum hoc quod ab ipso

(1) Al. in principio Metaphys.: *dicere exemplaria esse.*
(2) Nicolai addit *operarium.*

exeunt, sed etiam secundum quod in propria natura subsistunt. Idea enim dicitur ab *εἶδος*, quod est forma; unde nomen ideae, quantum ad proprietatem nominis, aequaliter se habet ad practicum et speculativam cognitionem; forma enim rei in intellectu existens, utriusque cognitionis principium est. Quamvis enim secundum usum loquentium idea sumatur pro forma quae est principium practicae cognitionis, secundum quod ideas exemplares rerum formas nominamus; tamen etiam principium speculativae cognitionis est, secundum quod ideas contemplantes formas rerum nominamus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Commentator in 11 Metaph. (text. com. 4), Plato et alii antiqui philosophi, quasi ab ipsa veritate coacti, tendebant in illud quod postmodum Aristoteles expressit, quamvis non pervenerint in ipsum; et ideo Plato ponens ideas, ad hoc tendebat, secundum quod et Aristoteles posuit, scilicet eas esse in intellectu divino; unde hoc improbare Philosophus non intendit; sed secundum modum quo Plato posuit formas naturales per se existentes sine materia esse.

Ad secundum dicendum, quod si Deus indigeret respicere in aliquo exemplar extra se, esset imperfectum agens; sed hoc non contingit, si essentia sua exemplar omnium rerum ponatur: quia sic intuendo essentiam suam, omnia producit.

Ad tertium dicendum, quod oportet illud per quod est cognitio rei, esse unitum cognoscenti; unde essentia rerum creaturarum, cum sit separata a Deo, non potest esse medium cognoscendi ipsas res a Deo; sed cognoscit eas nobiliori modo, scilicet per essentiam suam; et ideo perfectius cognoscit et nobiliori modo; quia sic nihil nisi essentia eius est principium suae cognitionis. Oportet enim quod esset aliud, si per essentiam rerum quasi per medium cognosceret res, cum medium cognoscendi sit cognitionis principium.

Ad quartum dicendum, quod cognitio discursiva est quando ex prius notis in ignotum devenitur, et non quando per similitudinem rei apprehenditur res ipsa: quia sic etiam oculus videns lapidem, haberet cognitionem collativam de ipso; et ideo quamvis Deus sciat res per similitudinem quae in ipso est, sicut per medium, et quamvis cognoscat etiam ordinem rerum, non tamen habet discursivam scientiam, quia omnia simul intuetur.

ARTICULUS II.

Utrum ideae sint plures. — (1 p., qu. 13, art. 2; et de Ver., qu. 3, art. 2; et 2 cont. Gent., cap. 31; et quod. 4, art. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint plures ideae. Idea enim dicitur similitudo per quam cognoscitur res. Sed sicut supra habitum est, Deus cognoscit omnia per essentiam suam. Cum igitur essentia sua sit una, videtur quod idea sit tantum una.

2. Si dicas, quod sunt plures propter respectus diversos ad res; contra: Relationes quae sunt Dei ad creaturam, sunt realiter in creaturis, et non in Deo. Creaturae autem non fuerunt ab aeterno: ergo nec relationes Dei ad creaturam. Ergo ideae non fuerunt plures ab aeterno. Sed Deus non alio modo cognoscit res factas quam antequam faceret, ut ha-

bitum est ex verbis Augustini (lib. 3 sup. Gen. ad litt., cap. 16 et 18). Ergo modo non cognoscit res per plures ideas, sed per unam tantum.

3. Praeterea, ut dictum est, idea se habet ad rem cuius est, sicut forma artis, quae est in mente artificis, ad artificium. Sed diversitas artificiorum provenit ex pluralitate formarum quae sunt in mente artificis, et non e contrario. Ergo videtur quod nec diversitas rerum possit inducere pluralitatem idearum.

