

stantia sit commensurata terminis loci, scilicet corporibus), sed per successione operationum, in quibus nulla est ratio continuitatis; ideo tempus illud non est continuum, sed est compositum ex *nunc* succedentibus sibi ut numerus ipsarum operationum succedentibus sibi tempore vocetur, sicut ipsa successio operationum dicitur motus; et quot sunt operationes ex quibus componitur motus secundum diversa loca, tot erunt *nunc*, ex quibus componitur tempus. Et hoc etiam consonat ei quod Philosophus dicit in 6 Physic. (text. 4), quod ejusdem rationis est indivisibile moveri, et tempus componi ex *nunc*, et motum ex momentis, et lineam ex punctis: quia quamvis linea sit continua, per quam Angelus transit, non tamen est continuus secundum quod refertur ad motum Angeli, qui diversa *ubi* non continuatim pertransit.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illae mutationes quae instantaneae dicuntur, sunt termini motus; quod non contingit in motu Angeli, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod tempus illud in quo movetur de A in B, compositum est ex duobus instantibus; et in uno instanti est in A, et in alio in B. Unde non oportet quod in altero eorum quiescat; quod oporteret de necessitate, si tempus esset continuum.

Ad tertium dicendum, quod non potest accipi aliqua proportio temporis in quo movetur corpus, ad tempus in quo movetur Angelus; quia tempus quo movetur Angelus, non est divisibile divisione continui, sed discreti in plura instantia finita; in tempore autem quo movetur corpus, sunt infinita instantia in potentia; et ita nulla est proportio, sicut nec infiniti ad finitum.

Ad quartum dicendum, quod tempus istud quo Angelus movetur, divisibile est in duo, quae non copulantur ad unum communem terminum, cum hoc tempus non sit continuum. Unde non sequitur quod in medio instanti sit in medio spatio: quia non est necessarium accipere medium instans.

Sed quia ex aliis rationibus videtur concludi, quod motus ejus sit in tempore continuo, ideo ad eas respondendum est.

Dicendum ergo ad quintum, quod omnis motus habet prius et posterius; sed diversimode: quia in motu continuo accipitur prius et posterius vel respectu duorum temporum copulatarum ad unum *nunc*, vel respectu duorum *nunc* includentium unum tempus; in mutationibus autem instantaneis est prius ipsum tempus mensurans motum praecedentem, cui adiungitur alterum extremorum, et posterius ipsum *nunc*, quod mensurat terminum motus; et ideo inter duo extrema non cadit medium, sicut nec inter tempus et *nunc*. In motu autem Angeli prius et posterius sunt duo *nunc* succedentia, inter quae nullum est medium tempus continuans.

Ad sextum dicendum, quod hoc quod inter duo

nunc sit tempus medium, consequitur tempus ratione continuitatis; quia haec est passio communis omni continuo. Continuitatem autem habet ex motu. Unde cum motus Angeli non sit continuus, ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod si ponatur motus Angeli et corporis simul incipere, quando Angelus erit in alio termino secundum aliud instans sui temporis, corpus etiam erit in alio termino secundum aliud instans sui temporis. Inter duo autem instantia temporis istius corporis est tempus medium in eo quod motus ejus est continuus; unde est ibi signare medium instans. Sed inter duo instantia Angeli non est tempus medium. Unde nec medium instans oportet ibi signari; sed contingit signari, si in tribus locis successive sit; quia ita etiam tempus ex tribus *nunc* componitur; unde unum erit medium; et illa duo instantia possunt includere omnia instantia temporis, cum etiam unum *nunc* aevi stans includat omne tempus; et ita non est inconveniens quod dum motus Angeli est in duobus tantum instantibus, motus corporis sit in infinitis; quamvis quantumcumque duret motus corporis, tantumdem etiam duret motus Angeli, et quamvis utrumque non sit indivisibile. Et praeterea contingit quod quando corpus est in medio instanti, Angelus in nullo loco sit, cum non sit necessarium eum semper esse in loco, ut dictum est, quaest. 3, art. 1, et ita secundum coordinationem illius temporis nullum *nunc* Angelo respondeat, sed tantum aevum.

Alia concedimus.

#### Expositio secundae partis textus.

*Deus, inquit, omnipotens incommutabili aeternitate, voluntate, veritate semper idem, movet per tempus creaturam spiritualem.* Distinctio horum motuum et ratio nominationis in 8 dist. posita est.

*Sicut humus (1) aut lux ista diffunditur.* Hoc ideo dicitur, quia nihil habet distensionem in loco nisi secundum quod est quantum, vel per se sicut corpora (unde ponit humum, id est terram), vel per accidens, sicut corporales qualitates, ut lux.

*Una sapientia est, nec in majore major, nec in minore minor.* Sapientia (2) potest dupliciter considerari: Vel per respectum ad seibiles; et sic habet unitatem in specie, etiam secundum quod est diversorum habentium: vel secundum esse quod habet in sciente; et sic differt numero in diversis: non tamen est major et minor secundum quantitatem corporis, quia non est forma situata; sed potest esse major et minor secundum intentionem certitudinis, vel secundum numerum scitorum.

(1) Al. fumus.

(2) Al. dicitur Sapientia: ponitur au em post praemissam vocem lux.

## DISTINCTIO XXXVIII.

*Illic redit ad propositum, repetens superiora dicta, ut addat alia.*

Nunc vero ad propositum revertentes, cepto insistamus. Supra dictum est (dist. 35), quod praesentia Dei futurorum tantum est; sed omnium tam bonorum quam malorum: scientia vero, vel sapientia, non modo de futuris, sed etiam de praesentibus et futuris; nec tantum de temporalibus, sed etiam de aeternis, quia seipsum novit Deus. Hic oritur questio non dissimulanda, utrum scilicet scientia, vel praesentia, sit causa rerum; an res sint causae scientiae vel praesentiae Dei. Videtur enim praesentia Dei causa esse eorum quae ei subsunt, ac necessitatem eveniendi eis facere; quia nec aliqua futura fuisset nisi Deus ea praesecisset; nec possunt non evenire, cum Deus ea praesecisset. Si autem impossibile est ea non evenire quia praesecit sunt, videtur ergo ipsa praesentia, qua praesecit sunt, eis esse causa eveniendi. Impossibile est enim ea non evenire cum praesecit sint; quia si non evenirent cum praesecit sint, falleret Dei praesentia. At Dei praesentia falli non potest. Impossibile est ergo ea non evenire, cum praesecit sunt. Sic ergo praesentia causa eorum esse videtur, quae praesecit sunt. Hoc item et de scientia dicitur, scilicet quod quia Deus aliqua novit, ideo scit. Cui sententiae Augustinus attestari videtur (in 15 lib. de Trin., cap. 15), sic dicens: « Non ista ex aliquo tempore cognovit Deus; sed futura omnia temporalia, atque in eis etiam quid et quando ab illo petitori fueramus, et quos et de quibus rebus vel exaudiri vel non exaudiri esset, sine initio ante praesecit. Univas autem creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit; sed ideo sunt quia novit: non enim noscitur quae fuerat creaturas. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit. » Nec aliter scivit creata quam creanda. Non enim ejus sapientiae aliquid accessit ex eis, sed illis existentibus sicut oportebat et quando oportebat, ille manifestavit ut erat. Unde in Ecclesiastico (cap. 25, 29): « Antequam crearentur, omnia nota sunt illi, sic et postquam consummata sunt. » Ecce his verbis videtur Augustinus innuere scientiam vel praesentiam Dei causam esse eorum quae fiunt: cum dicit, ideo ea esse, quia Deus novit. Idem quoque in 6 lib. (de Trin., cap. 20), dicitur videtur, cum inquit: « Decedant et succedant tempora; non decedit aliquid vel succedit scientiae Dei, in qua novit omnia quae fiunt per ipsam. Non enim haec quae creata sunt ideo sciuntur a Deo quia facta sunt; sed potius ideo facta sunt, quia immutabiliter ab eo sciuntur. » Et hic etiam significare videtur, Dei scientiam causam eorum esse quae fiunt, dicens, non ideo Deum ea novisse quia facta sunt; sed ideo facta esse, quia novit ea Deus. Ideoque videtur Dei scientia vel praesentia causa esse eorum quae novit.