4. Praeterea, sicut idea dicitur relative ad ideatum, ita et scientia dicitur per respectum ad scibile. Sed quamvis sint plura scita a Deo, tamen est una eius scientia. Ergo rerum omnium quae ab ipso produciuntur, est una tantum idea.

Sed contra, illud in quo non est pluralitas aliqua, non potest pluraliter consignificari. Sed Augustinus (lib. 85 Qq., quaest. 46), pluraliter ideas nominat, dicens, quod ideae sunt rationes rerum stabiles, in mente divina existentes; et cum ipsae nec oriuntur nec intereant, secundum eas tamen fit omne quod interit et oritur. Ergo ideae sunt plures.

Praeterea, secundum Damascenum (lib. 2 Fid. orth., cap. 8), differentia est causa numeri. Sed, secundum Augustinum (loc. cit.), Deus alia ratione creavit hominem et equum. Ergo videtur quod sint plures rationes ideales rerum in Deo.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum Deus de singulis rebus propriam cognitionem habeat, oportet quod essentia sua sit similitudo singularium rerum, secundum quod diversae res diversimode et particulariter ipsam imitantur secundum suam capacitatem, quamvis ipsa se totam imitabilem praebet; sed quod perfecte non imitantur eam creaturae, sed difformiter, hoc est ex earum diversitate et defectu, ut dicit Dionysius (in 2 cap. de div. Nom.). Unde cum hoc nomen *idea* nominet essentiam divinam secundum quod est exemplar imitatum a creatura, divina essentia erit propria idea istius rei secundum determinatum imitationis modum. Et quia alio modo imitantur eam diversae creaturae, ideo dicitur quod est alia idea vel ratio qua creatur homo et equus; et exinde sequitur quod secundum respectum ad plures res quae divinam essentiam diversimode imitantur, sit pluralitas in ideis, quamvis essentia imitata sit una: verbi gratia, sicut ex praedictis, dist. 2, quaest. 1, art. 5, patet, quidquid perfectionis in rebus est, hoc totum Deo secundum unum et idem indivisibile convenit, scilicet esse, vivere et intelligere et omnia huiusmodi. Cum autem omnes creaturae imitentur ipsam essentiam quantum ad esse, non tamen omnes quantum ad vivere: nec iterum illa quae imitantur ipsam quantum ad esse, eodem modo esse participant, cum quaedam aliis nobiliter esse possideant: et ex hoc efficitur alius respectus essentiae divinae ad ea quae habent tantum esse et ad ea quae habent esse et vivere, et similiter ad ea quae diversimode esse habent; et ex hoc sunt plures rationes ideales, secundum quod Deus intelligit essentiam suam ut imitabilem per hunc vel per illum modum. Ipsae enim rationes imitationis intellectae, seu modi, sunt ideae; idea enim, ut ex dictis patet, art. praeced., nominat formam ut intellectam, et non prout est in natura intelligentis.

Ad primum ergo dicendum, quod idea non nominat tantum essentiam, sed essentiam imitabilem; unde secundum quod est multiplex imitabilitas in

essentia divina, propter plenitudinem suae perfectionis, est pluralitas idearum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis relationes quae sunt Dei ad creaturam, realiter in creatura fundentur, tamen secundum rationem et intellectum in Deo etiam sunt; intellectum autem dico non tantum humanum sed etiam angelicum et divinum; et ideo quamvis creaturae ab aeterno non fuerint, tamen intellectus divinus ab aeterno fuit intelligens essentiam suam diversimode a creaturis imitabilem; et propter hoc fuit ab aeterno pluralitas idearum in intellectu divino, non in natura ipsius. Non enim eodem modo est in Deo forma equi et vita; quia forma equi non est in Deo nisi sicut ratio intellecta; sed ratio vitae in Deo est non tantum sicut intellecta, sed etiam sicut in natura rei firmata.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pluralitas idearum attendatur secundum respectum ad res; non tamen pluralitas rerum est causa pluralitatis idearum, sed e contrario; non enim quia res diversimode imitatur divinam essentiam, ideo intellectus eius intuetur eam diversimode imitabilem, sed potius e contrario. Intellectus enim divinus est causa rerum; distinctio autem idealium rationum est secundum operationem intellectus divini, prout intelligit essentiam suam diversimode imitabilem a creaturis.

Ad quartum dicendum, quod essentia divina una est, et respectus plures; et ideo illud quod nominat tantum essentiam, non potest pluraliter significari; sicut est scientia, quae tenet se magis ex parte scientis, ut forma ipsius. Ratio autem se tenet magis ex parte rei, ut consignificari et significari pluraliter possit; dicimus enim rationes plures. Idea autem quasi medio modo se habet; quia essentiam et rationem imitationis, quae est secundum respectum, importat; et ideo etsi invenitur in nomine ideae consignificata pluralitas, ut cum pluraliter profertur, raro tamen aut nunquam invenitur significata per additionem termini numeralis, ut sic dicantur plures ideae; pluralitas enim exprimitur magis significando quam consignificando.

ARTICULUS III.

Utrum in Deo sint ideae omnium quae cognoscit.
(1 p., qu. 13, art. 5; et de Ver., qu. 3, art. 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnium quae cognoscit Deus, ideae in ipso sint. Mala enim cognoscit Deus. Sed mala idea in ipso esse non potest, cum idea imitationem importet. Unumquodque autem per hoc malum est quod ab imitatione Dei recedit. Ergo non omnium rerum ideae sunt in Deo, cum plures malae sint.

2. Praeterea, idea nominat formam; dicitur enim ab *εἶδος*, quod est forma. Sed materiae primae non est aliqua forma, sicut nec primus actus, qui est Deus, habet aliquam materiam; alias neutrum esset primum. Ergo non omnium est idea in Deo.

3. Praeterea, Deus non tantum cognoscit universalis, sed etiam particularis. Sed particularium in quantum huiusmodi, non videtur esse idea, cum omnia singularia unius speciei in forma conveniant. Ergo non omnium cognitorum a Deo est idea.

4. Praeterea, idea non est nisi alicuius quod eam per imitationem participat. Sed accidentia cum

non sint per se substantia, nihil participant; sed ipsa sunt participationes quaedam. Ergo cum accidentia sint cognita a Deo sicut substantiae, videtur quod non omnium cognitorum a Deo sit idea.

Sed contra, omnis cognitio est per speciem aliquam cognitum in cognoscente. Sed species rerum in Deo existentes, ideae dicuntur. Ergo omnium cognitorum a Deo idea in ipso est.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut ex auctoritate Dionysii (cap. 3 de div. Nom.) inducta patet, idea dicitur similitudo vel ratio rei in Deo existens, secundum quod est productiva ipsius rei et determinativa; et ideo unumquodque, secundum quod se habet ad hoc quod a Deo producat, ita se habet ad hoc quod ipsius idea sit in eo. Omne autem quod ab aliquo per se agente producitur, oportet quod secundum hoc quod ab ipso effectu est, ipsum imitetur; quia, ut probat Philosophus (2 de Anima, text. 34), simile agit sibi simile, tam in his quae agunt per voluntatem quam in his quae agunt per necessitatem. Unde secundum id quod aliquid a Deo producitur, secundum hoc similitudinem in ipso habet, et secundum hoc est idea ipsius in Deo, et secundum hoc a Deo cognoscitur; et ideo cum omnibus res a Deo producat, oportet omnium rerum ideas in ipso esse.

Ad primum ergo dicendum, quod malum, in quantum malum, nihil est, cum sit privatio quaedam, sicut caecitas; et ideo rei malae idea quidem in Deo est, non in quantum mala est, sed in quantum res est; et ipsum malum per oppositum bonum cognoscitur a Deo, a quo res privationi subiecta deficit.