*Inconvenientia ostendit quae sequuntur, si diceretur scientia, vel praesentia, causa omnium rerum quae ei subsunt.*

Quod si ita est, est ergo causa omnium malorum; cum omnia mala sciuntur et praeseciantur a Deo; quod longe est a veritate. Si enim Dei scientia, vel praesentia, causa esset malorum, esset utique Deus auctor malorum, quod penitus falsum est. Non ergo scientia vel praesentia Dei, causa est omnium quae ei subsunt.

*Quod res futurae non sunt causa scientiae vel praesentiae Dei.*

Neque etiam res futurae causa sunt Dei praesentiae; licet enim non essent futurae nisi praesecirentur a Deo; non tamen ideo praesecirentur quia futurae sunt. Si enim hoc esset, tunc ejus quod aeternum est, aliquid existeret causa ab eo alienum, ab eo diversum; et ex creaturis penderet scientia Creatoris, et creatum causa esset increati. Origenes tamen super Epistolam ad Romanos (cap. 8) ait: « Non propterea aliquid erit quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat. » Hoc videtur praemissis verbis Augustini obviare. Hic enim significari videtur quod res futurae causa sunt praesentiae; ibi vero quod praesentia causa sit rerum futurarum.

*Quid ex praedictis tenendum sit, cum determinatione auctoritatum.*

Hanc igitur, quae videtur, repugnantiam de medio tollere cupientes, dicimus, res futuras nullatenus causam esse praesentiae vel scientiae Dei; nec ideo praeseciri vel sciri, quia futurae vel factae sunt; ita exponentes quod ait Origenes (ubi supra): « Quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat; » Id est, quod futurum est, scitur a Deo antequam fiat; neque sciretur nisi futurum esset; ut non notetur ibi causa, nisi sine qua non fieret. Ita etiam dicimus scientiam vel praesentiam Dei non esse causam eorum quae fiunt, nisi talem sine qua non fiunt; si tamen scientiam ad notitiam tantum referamus. Si vero nomine scientiae includatur etiam beneplacitum atque dispositio; tunc recte potest dici causa eorum quae Deus facit. His enim duobus modis, ut superior praesertim est, accipitur cognitio vel scientia Dei, scilicet pro notitia sola, vel pro notitia simul et beneplacito. Hoc modo forte accipit Augustinus (15 de Trin., cap. 15) dicens: « Ideo sunt quia novit, id est, quia scientia placuit, et quia scientia disposuit. » Et hic sensus ex eo adjuvatur, quia de bonis ibi tantum agit Augustinus, scilicet de creaturis, et de his quae Deus facit; quae omnia novit non solum scientia, sed etiam beneplacito ac dispositione. Sic ergo ibi accipitur Dei cognitio, ut non modo notitiam, sed etiam beneplacitum Dei significet. Mala vero scit Deus, et praesecit antequam fiunt: sed sola notitia, non beneplacito. Praesecit enim Deus et praedixit etiam quae non est ipse facturus; sicut praesecit et praedixit infidelitatem Judaeorum, sed non fecit. Nec ideo quia praesecit, ad peccatum infidelitatis eos coegit; nec praesecisset vel praedixisset eorum mala, nisi essent ea habituri. Unde Augustinus super Iosam (tract. 35): « Deus, inquit, futurorum praesecit, per prophetam praedixit infidelitatem Judaeorum, sed non fecit neque praesecisset mala eorum, nisi ea haberent. Non enim ideo quemquam ad peccandum coegit, quia futura hominum peccata praenovit. Illorum enim praesecit peccata, non sua. Ideoque si ea quae ille praesecit, ipsorum non sunt, non vera ille praesecit. Sed quia illius praesentia falli non potest, sine dubio non alius, sed ipsi peccant quia Deus praecitator esse praesecit. Et ideo si non malum sed bonum facere voluissent, non malum facturi praeviderentur ab eo qui novit quid sit quisque facturus. » His verbis aperte ostenditur, si diligenter attendamus, praesentiam Dei non esse causam malorum quae praesecit: quia non ea praesecit tanquam facturus, nec tanquam sua; sed illorum (1) qui sunt ea facturi vel habituri. Praesecit ergo illa sola notitia, sed non beneplacito auctoritatis. Unde datur intelligi quod Deus e converso praesecit bona tanquam sua, et tanquam ea quae facturus est; ut illa praeseciendo simul fuerit ipsius notitia et auctoritatis beneplacitum.

*Contra hoc quod dictum est, praesentiam Dei non posse falli, opposito.*

Ad hoc autem quod supra dictum est, scilicet praesentiam Dei falli non posse, solet a quibusdam ita opponi. Deus praesecit hunc lecturum, vel aliquid hujusmodi. Sed potest esse ut iste non legat. Ergo potest aliter esse quam Deus praesecit; ergo potest falli Dei praesentia; quod omnino falsum est. Potest equidem non fieri aliquid, et illud tamen quod praesecitum est, fieri (2). Non ideo tamen potest falli Dei praesentia; quia si illud non fieret, nec a Deo praesecitum esset fieri. Sed adhuc urgent questionem, dicentes: Aut aliter potest fieri quam Deus praesecit, aut non aliter. Si non aliter, ergo necessario cuncta eveniant. Si vero aliter, potest ergo Dei praesentia falli vel mutari. Sed potest aliter fieri; quia potest aliter fieri quam factum sit. Ita autem fit ut praesecitum est. Aliter ergo potest fieri quam praesecitum est. Ad quod dicimus, illam locutionem multiplicem facere intelligentiam, scilicet, Aliter potest fieri quam Deus praesecit, et hujusmodi: ut: Potest non esse quod Deus praesecit; et Impossibile est non esse praesecitum omnia quae fiunt, et hujusmodi. Possunt enim haec conjunctim intelligi, ut conditio sit implicita, et disjunctim. Si enim ita intelligas, non potest

(1) Al. sed etiam illorum.

(2) Al. et illud tamen praesecitum est fieri, adprobante etiam Nicolai.

aliter fieri quam Deus praescivit; id est, non potest utrumque simul esse, scilicet quod Deus ita praesciverit fieri, et aliter fieri: verum intelligis. Si autem per distinctionem intelligas, ut dicitur hoc aliter non potest evenire quam evenit, et quomodo futurum Deus praescivit; falsum est. Hoc enim aliter potest evenire quam evenit, et tamen Deus hoc modo futurum praescivit. Similiter et alia determinatio, scilicet, impossibile est illud non evenire quod Deus praescivit, vel cum

#### Divisio textus.

Ostendo quorum sit Dei scientia, hic determinat de scientia per comparisonem ad ipsa scita; et dividitur in partes duas. In prima inquiri utrum scientia Dei sit scitorum causa; in secunda ostendit qualis causa sit, ibi, 59 dist.: *Praeterea solet quaeri, utrum scientia Dei possit augeri vel minui.* Prima in duas: in prima inquiri de causalitate divinae scientiae; in secunda de ineffabilitate ipsius, ibi: *Ad hoc autem quod supra dictum est .... solet a quibusdam sic opponi.* Prima in duas: in prima movet questionem; in secunda determinat eam, ibi: *Haec igitur, quae videtur, repugnantiam de medio tollere cupientes, dicimus, res futuras nullatenus causam esse praescientiae.* Circa primum tria facit primo ostendit quod scientia Dei sit causa scitorum, ratione et auctoritate; secundo ostendit quod neque est causa eorum neque causata ab eis; quae duo duabus rationibus ostendit, ibi: *Quod si ita est, est ergo causa omnium malorum.* Tertio ostendit auctoritate Origenis, scientiam Dei causatam esse a scitis, ibi: *Origenes tamen .... ait: Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum.*

*Ad hoc autem quod supra dictum est .... solet a quibusdam ita opponi.* Hic inquiri de ineffabilitate divinae scientiae; et supposito quod sit ineffabilis ex praedictis, hic solvit objectiones in contrarium factas; unde dividitur in duas partes: in prima ponit objectionem et solvit eam; in secunda obicit contra solutionem, et iterum solvit, ibi: *Sed adhuc urgent questionem.*

#### QUAESTIO I.

Hic quinque quaeruntur: 1.º utrum scientia Dei sit causa rerum; 2.º utrum omnia uniformiter cognoscat; 3.º utrum sit enuntiativum; 4.º utrum eorum quae non sunt; 5.º utrum sit contingentium.

#### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum scientia Dei sit causa rerum. — (1 p., qu. 14, art. 8; et de Verit., qu. 2, art. 14; et 2 cont. Gent., cap. 24.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei sit causa rerum. Scientia enim Dei tam a sanctis quam a prophetis scientiae artificis comparatur. Sed scientia artificis causa est scitorum per artem producendorum. Ergo videtur quod scientia Dei sit causa rerum.

2. Praeterea, cum similitudo sit quaedam unitas in forma, oportet quod in omni assimilatione vel unum similitum sit causa alterius, vel utrumque ab una causa deducatur; quia unitas in effectu designat unitatem causae. Sed scientia est assimilatio quaedam. Ergo oportet semper quod scientia

Deus praesciverit; si conjunctionem intelligas, verum dicit; si distinctionem, falsum. Ita etiam et illud, impossibile est non esse praescitum omne quod fit; id est, non potest esse utrumque simul, scilicet ut fiat, et non sit praescitum; hic sensus verus est. Si vero dicit, Deum non potuisse non praescire omne quod fit, falsum est. Potuit enim facere ut non fieret, et ita non esse praescitum.

sit causa sciti, sicut est in scientia practica; vel scitum causa scientiae, sicut est in nostra scientia speculativa; vel utriusque sit causa una, sicut est in cognitione quam Angeli de rebus habent; quia ab eodem, scilicet Deo, imprimuntur species rerum in mente Angeli ad cognoscendum; et in materia ad essendum. Sed scientiae Dei, quae est ipse Deus, nihil est causa, neque scitum, neque aliquid. Relinquitur ergo quod ipsa scientia Dei sit causa sciti.

5. Praeterea, mensura semper habet rationem principii respectu mensurati, ut patet ex 10 Metaphysic. (text. 5). Quantitas enim mensuratur per principium quantitatis, ut substantiae omnes per principium substantiae. Sed scientia Dei mensura est rerum; unde dicit Anselmus (lib. de Ver., cap. 11), quod unaquaqueque res veritatem habet quando implet illud ad quod in mente divina ordinata est. Ergo scientia Dei est causa scitorum.

4. Praeterea, sicut voluntas Dei est ipse Deus, ita et scientia eius. Sed voluntas Dei absolute dicitur causa omnium volutorum, et bonitas omnium bonorum. Ergo scientia eius debet dici causa omnium scitorum.

3. Sed contra, eujuscumque causa est Dei scientia, causa est Deus. Sed non omnium scitorum a Deo, causa est Deus; quia mala, quae sunt a Deo scita, non sunt ab ipso. Ergo nec scientia Dei causa est omnium scitorum.

6. Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei fuit ab aeterno; res autem ab aeterno non fuerunt. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

Solutio. Respondeo dicendum quod loquendo de attributis divinis, attendenda est attributorum ratio quae, quia diversa est diversorum, ideo aliquid attribuitur uni quod non attribuitur alteri, quauvis omnia sint una res; et inde est quod bonitas divina dicitur causa bonorum, et vita causa viventium; et sic de aliis. Si ergo accipiamus diversas attributorum rationes, inveniuntur aliqua habere comparisonem non tantum ad habentem, sed etiam ad aliquid sicut ad obiectum, ut potentia, et voluntas, et scientia. Quaedam autem ad habentem tantum, ut vita, bonitas, et huiusmodi. Et haec omnia habent unum modum causalitatis, scilicet per modum communem efficientis exemplaris, ut dicimus, quod a primo bono sunt omnia bona, et a primo vivente omnia viventia. Sed illa quae dicuntur per comparisonem ad obiectum, habent etiam alium modum causalitatis, respectu scilicet obiectorum, ut voluntas respectu volutorum; et sic quaeritur hic de causalitate scientiae. Constat enim quod scientia sua est causa per modum efficientis et exemplaris omnium scientiarum; sed dubium est, utrum sit causa scitorum.

Sciendum est ergo, quod scientia secundum rationem scientiae non dicit aliquid causalitatem, alia omnis scientia causa esset: sed in quantum

#### ARTICULUS II.

*Utrum scientia Dei sit uniformiter de rebus scitis. — (1 p., qu. 14, art. 3; et de Verit., qu. 2, art. 15.)*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei non sit uniformiter sit de rebus scitis. Omnis enim scientia quae est de rebus aliter quam sint, est falsa. Sed scientia Dei verissima est. Cum igitur omnes res non habeant unum modum, videtur quod non uniformiter sit de omnibus.

2. Praeterea, secundum Augustinum (epist. 112), alius modus cognitionis est cognoscere rem per sui essentiam, et per sui similitudinem. Sed Deus seipsum per essentiam suam cognoscit, creaturas vero per similitudines earum in ipso existentes. Ergo non uniformiter seipsum et creaturas cognoscit.

5. Praeterea, ut supra habitum est, dist. 16, quaest. 1, art. 2, Deus bona cognoscit per se, mala autem per aliud. Sed hoc facit diversum modum cognitionis. Ergo non uniformiter omnia cognoscit.

4. Praeterea, secundum Dionysium (in 7 de divin. Nomin.), Deus eodem modo cognoscit res quo rebus esse tradidit. Sed secundum Augustinum (lib. 85 Quaest., qu. 49), alia ratione creavit hominem et equum. Ergo alia ratione cognoscit; et ita non uniformiter de omnibus est.

Sed contra, Dionysius in eodem capitulo dicit, quod materialia immaterialiter cognoscit, et multa unite, et sic de aliis. Ergo videtur quod sit uniformiter de omnibus.

Praeterea, modus cognitionis praecipue attenditur penes rationem medii, ex cuius diversitate de eodem potest haberi opinio et scientia. Sed Deus eodem modo omnia cognoscit, scilicet per essentiam suam, ut in eodem capitulo Dionysius dicit. Ergo de omnibus est uniformiter.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in qualibet cognitione potest considerari duplex modus: scilicet modus rei cognitae et modus cognoscentis. Modus quidem rei cognitae non est modus cognitionis, sed modus cognoscentis (1), ut dicit Boetius. Quod patet ex hoc quod ejusdem rei cognitio est in sensu cum conditionibus materialibus, quia sensus est potentia in materia; in intellectu autem, quia immaterialis est, ejusdem cognitio est sine appenditiis materiae. Cujus ratio est, quia cognitio non fit nisi secundum quod cognitum est in cognoscente. Unumquodque autem est in aliquo per modum ipsius, et non per modum sui, ut patet ex libro de Causis (propos. 10); et ideo oportet quod cognitio fiat secundum modum cognoscentis. Quia ergo in intellectu divino est summa unitas, ideo ejus cognitio est uniformis de omnibus; omnia enim in eo unum sunt. Cum ergo quaeritur, utrum Deus omnia uniformiter cognoscat, distinguendum est; quia adverbium potest dicere modum actus cognitionis, et sic verum est; vel modum objecti, et sic falsum est; quia Deus non tantum scit rem, sed proprium modum rei; unde scit diversis modis inesse; et simi-

est scientia artificis operantis res, sic habet rationem causae respectu rei operatae per artem. Unde sicut est causalitas artificis per artem suam, ita consideranda est causalitas divinae scientiae. Est ergo iste processus in productione artificiatum. Primo scientia artificialis ostendit finem; secundo voluntas ejus intendit finem illum; tertio voluntas imperat actum per quem educatur opus, circa quod opus scientia artificis ponit formam conceptam. Unde scientia se habet ut ostendens finem, et voluntas ut dirigens actum et informans opus operatum; et ideo constat quod quidquid accidit in effectu per defectum a forma artis, vel a fine, non reducit in scientiam artificis sicut in causam. Patet etiam quod principalitas causalitatis consistit penes voluntatem quae imperat actum. Unde patet quod malum, quod est deviatio a forma et a fine, non causatur a scientia Dei; sed tantum causalitatem habet respectu bonorum, secundum quod consequuntur formam divinae artis et finem; non tamen quod respectu horum dicat perfectam rationem causalitatis, nisi secundum quod adiungitur voluntati; et ideo in littera dicitur, quod scientia beneplaciti est causa rerum. Et propter hoc etiam Avicenna (lib. de Intellig., cap. 1) dicit, quod in quantum Deus cognoscit essentiam suam, et amat vel vult eam, secundum quod est principium rerum, quarum vult se esse principium, fluunt res ab eo.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia artificis non est causa defectus qui contingit in artificiatum, quamvis etiam esset praescitus ab eo; nec etiam est completa causa artificiatum, nisi addatur voluntas, ut dicit Philosophus in 9 Metaphysic. (text. 5); et similiter est etiam de scientia Dei.