Ad secundum dicendum, quod cum materia prima a Deo sit, oportet ideam eius aequaliter in Deo esse; et sicut attribuitur sibi esse, ita attri-

buitur sibi idea in Deo: quia omne esse, in quantum perfectum est, exemplariter ductum est ab esse divino. Esse autem perfectum, materia non convenit in se, sed solum secundum quod est in composito; in se vero habet esse imperfectum secundum ultimum gradum essendi, qui est esse in potentia; et ideo perfectam rationem ideae non habet nisi secundum quod est in composito, quia sic sibi a Deo esse perfectum confertur; in se vero considerata, habet in Deo imperfectam rationem ideae; hoc est dictum, quia essentia divina est imitabilis a composito secundum esse perfectum, a materia secundum esse imperfectum, sed a privatione nullo modo. Et ideo compositum, secundum rationem suae formae, habet perfecte ideam in Deo, materia vero imperfecte, sed privato nullo modo.

Ad tertium dicendum, quod particularia habent proprias ideas in Deo; unde alia est ratio Petri et Martini in Deo, sicut alia ratio hominis et equi. Sed tamen diversitas hominis et equi est secundum formam, cui perfecte respondet idea: sed distinctio singularium unitus speciei essentialis, est secundum materiam, quae non perfecte habet ideam; et ideo perfectior est distinctio rationum respondentium diversis speciebus quam diversis individuis; ita tamen quod imperfecto referatur ad res imitantes, et non ad essentiam divinam quam imitantur.

Ad quartum dicendum, quod accidentia etiam perfectum esse non habent; unde deficient a perfectione ideae: propter quod etiam Plato non posuit ideas accidentium, sed substantiarum tantum, ut 1 Metaph. (text. 43) dicitur. Tamen secundum quod esse habent per imitationem divinae essentiae, sic essentia divina est eorum idea.

Et sic patet omnia objecta, et etiam dicta in littera.

DISTINCTIO XXXVII.

Quibus modis dicitur Deus esse in rebus.

Et quoniam demonstratum est ex parte, quomodo omnia dicantur esse in Deo, addendum videtur hic, quibus modis dicitur Deus esse in rebus; si tamen id humana mens vel ex parte dignae valeat cogitare, vel lingua sublevari eloqui. Sciendum ergo est, quod Deus incommutabiliter semper in se existens, praesentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura sine essentiali, sine sui definitione, et in omni loco sine circumscriptione, et in omni tempore sine mutabilitate. Et praeterea in sanctis spiritibus et animabus est excellentius, scilicet per gratiam, inhabitans; et in homine Christo excellentissime, in quo plenitudo Divinitatis corporaliter habitat, ut ait Apostolus (Coloss. 2). In eo enim Deus habitavit non per gratiam adoptionis, sed per gratiam unionis. Ne autem ista, quae capacitates humanae intelligentiae excedunt, falsitatis arguere aliqui praesument, sanctorum auctoritatibus munitenda nihil videtur. Beatus Gregorius super Cantica canticeorum (in Glossa sup. cap. 3), ibi: « Quo abit dilectus tuus? » (inquit), « Licet Deus communis modo omnibus rebus inest praesentia, potentia, substantia; tamen familiariori modo per gratiam dicitur esse in illis qui misericordiam operum Dei acutius et fidelius considerant. » De hoc eodem Augustinus (ad Dardanum in lib. de praesentia Dei, seu epist. 37) ait: « Cum Deus sit natura incorporea et incommutabiliter viva, aeterna stabilitate in seipso mansuetus, totus adest rebus omnibus, et singulari totus. Sed in quibus habitat, habent eum pro suae capacitatis diversitate, » alii amplius alii minus, quos ipse sibi dilectissimum tempore gratia suae bonitatis addedit. » Hilarius quoque (in 8 lib. de Trin., parum ante med.), apertissime docet Deum ubique esse: « Deus, inquit, immensae virtutis, vivens pote-