Ad secundum dicendum, quod mala non cognoscuntur a Deo per similitudinem suam, sed per similitudinem bonorum; ut prius dictum est, dist. 56, quaest. 1, art. 2; et ideo non sequitur quod sit causa nisi bonorum.

Ad tertium dicendum, quod in quantum scientia Dei est sicut exemplar per modum artis rerum, sic dicitur mensura earum; unde mala sicut deficient a participatione formae artis, ita deficient a rectitudine mensurae; et propter hoc etiam malum definitur ab Augustino (lib. de Natura boni, cap. 4, et seq.), quod est *privatio modi*, in quantum deficit a mensura; *speciei*, in quantum deficit ab imitatione exemplaris; *ordinis*, in quantum deficit a fine.

Ad quartum dicendum, quod voluntas habet completam rationem causae, in quantum obiectum ejus est finis secundum rationem boni, qui est causa causarum; unde et imperium super alias vires habet; et ideo absolute voluntas Dei causa rerum dicitur. De scientia autem non similiter se habet sicut de voluntate, ut dictum est, in corp. art.; nec etiam ita comparatur scientia ad seipsum sicut vita ad viventem. Unde patet quod ratio non concludit.

Quintum concedimus.

Ad sextum dicendum, quod sicut creaturae non exeunt a Deo per necessitatem naturae, vel potentiae naturalis, ita nec per necessitatem scientiae; sed per libertatem voluntatis in qua completur ratio causalitatis; et ideo non quodcumque scivit creavit, sed quodcumqueque voluit.

(1) *Intellige*: Modus cognitionis non sequitur modum rei cognitae, sed modum cognoscentis, ut declaratur interior.

liter dicendum est ad omnes similes questiones.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Scientia quae est de re aliter quam sit, est falsa, est duplex. Quia adverbium *aliter* potest designare modum ipsius scientiae, et sic falsum est; quia scientia est immaterialis de rebus materialibus. Vel potest designare modum scitorum, et sic verum est; unde ad propositum concludit.

Ad secundum dicendum, quod essentia Dei per quam seipsum cognoscit Deus, est etiam similitudo per quam cognoscit omnia creata; et ita per idem medium se et alia cognoscit. Unde ex parte cognoscentis invenitur unitas, sed ex parte cognitorum diversitas, quia aliquid eorum, scilicet ipse Deus, se habet per identitatem ad medium illud; alia per imitationem, scilicet ipsae creaturae.

Ad tertium dicendum similiter, quod Deus eodem modo, scilicet essentia sua, cognoscit et bona et mala; sed ad hoc medium diversimode comparantur bona quae ipsum imitantur, et mala quae ab ipso discedunt.

Ad quartum dicendum, quod una essentia divina est per quam esse omnibus tradidit, et per quam omnia cognoscit, ut idem Dionysius (loc. cit.) dicit. Alietas autem rationum est ex diversitate respectuum, qui attenduntur secundum diversitatem rerum.

#### ARTICULUS III.

##### *Utrum scientia Dei sit enuntiabilem.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei non sit enuntiabilem. Scientia enim Dei est de rebus per ideas earum. Sed idea est similitudo rei incomplexae. Ergo videtur quod complexorum vel enuntiabilium Deus scientiam non habeat.

2. Praeterea, ut dicitur in 5 de Anima (text. 21), quando intellectus intelligit affirmationem et negationem, fit quaedam compositio. Sed in divino intellectu nulla est compositio. Ergo enuntiabilia non cognoscit.

3. Praeterea, sicut ibidem dicitur, operationi qua intellectus affirmat aliquid aut negat, admiscetur tempus; unde omnis enuntiatio cum tempore significat. Sed intellectus divinus omnino absolutus est a tempore. Ergo non est enuntiabilem.

4. Praeterea, intellectus divinus est verissimus, cui nulla falsitas admisceri potest. Sed duarum operationum intellectus uni admiscetur falsitas, scilicet ei qua affirmat aliquid aut negat; alteri vero non, qua scilicet intuetur quidditatem rei, ut in 5 de Anima (text. 21) dicitur. Ergo videtur quod ista tantum operatio sit Deo attribuenda, et non prima, qua enuntiabilia cognoscuntur.

Sed contra, nostra scientia non tantum est de rebus, sed etiam de enuntiationibus. Si ergo essentia Dei non esset de enuntiationibus, esset imperfectior quam nostra.

Praeterea, quidquid praedicit Deus, scit. Sed multa enuntiabilia per Prophetas praedixit, sicut virginem parturam, Isa. 7. Ergo enuntiabilia scit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum opinionem Avicennae et ex dictis Algazelis videtur sequi quod Deus enuntiabilia nesciat, et praecipue in rebus singularibus; quia ponunt quod scit singularia tantum universaliter, id est secundum quod sunt in causis universalibus, et non particulariter,

id est in natura particularitatis illae. Unde concedunt quod scit hoc individuum et illud; sed non scit hoc individuum nunc esse et postmodum non esse; sicut si aliquis sciret eclipsum quae futura est cras in suis causis universalibus; non tamen sciret in modo esset vel non esset, nisi sensibiliter videret. Sed quia supra ostensum est quod Deus non solum habet huiusmodi cognitionem de particularibus, sed perfectam, in quantum cognoscit ea in sua particularitate secundum omnes condiciones individuales quae in eis sunt; ideo dicendum est, quod Deus non solum cognoscit ipsas res, sed etiam enuntiabilia et complexa; tamen simpliciter cognitione per modum suum; quod sic patet. Cum in re duo sint, quidditas rei, et esse ejus, his duobus respondet duplex operatio intellectus. Una quae dicitur a philosophis formatio, qua apprehendit quidditates rerum, quae etiam dicitur indivisibilem intelligentiam. Alia autem comprehendit esse rei, componendo affirmationem, quia etiam esse rei ex materia et forma compositae, a qua cognitionem accipit, consistit in quadam compositione formae ad materiam, vel accidentis ad subjectum. Similiter etiam in ipso Deo est considerare naturam ipsius, et esse ejus; et sicut natura sua est causa et exemplar omnis naturae, ita etiam esse suum est causa et exemplar omnis esse. Unde sicut cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnem rem; ita cognoscendo esse suum, cognoscit esse cujuslibet rei; et sic cognoscit omnia enuntiabilia, quibus esse significatur; non tamen diversa operatione nec compositione, sed simpliciter; quia esse suum non est aliud ab essentia, nec est compositum consequens; et sicut per idem cognoscit bonum et malum, ita per idem cognoscit affirmationes et negationes.

Ad primum ergo dicendum, quod aliud est de forma existente in mente artificis et de idea rei quae est in mente divina: quia forma quae est in mente artificis, non est causa totius quod est in artificio, sed tantum formae; et ideo esse hanc domum, et cetera quae consequuntur naturam per formam artis, nescit nisi sensibiliter accipiat: sed idea quae est in mente divina, est causa omnis ejus quod in re est; unde per ideam non tantum cognoscit naturam rei, sed etiam hanc rem: esse in tali tempore, et omnes condiciones quae consequuntur rem vel ex parte materiae vel ex parte formae.

Ad secundum dicendum, quod ipsum esse divinum quod est simplex, est exemplar omnis esse compositi quod in creatura est; et ideo per esse suum simplex cognoscit sine compositione intellectuum vel divisione omne esse vel non esse quod rei convenit. Sed intellectus noster, cujus cognitio a rebus oritur, quae esse compositum habent, non apprehendit illud esse nisi componendo et dividendo; et de tali intellectu Philosophus loquitur.