stas quae nusquam non adsit, non desit usquam, se omnem per sua edocet, ut ubi sua sint, ipse esse intelligatur. Non autem corporali modo, cum alicubi sit, non etiam ubique esse credatur, cum et in omnibus esse non desinat. » Ambrosius (in lib. 1 de Spiritu sancto, cap. 7) Spiritum sanctum probat non esse creaturam, quia ubique est, quod est proprium Divinitatis, ita dicens: « Cum omnis creatura certis naturae suae sit circumscripita limitibus, quomodo quis autem deat creaturam appellare Spiritum sanctum, qui non habet circumscriptionem determinatamque virtutem, quae est in omnibus et ubique semper est? Quod utique Divinitatis et dominationis est proprium. » Item (in eodem): « Domini est omnia complere, qui dicit (Hier., 23, 24): Caelum et terram ego compleo. Si ergo Dominus est qui caelum compleo et terram; quis ergo potest Spiritum sanctum iudicare dominationis et divinae potestatis exortem qui relevit orbem? Et, quod plus est, relevit et Jesum totius mundi redemptorem. » Ex his aliusque pluribus auctoritatibus aperte monstratur, quod Deus ubique est et in omni creatura essentialiter, praesentialiter, potentialiter est.

Quod in sanctis non modo est, sed etiam habitat, qui non ubique est habitat.

In sanctis vero etiam habitat in quibus est per gratiam: non enim ubiquecumque est, ibi habitat; ubi vero habitat, ibi est. In solis bonis habitat, qui sunt templum eius et sedes eius. Unde per Isaiam Dominus ait (cap. 56, 1): « Caelum mihi sedes est, terra autem scabellum pedum meorum; » quia in electis, qui sunt caelum, habitat Deus et regnat, qui eius voluntati devoti obtemperant; malos vero, qui sunt terra,

judicii districtione calet. Unde et in lib. Sap. (Prov. 12, 25) dicitur: « Thronus sapientiae anima iusti; » quia in iustis specialiter est quam in aliis rebus; in quibus tamen omnibus totus est, quomodum anima (ut ait Augustinus in epistola ad Hieronymum de origine animae, epist. 28), per omnes particulas corporis tota adest simul, nec minor in minoribus esse major in maioribus; sed tamen in aliis intensius in aliis remissius operatur, cum in singulis particulis corporis essentialiter tota sit. Ita et Deus cum sit in omnibus essentialiter ac totus, in illis tamen plenius esse dicitur quos inhabitat, id est in quibus ita est ut faciat eos templum suum; et hi tales cum eo sunt jam ex parte, sed in beatitudine perfecte. Mali vero, etsi ibi sunt ubi ipse est, qui nusquam desit, non tamen sunt cum eo. Unde Augustinus super Joa. tract. 114 sup. cap. 17: « Non satis fuit dicere: Ubi ego sum, et illi sint; sed addidit, mecum: qui ad ibi miseri possunt esse, ubi et ille est, qui nusquam desit. Sed beati sunt cum illo, quia non sunt beati nisi ex eo quod cum illo sunt, qui fruuntur eo et vident illum sicut est. Mali vero non sunt cum illo, ut caeci in luce non sunt cum luce; nec boni ita nunc sunt cum eo ut videant per speciem, etsi sunt aliquo modo cum eo per fidem. » Quomodo autem Deus habitat in bonis, ex illis aliquatenus intelligere valebis quae supra (dist. 14) dicta sunt, cum de Spiritu sancto professione temporaliter ageretur, ubi, licet ex parte, exponitur (ex parte enim cognoscitur et ex parte prophetatur) quomodo Spiritus sanctus habitat in nobis, qui non sine Patre et Filio inhabitat.

Ubi erat vel habitat Deus, antequam esse creatura.