Ad tertium dicendum, quod operationi intellectus nostri componentis et dividitatis admiscetur tempus duplici de causa; tum ex parte sua, quia accipit scientiam a continuo et tempore, scilicet a sensu et imaginatione; tum ex parte intellectuum, quae in tempore sunt. In operatione autem divini intellectus advenit tempus tantum ex parte intellectuum, quia sicut alias res determinate cognoscit, ita et tempus; unde cognoscit hanc rem esse in tali vel in tali tempore: sed ex parte ipsius intellectus nullum tempus vel aliqua successio advenit; quia temporalia intemporaliter cognoscit.

Ad quartum dicendum, quod sicut operationi intellectus nostri quia inspicit quidditates rerum, non admiscetur falsitas nisi per accedens, in quantum cognitio quidditatis dependet a cognitione affirmationis, quod contingit in quidditatibus compositis, et non in simplicibus, ut dicitur in 9 Metaph. (text. 22); ita operationi intellectus divini non potest advenire falsitas nec in comprehendendo naturas rerum nec in comprehendendo enuntiabilia; quia utrumque eadem operatione cognoscit, et per unum idem simplex, ut ex dictis, in corp. art., patet.

#### ARTICULUS IV.

*Utrum scientia Dei sit non enuntiabilem.* — (1 p., qu. 14, art. 9; et de Ver., qu. 2, art. 8; et 1 cont. Gent., cap. 66.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei non possit esse non enuntiabilem. Scientia enim importat respectum ad scibile. Sed ea quae dicunt respectum ad creaturam, non dicuntur de Deo nisi creaturis existentibus, ut Dominus, et Creator, et huiusmodi. Ergo videtur quod non possit Deus dici scire res aliquas, nisi quando sunt.

2. Praeterea, scientia non est nisi verorum, ut in Posterioribus (lib. 1, text. 3) dicitur. Sed verum et ens convertuntur. Ergo non est nisi ens.

3. Praeterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed ea quae non sunt non commensurantur alicui. Ergo eorum non est scientia Dei.

4. Praeterea, primum eadem in apprehensione intellectus est ens, ut Avicenna (tract. 1 Metaph., cap. 6) dicit. Sed nulla virtus potest cognoscere aliquid nisi praesupposita ratione primi objecti, sicut visus nihil videt sine lumine. Ergo nec aliquis intellectus potest cognoscere nisi entia.

Sed contra, quidquid eligitur sine errore, hoc scitur. Sed secundum Augustinum (lib. de Praed. sanct., cap. 27) (1), eliguntur quae non sunt; nec tamen errat qui eligit, scilicet Deus. Ergo videtur quod eorum quae non sunt, notitiam habeat.

Praeterea, sicut se habet scibile ad scientiam nostram ut prius, ita se habet scientia Dei ad scibilia ut prior eis. Sed quaedam scibilia sunt quorum non habemus scientiam, ut Philosophus (1 Poster., text. 24) tradidit. Ergo et scientia Dei potest esse eorum quae non sunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidquid cognoscitur, aliquo modo oportet esse, ad minus in ipso cognoscente; unde et Avicenna (tract. 7 Metaph., cap. 1) dicit, quod de eo quod omnino est non ens, nihil potest enuntiari. Unde secundum quod aliqua se habent ad esse, ita se habent ad divinam cognitionem. Esse autem rei potest tripliciter considerari: vel prout est in propria sua natura ex suis principiis educta, vel prout est in potentia alicujus causae, vel prout est in apprehensione alicujus cognoscentis. Omnia ergo illa quae habent esse in sua natura secundum quodcumque tempus, Deus ab aeterno scivit, et apprehendendo naturam ipsorum, et videndo ea esse, non tantum in cognitione sua, vel potentia alicujus causae, sed

etiam in esse naturae; quod patet, quia constat quod re existente cognoscit Deus ipsum esse quod habet in propria natura. Si autem ab aeterno non cognovisset nisi esse ejus quod est in cognitione, vel in potentia causae, cognitio sua proficeret per temporum successiones; et talia dicitur Deus scire scientia visionis. Res autem illas quarum esse in nullo tempore est in propria natura, cognoscit esse in potentia causae vel creaturae deficientis, sicut mala, vel in potentia operativa sua, sicut bona. Scit etiam ea esse in cognitione sua, in quantum scit se cognoscere ea, et posse se facere ea, quantum ad bona; vel posse contingere ex defectu creaturae, quantum ad mala. Et iste modus cognitionis nominatur scientia simplicis intelligentiae, in quantum scilicet per modum istum cognoscitur ipsa simplex natura rei quae posset esse, tamen non cognoscitur ipsum esse simplex, cujus proprie est visio, sed secundum quid tantum, ut dictum est, in corp. art.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes relationes quae fundantur super aliquam operationem actualem precedentem in creaturas, non possunt convenire Deo, nisi ex tempore creaturis existentibus; sed relatio importata in scientia, potentia et voluntate non fundatur super aliquam operationem actualiter in creaturam precedentem; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod secundum quod non entia habent veritatem, sic ea Deus scit: quae enim erunt post mille annos non scit ea Deus esse nunc; quoniam non est verum ea esse nunc; sed scit ea futura esse tunc quando verum erit ea esse: similiter illa quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, scit ea esse in cognitione sua, et in potentia causarum suarum, prout est verum ea sic esse.

Ad tertium dicendum, quod illud quod non est non scitur a Deo ut commensuratum actu scientiae suae, sed ut commensurabile: et hoc sufficit ad scientiae veritatem.

Ad quartum dicendum, quod quidquid cognoscitur, cognoscitur ut ens, vel in propria natura, vel in causa sua, vel in cognitione aliqua: et sic etiam sunt entia omnia quae Deus cognoscit.

#### ARTICULUS V.

*Utrum scientia Dei sit contingentium.* — (1 p., quae. 14, art. 13; et de Verit., qu. 2, art. 12; et 1 cont. Gent., cap. 57.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei non sit contingentium. Scientia enim Dei est causa omnium scitorum honorum. Sed omnis causa necessaria inducit necessarios effectus: posita enim causa, necessario ponitur effectus, nisi causa sit deficientis in minori parte, sicut causa naturalis. Cum ergo scientia Dei non sit deficientis, videtur quod id cujus est, sit necessarium, et ita non sit contingentium.

2. Praeterea, scientia non est nisi verorum. Sed in futuris contingentibus non est alterum determinate verum, ut Philosophus probat (1 Perih., cap. ult.). Ergo videtur quod non possit esse eorum scientia divina.

3. Praeterea, si sit contingentium, ponatur quod Deus sciat Socratem currere; inde sic. Aut est possibile Socratem non currere, aut impossibile.

(1) Non in lib. de Praedest. sanct. cap. 47, sicut prius indicabatur ad marginem, sed in serm. 11 de Verbis Apostoli, sicut in textu relatum est (Ec. Edit. P. Nicolai).

Si enim (1) est impossibile ipsum non currere, ergo ab acquipollenti necesse est ipsum currere, et sic haberetur propositum, quod illud ejus est scientia Dei, sit necessarium. Si autem possibile est ipsum non currere, ponatur ergo. Possibile enim est, secundum Philosophum (1. Priorum cap. 12), quo posito, non sequitur inconveniens. Sed positum erat quod Deus sciret Socratem currere. Ergo scit esse quod non est. Omnis autem talis scientia falsa est. Ergo scientia Dei erit falsa, quod est impossibile. Relinquitur ergo quod Socratem non currere, non fuit possibile sed necessarium.

4. Si dicatur, quod est necessarium necessitate consequentiae et non necessitate consequentis; sive necessitate conditionata, haec scilicet conditione si est praesentium, et non necessitate absoluta: Contra, in omni vera conditionali si antecedens est necessarium absolute, et consequens est necessarium absolute: quia ad antecedens semper sequitur consequens, et ad necessarium nunquam sequitur falsum, quamvis e converso (2), ut probatur in 4. Poster. (text. 15). Sed hujus conditionalis, *Socrates currit si est praescitum a Deo*, antecedens est necessarium absolute: tum quia omne praeteritum est necessarium, tum quia omne aeternum est necessarium. Ergo et Socratem currere est necessarium absolute: ergo videtur quod scientia non est nisi de necessariis.

5. Praeterea, secundum Philosophum in lib. Priorum (cap. 9), ex majori de necessitate, et minori de inesse, sequitur conclusio de necessitate. Inde sic. Omne scitum a Deo necesse est esse verum. Sed hoc est scitum a Deo. Ergo necesse est esse verum; et sic idem quod prius.