Si autem quaeris ubi habitat Deus, antequam sancti essent; dicemus quia in se habitat. Unde Augustinus (in lib. contra Maxim. 3, cap. 21, et lib. 2, cap. 11): « In templo inquit, » suo habitat Deus, scilicet in sanctis, qui sunt templum Dei, modo secundum fidem ambulantibus, et templum Dei erunt aliquando secundum speciem, qualiter etiam in mente templum Dei sunt Angeli. » Sed dicit aliquis: Antequam feceret Deus caelum et terram, antequam faceret sanctos, ubi habitat? In se habitat Deus, apud se habitat, et apud se est. Non ergo sancti sic sunt domus Dei ut ea subtracta, cadat Deus; immo sic habitat Deus in sanctis, ut si ipse discessit, cadant.

Multa hic breviter deest quae confirmant praedicta.

Sciendum est etiam, quia, ut ait Augustinus (in lib. ad Dardanum, seu epist. 37), « dici nisi stultissime nequii, » Spiritum sanctum non habere locum in nostro corpore, quod totam animam solum impleverit. Stultius etiam dicitur an gustus alicubi impediri Trinitatem, ut Pater et Filius et Spiritus sanctus alicubi simul esse non possint. Verum illud est multo mirabilius, quod cum Deus ubique sit totus, non tamen in omnibus habitat. Quis porro audeat opinari nisi inseparabiliter Trinitatem penitus ignoret, quod in aliquo possit habitare Pater et Filius, in quo non habitat Spiritus sanctus? Aut in aliquo Spiritus sanctus, in quo non habitat Pater et Filius? Fatendum est ergo, ubique esse Deum per Divinitatis praesentiam, sed non ubique per inhabitations gratiam. Propter hanc enim inhabitatio nem gratiae non dicitur, Pater noster qui esse ubique, cum et hoc verum sit, sed, qui es in caelis, id est in sanctis, in quibus est quodam excellentiori modo. »

Quod Deus inhabitator est quorundam nondum cognoscentium Deum, et non quorundam cognoscentium.

Illud quoque mirabile est, quia, ut ait Augustinus (in eodem lib., seu epist.), « Deus est inhabitator quorundam nondum cognoscentium Deum, et non quorundam cognoscentium Deum. Illi enim ad templum Dei non pertinent qui cognoscunt Deum, non sicut Deum glorificant. Ad templum Dei pertinent parvuli sanctificati sacramento Christi, et generati Spiritu sancto, qui nondum valent cognoscere Deum. Ergo quem potuerunt illi nosse, nec habere, isti potuerunt habere antequam nosse. Beatissimi autem sunt illi quibus hoc est Deum habere quod nosse. » Hic aliquatenus aperit Augustinus quomodo Deus habitat in aliquo, id est habeatur, cum videlicet ita est in aliquo ut ab eo cognoscatur et diligatur.

Quomodo Deus totus ubique sit per essentiam, non potest intelligi ab humano sensu.

Ex praedictis patet quod Deus ubique totus est per es-

sentiam et in sanctis habitat per gratiam. Cumque superius licet tenuiter, ostensum sit, quia ratione dicitur habitare in qui usdam, nunc effluatret ordinis ratio id etiam assignari, quomodo ubique per essentiam et totus sit, nisi hujus considerationis subtilitatis atque immensitatis humanae mentis sensum omnino excederet. Ut enim ait Chrysostomus super Epistolam ad Hebr. (hom. 2, super illud: « Qui cum sit » splendor »); « sicut nulla de Deo intelligimus quae loqui » penitus non valeamus; ita multa loquimur quae intelligere » non sumus idonei. Verbi gratia, quod ubique Deus est, » scimus et dicimus; quomodo autem ubique sit, intellectus » non capit. Item quod est incorporea quaedam virtus, » quae omnium est causa honorum, scimus; quomodo autem » vel quae ista sit, penitus ignoramus.