6. Si dicas, quod ista est duplex: *Scitum a Deo necesse est esse verum*: quia potest esse de dicto; et sic est composita et vera: vel potest esse (5) de re; et sic est divisa et falsa: hoc enim dictum est necessarium, scilicet *scitum a Deo est verum*; sed hanc rem quae ponitur sciri a Deo non necesse est fieri, quia contingenter fit: Contra, ista distinctio tenet tantum in formis separabilibus, in quibus subjectum esse potest, non autem in formis inseparabilibus a subjecto. Unde istam nullus distinguit: *Cygnum album possibile est esse nigrum*: quia albedo a cygno non separatur nisi secundum rationem et intellectum; unde quod non potest simul esse cum albo, non potest simul esse cum cygno. Sed in hoc quod dicitur *scitum*, importatur quiddam semper concomitans subjectum: quia quod semel est scitum a Deo, non potest non esse scitum ab eo. Ergo videtur quod distinctio illa nihil ad propositum valet.

7. Si dicas quod contingens quando futurum est, potest, non esse; sed non ex quo ponitur praesens vel praeteritum; et sic Deus, cognitionem ejus habet: Contra, omnis scientia quae est de aliquo praesente, de quo non erat quando futurum erat, recipit additionem secundum temporum successionem. Sed scientia Dei nihil accipit additionis a rebus, nec est in ea aliqua successio secundum tempora. Ergo si futura contingencia non cognoscit, ut futura sunt, nullo modo

(1) *Al.* non.(2) *Nicolaus addit sequatur.*(3) *Al.* additur vera.

est contingentium, ut sunt praesentia vel praeterita.

Sed contra, ea quae subsunt libero arbitrio sunt maxime contingentia. Sed horum cognitionem Deus habet: alias non redderet unicuique secundum opera sua. Ergo sua scientia est contingentium.

Praeterea, supra habitum est (art. praeced.) quod scientia Dei est omnium. Sed non omnia ex necessitate contingunt, ut ad ipsum sensum patet, et a Philosopho probatum est (6. Metaph., text. 6), et in fide suppositum est. Ergo scientia Dei non tantum est necessarium, sed etiam contingentium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod propter hujusmodi difficultates, quidam Philosophi (ut Averr. 12. Metaph., text. 10 et 31) negaverunt, Deum de particularibus contingentibus cognitionem habere, cogitantes intellectum divinum ad modum intellectus nostri; et ideo erraverunt. Quod autem intellectus divinus non impediatur a cognitione particularium ratione participationis quae ex materia, sicut intellectus noster impeditur, in 36. dist., quaest. 1, art. 1, ostensum est; et ideo nunc restat inquirere utrum impediatur ratione contingentiae: contingentia enim videtur duplici ratione effugere divinam cognitionem. Primo propter ordinem causae ad causatum. Quia causae necessariae et immutabiles videtur esse effectus necessarii: unde cum scientia Dei sit causa rerum, et sit immutabilis, videtur quod non (1) possit esse contingentium. Secundo propter ordinem scientiae ad scitum; quia cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit, ut patet in scientia nostra, quae non est causa rerum, et in scientia Dei respectu malorum. Sed neutrum horum removet scientiam contingentiam a Deo. Et de primo quidem satis manifeste potest accipi. Quandoque enim sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam; quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in secunda causa: ut patet in floritione arboris, cujus causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impedi per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum; et ideo mediatis causis secundis necessariis, producit effectus necessarios, ut motum solis et hujusmodi; sed mediatis causis secundis contingentibus producit effectus contingentes. Sed adhuc manet dubitatio major de secunda: quia causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris; sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non pro-

(1) *Al.* deest non.

pter causalitatem ejus. Oportet enim invadere ad hoc quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito.

Sciendum est igitur, quod antequam res sit non habet esse nisi in causis suis. Sed causae quaedam sunt ex quibus necessario sequitur effectus, quae impediri non possunt, et in istis causis habet causatum esse certum et determinatum, adeo quod potest ibi demonstrative sciri, sicut est ortus solis, et eclipysis, et hujusmodi. Quaedam autem sunt causae ex quibus consequuntur effectus ut in majori parte, sed tamen deficiunt in minori parte; unde in istis causis effectus futuri non habent certitudinem absolutam, sed quandam, in quantum sunt magis determinatae causae ad unum quam ad aliud; et ideo per istas causas potest accipi scientia conjecturalis de futuris, quae tanto magis erit certa, quanto causae sunt magis determinatae ad unum; sicut est cognitio medici de sanitate et morte futura, et iudicium astrologi de ventis et pluvii futuris. Sed quaedam causae sunt quae se habent ad utrumque: et in istis causis effectus de futuro nullam habent certitudinem vel determinationem; et ideo contingentia ad utrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt. Sed quando jam efficiuntur in rerum natura, tunc habent in seipsis esse determinatum; et ideo quando sunt in actu, certitudinaliter cognoscuntur, ut patet in eo qui videt Socratem currere, quia Socratem currere dum currit (1), necessarium est; et certam cognitionem habere potest.

Dico igitur, quod intellectus divinus intuetur ab aeterno unumquodque contingentium non solum prout est in causis suis, sed prout est in esse suo determinato. Cum enim re existente ipsam rem videat prout in esse suo determinato est, aliter cognosceret rem postquam est quam antequam fiat; et sic ex eventibus rerum aliquid ejus accresceret cognitioni. Patet etiam quod Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cuius potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur. Quod qualiter sit, evidenter docet Boetius in fine de Consol. (lib. 3, prosa ult.). Omnis enim cognitio est secundum modum cognoscentis, ut dictum est. Quod igitur Deus sit aeternus, oportet quod cognitio ejus modum aeternitatis habeat, qui est esse totum simul sine successione. Unde sicut quamvis tempus sit successivum, tamen aeternitas ejus est praesens omnibus temporibus una et eadem et indivisibilis ut nunc stans; ita et cognitio sua intuetur omnia temporalia, quamvis sibi succedentia, ut praesentia sibi, nec aliquid eorum est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius. Unde secundum Boetium melius dicitur providentia quam praevidentia: quia non quasi futurum, sed omnia ut praesentia uno intuitu procul videt, quasi ab aeternitatis speculo. Sed tamen potest dici praesentia, in quantum cognoscit id quod futurum est nobis, non sibi. Quod ut melius pateat, exemplis ostendatur. Sint quinque homines qui successive in quinque horis quinque contingentia facta videant. Possum ergo dicere, quod isti quinque vident haec contingentia succedentia praesentialiter. Si autem poneretur quod isti quinque actus cognoscentium

(1) *Al.* omittitur dum currit.

essent actus unus, posset dici quod una cognitio esset praesentialiter de omnibus illis cognitio successiva. Cum ergo Deus uno aeterno intuitu, non successivo, omnia tempora videat, omnia contingentia in temporibus diversis ab aeterno praesentialiter videt non tantum ut habentia esse in cognitione sua. Non enim Deus ab aeterno cognovit in rebus tantum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione sua; sed etiam ab aeterno vidit uno intuitu et videbit singula tempora, et rem talem esse in hoc tempore, et in hoc deficere. Nec tantum videt hanc rem respectu praecedentis temporis esse futuram, et respectu futuri praeteritam: sed videt istud tempus in quo est praesens, et rem esse praesentem in hoc tempore, quod tamen in intellectu nostro non potest accidere, cuius actus est successivus secundum diversa tempora: et ita patet quod nihil prohibet contingentium ad utrumlibet certam scientiam Deum habere, cum intuitus ejus ad rem contingentem referatur secundum hoc quod praesentialiter in actu est quando jam ejus esse determinatum est, et certitudinaliter cognosci potest.

Ad primum ergo dicendum, quod a causa prima non trahit effectus necessitatem, sed solum a causa proxima, ut dictum est, in corp. art.; et ideo ratio non procedit.

Ad secundum dicendum, quod futurum contingens non est determinate verum antequam fiat, quia non habet causam determinatam; et ideo ejus certa cognitio haberi non potest ab intellectu nostro, cujus cognitio est in tempore determinato et successiva. Sed dum est in actu, determinate verum est; et ideo a cognitione quae est praesens illi aetui, potest certitudinaliter cognosci: sicut patet etiam de visu corporali; et quia cognitio divina aeternitate mensuratur, quae eadem manens omni tempore praesens est, unumquodque contingentium videt prout est in suo actu.

Ad tertium dicendum, quod actus divinae cognitionis transit supra contingens, etiam si futurum sit nunc, sicut transit visus noster supra ipsum dum est; et quia esse quod est, quando est, necesse est; quod tamen absolute non est necessarium; ideo dicitur, quod in se consideratum est contingens, sed relatum ad Dei cognitionem est necessarium; quia ad ipsam non refertur nisi secundum quod est in esse actuali; et ideo simile est sicut si ego videam Socratem praesentialiter currere; quod quidem in se est contingens, sed relatum ad visum meum, est necessarium. Unde bona est distinctio, quod est necessarium necessitate consequentiae et non consequentis, vel necessitate conditionata, non absoluta.

Ad quartum dicendum quod ad hoc argumentum (1) multipliciter respondetur.

Quidam enim dicunt, quod hoc antecedens, scilicet hoc esse praescitum a Deo, non est necessarium. Et si objiciatur, quod est dictum de praeterito, ergo est necessarium; respondet, quod hoc habet instantiam in praeteritis quae dicit respectum ad futurum; unde cum dicitur hoc fuisse futurum, quamvis sit dictum de praeterito; tamen quia dependet a futuro, non est necessarium; quia quod fuit quandoque futurum, potest non

(1) *Al.* ad hunc articulum.

esse futurum: quia futurus quis incedere non incedet, ut dicitur in 2 de Generat. (text. 64). Sed ista instantia nulla est; quia quamvis quod fuit futurum, possit non esse futurum impeditis causis quae erant determinatae ad effectum ut in maiori parte, non tamen potest non fuisse futurum; semper enim verum erit dicere: Hoc quandoque fuit futurum. Similiter non est ad propositum; quia cum dicitur praescitum, non importatur tantum ordo ad futurum, sed etiam actus quidam, qui significatur ut praeteritum.

Et ideo alii dicunt, sicut videtur Magister dicere in littera, quod hoc antecedens non est necessarium; quia praescitum, quamvis secundum vocem consignificet tempus praeteritum, tamen significat actum divinum, cui non accidit praeteritum: et ideo sicut Deus potest non praescire, ita potest non praescisse. Sed istud etiam non solvit; quia quamvis actus divinus non habeat necessitatem coactionis, habet tamen necessitatem immobilitatis, loquendo de actibus intrinsicis, ut velle, intelligere, et huiusmodi; unde non est contingens non esse, si ponatur esse. Et quia consequens non potest poni non esse, quin etiam antecedens ponatur non esse, consequens non poterit poni non esse. Sed hoc certum est quod antecedens potest poni esse; verum enim est determinate Deum aliquid futurum non scire; et ita sequitur quod consequens non potest poni non esse, etiam absolute sumptum; et multo minus quod possit contingere non esse.

Et ideo alii dicunt, quod istud antecedens est contingens, quia designatur ibi duo, scilicet actus divinus qui immutabilis est, et ordo ad futurum, qui mutabilis est mutabilitate rei; et ideo totum iudicandum est contingens propter alterum tantum. Istum enim esse hominem album, contingens est, quamvis esse hominem sit necessarium. Sed istud etiam non videtur dubitationem solvere. Cum enim dicitur Deus praescivisse aliquid, ordo ille ad futurum designatur ibi ut obiectum super quod transit actus. Est enim sensus: Praescivit, id est scivit hoc esse futurum. Quando autem aliquid dictum ponitur ut materia alicujus actus, ut dictum, oportet quod materialiter sumatur, et non secundum quod ad significationem rei refertur; ut cum dicitur: *Scio istum currere*: ea autem quae sic sumuntur, nullam differentiam contingentiae vel necessitatis in propositione faciunt; tum quia veritas et necessitas propositionis ex principali verbo pendet, in quo intelligitur compositio: tum etiam quia dictum hoc modo positum non sumitur ut verum et falsum, vel ut necessarium vel contingens, sed ut dictum quoddam tantum. Unde aequalis necessitas vel contingentia est harum duarum propositionum: *Dico Socratem currere, et Deo solem moveri*; etiam positio quod ipsum dicere sit necessarium; et ita positio etiam quod ordo ille importatus ad futurum sit mutabilis, nihil impeditur de necessitate antecedentis.

Unde alii dicunt, hoc antecedens esse necessarium; nec tamen consequens (1) est necessarium; quia illa maxima intelligitur tantum in illis conditionibus in quibus antecedens est causa proxima consequentis. Sed hoc etiam non plene solvit, quia regula illa non probatur a Philosopho (1 Post, text. 17), ratione causalitatis, sed ratione conse-

(1) Al. contingens.

quentiae, secundum quam ex necessario sequitur necessarium, sive sit causa, sive sit effectus.

Et ideo aliter dicendum est, quod antecedens est necessarium absolute, tum ex immobilitate actus tum etiam ex ordine ad seipsum; quia ista res non ponitur subjacere scientiae divinae nisi dum est in actu, secundum quod determinationem et certitudinem habet. Ipsum enim necesse est esse dum est; et ideo similis necessitas est inserenda in consequente, ut scilicet accipiatur ipsum quod est Socratem currere, secundum quod est in actu; et sic terminationem et necessitatem habet. Unde patet quod si sumatur Socratem currere secundum hoc quod ex antecedente sequitur, necessitatem habet: non enim sequitur ex antecedente nisi secundum quod substat divinae scientiae, cui subjicitur prout consideratur praesentialiter in suo esse actuali; unde etiam sic sumendum est consequens, quomodo patet quod consequens necessarium est: necesse enim est Socratem currere dum currit.

Ad quantum dicendum, quod ista: *Omne scitum a Deo necesse est esse*, est duplex, eo quod potest esse de dicto, vel de re: et si sit de dicto vera est, et si sit de re, falsa est: et similiter conclusio duplex est. Et hujus distinctionis ratio est, quia potest istud sumi secundum conditionem quae subjacet divinae scientiae; et hoc est secundum quod habet esse determinatum in actu, et sic necessitatem habet, vel potest ista res sumi sine aliqua conditione; et sic non est necessaria: quia potest sic considerari ut est in causis suis atque sit in actu, et ibi non habet necessitatem, nec ibi est scita a Deo futura esse; non enim scit Deus effectum contingentem esse determinatum in causa sua: quia esset falsa scientia, cum in causa sua determinatum non sit.

Ad sextum dicendum, quod quamvis iste respectus ad rem sit inseparabilis secundum quod attingit eam; non tamen attingit eam nisi prout est in esse actuali praesentialiter considerata; et ideo potest fieri distinctio secundum quod res illa consideratur ut cadens sub respectu illo vel ut non cadens. Verbi gratia, cursus Socratis subjacet certitudini divinae scientiae, prout est in actu; et hoc non habuit semper, quia quandoque erat in potentia tantum, et secundum quod sic tantum erat, non erat subjicibilis certitudini divinae scientiae: si enim Deus vidisset ipsam causam, ut Socratem, et non vidisset immediate effectum in esse suo sicut nos futura cognoscimus, nunquam potuisset istud scire; et ideo patet quod distinctio illa, scilicet quod possit esse de re, vel de dicto, bona est.

Ad septimum dicendum, quod Deus non tantum cognoscit ea quae sunt nobis praesentia, sed quae sunt nobis praeterita et futura, supra quae tamen omnino intuitus divinus cadit, secundum quod suis temporibus praesentia sunt. Unde non sequitur quod aliquam rem Deus quandoque sciat quam aliquando nescivit.

#### Expositio textus.

*Quia futurum est, ideo scitur a Deo.* Illic denotatur causa consequentiae et non essendi.

*Illorum enim peccata praescivit, non sua (1);* quasi dicat: Si sua praescientia eos ad peccandum cogeret non ipsi peccassent, quia coacti facerent; sed ipse Deus coactor.

(1) Al. Psalms etc.