Quorundam opinio qui praesument ostendere quomodo Deus ubique sit per essentiam, potentiam, praesentiam.

Quidam tamen immensa ingenio suo metiri praesumentes, hoc ita fore intelligendum tradiderunt, quod Deus ubique per essentiam esse dicitur, non quod Dei essentia proprie sit in omni loco et in omni creatura; sed quia omnis natura atque omne quod naturaliter est, in quocumque loco sit, per eum habitat esse, et omnis locus in quo illud est. Idem etiam dicunt, ideo Deum ubique dici esse per praesentiam vel per potentiam, quia cuncta loca sunt ei praesentia, et quae in eis sunt, nec in eis aliquid operari cessat. Nam et ipsa loca, et quidquid in eis est, nisi ipse conservet, manere non possunt. In eis ergo per substantiam Deus esse dicitur, ut agatur, quia per virtutem propriae substantiae suae facit ut etiam loca sint, et omnia quae in eis sunt. Sed licet haec vera sint quae asserunt in explanandis intelligentibus praedictorum, in illis tamen verbis quibus dicitur Deus ubique esse per essentiam, plus contineri credendum est, quod homo vivens capere non valet.

Quod Deus cum sit in omnibus rebus, non tamen sordibus rerum inquinatur.

Solet etiam ab eisdem quaeri, quomodo Deus substantia-liter inest omnibus rebus, et corporalium sordium inquinamentibus non contingatur: quod tam frivolum est ut nec responsione sit dignum, cum etiam spiritus creatus sordibus corporeis, etiam leprosi, vel quantumcumque polluti, inquinari non possit. Sol quoque radios suos sine sui pollutione effundit super loca et corpora, non solum munda sed etiam immunda ac sordibus foetentia: quorum contactu homines et aliae quaedam res inficiuntur; solis vero radii impollunt et incontaminati ea contingentes existunt. Non est ergo mirandum, si essentia divina omnino simplex et incontaminabilis omnia replet loca, et omnibus creaturis essentialiter inest, nec tamen ejusquam rei sordibus contaminatur vel contingitur. Unde Augustinus in lib. de Natura boni, cap. 29): « Cum in Deo, inquit, sint omnia quae condidit, non tamen inquinant eum illi qui peccant. » De eujus etiam sapientia, quae attingit a fine usque ad finem fortiter, dicitur (Sapient. 7, 24): « Attingit omnia propter suam munditiam, et nihil inquinatum in eam incurrit. » (1.) Tamen quidam, quod fieri non potest, scilicet nec humana carne veritas et substantia Dei inquinatur; et tamen praedictum istum visibilem solem radios suos per omnes faeces et sordibus spargere, et eos mundos et sinceros servari. Si ergo visibilia munda a visibilibus immundis contingi possunt et non inquinari; quanto magis invisibilibus et incontaminabilibus veritas? Postremo respondeant, quid potius de Deo respondendum existiment; vel quod nusquam per essentiam sit, vel quod ubique, vel quod alicubi, ita quod non ubique. Sed quis audeat dicere, quod nusquam divina essentia sit, vel quod alicubi et non ubique sit? Si enim ita est alicubi quod non ubique; ergo localis est. Est ergo ubique tota, quae continet totum et penetrat totum; quae nec pro sui simplicitate dividit, nec pro sui puritate maculatur, nec pro sui immensitate ullo modo comprehendi potest. Unde Augustinus (1 de Doct. chr., cap. 10): « Deus ubique est, cui non locus sed actio » ubique (2) propinquamus. »

Quod Deus ubique sit et in omni tempore; non tamen localis est, non circumscripibilis; nec loco nec tempore movetur.

Cumque divina natura veraciter et essentialiter sit in o-

(1) Al. omittuntur sequentia usque ad illa verba: Postremo respondeant.

(2) Nicolai vel affectionibus.