## DISTINCTIO XXXIX.

*Utrum scientia Dei possit augeri vel minui, vel aliquo modo mutari: utrumque enim videtur posse probari.*

Practerea quaeri solet, utrum scientia Dei possit augeri vel minui: utrumque enim videtur posse probari. Quod enim divina scientia possit augeri vel mutari, hoc modo probatur: quia potest Deus scire quod nunquam scit. Est enim aliquis qui non est lecturus hodie, et tamen potest esse ut legat hodie potest enim hodie legere. Nihil autem potest fieri quod non possit a Deo sciri. Potest ergo Deus scire hunc lecturum hodie. Potest ergo aliquid scire quod non scit. Ergo potest ejus scientia augeri vel mutari; eademque videtur posse minui. Est enim aliquis hodie lecturus, quem Deus scit lecturum. At potest esse ut non legat. Ergo potest Deus non scire hunc lecturum. Potest ergo non scire aliquid quod scit. Ergo potest minui ejus scientia vel mutari. Ad quod dicitur, quia Dei scientia omnino immutabilis est, nec augeri potest vel minui. Nam, ut ait Augustinus (in 13 lib. de Trinit., cap. 15), «Scientia Dei est ipsa sapientia, et sapientia est ipsa essentia sive substantia Dei: quia in illius naturae simplicitate mirabili non est aliud sapere et aliud esse; sed quod est sapere, hoc est et esse. Ideoque novit omnia Verbum quae non est Pater; sed et nosse de Patre est, sicut esse. Nosse enim et esse ibi unum est. Et ideo Patri sicut esse non est a Filio, ita nec nosse. Proinde tanquam seipsum dicens, Pater genuit Verbum sibi coaequale per omnia. Non enim seipsum integre perleceperat quae dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in ejus Verbo quam in seipso. Hoc est ergo omnino Verbum quod Pater; non tamen est Pater, quia iste Filius, ille Pater. Sciunt ergo invicem Pater et Filius; sed ille gignendo, iste nascendo. Et omnia quae sunt in eorum scientia, in eorum sapientia, in eorum essentia unusquisque eorum si mul videt, non particulatim aut singulatim, velut alter ante conspectu hinc illinc, et inde hinc, et rursus inde vel inde in aliud atque aliud, ut aliqua videre non possit, nisi non videns alius, sed omnia simul videt, quorum nullum est quod non videt et sciat. Ejus itaque scientia inamissibilis et invariabilis est; nostra vero scientia et amissibilis et variabilis (1) et receptibilis est, quia non hoc est nobis esse quod sapere, vel scire (2). Propter hoc sicut nostra scientia illius scientiae Dei dissimilis est, sic et nostrum verbum, quod nascitur de scientia nostra, dissimile est illi Verbo quod natum est de Patris scientia. Ex hac auctoritate clare ostenditur, scientiam Dei omnino invariabilem esse, sicut ipsa essentia Dei omnino invariabilis est; et quod Pater et Filius cum Spiritu sancto simul omnia sciunt et vident. Sicut ergo non potest augeri vel minui divina essentia, ita nec divina scientia: non potest augeri vel minui posse scire quod non scit, et posse non scire quod scit: quia potest aliquid esse subjectum ejus scire: tunc quod non est, et potest non esse subjectum aliquid quod est, sine permutatione ipsius scientiae.

*Oppositio, an Deus possit noviter vel ex tempore scire vel praescire aliquid.*

Hic opponitur a quibusdam ita. Si Deus potest aliquid scire vel praescire, quod nunquam scivit vel praescivit; potest ergo ex tempore aliquid scire vel praescire. Ad quod dicitur, Potest quidem Deus scire vel praescire omne quod potest facere, et potest facere quod nunquam fiat. Potest ergo scire vel praescire quod nunquam fiet nec est nec fuit; nec illud scit vel scivit, neque praescit vel praescivit: quia scientia ejus non est nisi de his quae sunt vel fuerunt vel erunt, et praescientia non est nisi de futuris. Et licet possit scire vel praescire quod nunquam est vel erit; non tamen potest aliquid scire vel praescire ex tempore. Potest utique scire vel praescire quod nunquam est nec erit; nec illud scitum vel praescitum est ab aeterno. Nec tamen potest incipere scire vel praescire illud; sed ita potest modo scire vel praescire, sicut potest scisse vel praescisse ab aeterno. Si enim dicas, eum modo posse scire vel praescire quod ab aeterno non scivit vel praescivit, id est, ita quod ab aeterno non severit vel praesciverit, quasi utrumque simul esse pos-

(1) Al. desit et variabilis.

(2) Al. quod scire.

sit falsum est. Si vero dicas, eum posse modo scire vel praescire quod ab aeterno non scivit vel praescivit; id est, habere potentiam sciendi vel praesciendi ab aeterno et modo aliquid; nec tamen illud praescitum est vel futurum verum est. Non potest ergo noviter vel ex tempore scire vel praescire aliquid, sicut non potest noviter vel ex tempore velle aliquid; et tamen potest velle quod nunquam voluit.

*Utrum Deus possit scire plura quam scit.*

Item a quibusdam dicitur, Deum posse plura scire quam sciat: quia potest scire omnia quae scit, et potest aliqua facere quae nunquam erunt, et illa potest scire: non enim aliqua incognita facere potest. Si vero omnia essent quae modo sunt, et alia quaedam faceret quae non sunt nec erunt, et illa omnia sciret; pro certo plura sciret quam modo sciat; nec tamen ejus scientia augeri potest: quia hoc totum fieri potest sine mutabilitate scientiae. Constat ergo, Dei scientiam omnino esse immutabilem, nec augeri posse vel minui, sed et subjecta.

*Quod videtur adversum illi sententiam, quae supra dicta est, utrum semper et simul scire omnia.*

Et vero quod praedictum est, scilicet quod Deus omnia semper videt et simul, videtur obviare quod ait Hieronymus in expositione Habacuc (cap. 1): «Absurdum est, inquit, ad hoc deducere Dei maiestatem ut sciat per momenta singula, quot culices nascuntur quotve moriantur, quata po-licum et muscarum sit multitudo, quotve pisces nascuntur in aquis, et similia. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum providentiam ejus etiam ad ima retrahimus, in nos ipsos invidiosius simus, eandem irrationalibus et rationalium providentiam esse dicentes.» Hic videtur dicere Hieronymus, quod Deus illorum minorum scientiam sive providentiam non habet. Quod si hoc est, tunc non omnia simul scit et semper. Ex tali itaque sensu illud dictum esse noverimus, ut Deum illa alteratim vel particulatim scire neget, nec per diversa temporum momenta sic illa cognoscit, sicut per varia momenta illorum quaedam deficient, quaedam incipiunt. Neque illis alicuique irrationalibus ita providet, quemadmodum rationalibus. a Nunquid enim (ut ait Apostolus 1 Corinth., 9, 9) cura est Deo de bobus? Et sicut non est cura Deo de bobus, ita nec de aliis irrationalibus. Dicit tamen Scriptura, quod ipsi est cura de omnibus. Providentiam ergo et curam universalem de cunctis quae condidit, habet, ut habeat unicuique quod sibi debetur et congruit sed specialem providentiam atque curam habet de rationalibus, quibus praecepta tradidit, eisque recte vivendi legem praescripit, ac praemia promittit. Hanc providentiam et curam de irrationalibus non habet. Ideo dicit Apostolus, quia non est cura Deo de bobus; providet tamen omnibus et curat, id est gubernat, omnia, qui omnibus solem suum facit oriri et pluviam dat. Scit itaque Deus quanta sit multitudo piscium, culicum et muscarum et piscium, et quot nascentur quotve moriantur; sed non scit hoc per momenta singula; immo simul et semel (1) omnia. Neque ita scit ut eandem habeat providentiam irrationalibus et rationalibus; id est, ut eodem penitus modo providet irrationalibus et rationalibus. Rationalibus enim et praecepta dedit, et Angelos ad custodiam delegavit.

*Brevis summa praedictorum (2).*

Simul (3) itaque et immutabiliter scit Deus omnia quae fuerunt et sunt et erunt, tam bona quam mala: praescit quoque omnia futura, tam bona quam mala.

(1) Al. et semper.

(2) Al. cum additione quorundam: in textu vero post ea verba tam bona quam mala apponitur initium distinctionis sequentis omisso titulo: quid sit praedestinatio et in quo differat a praescientia. Nos secuti sumus textum Magistri et divisionem Angelicam.

(3) Al. sicut itaque.