

Sed approbatio dicit aliquid in voluntate. Cum ergo opposita sint eisdem, videtur quod reprobatio ponat aliquid in voluntate et non in praesentia tantum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod reprobatio addit supra praesentiam rationem providentiae. Cum enim providentia divina sit communiter omnium, tamen quodam speciali modo et privilegio est eorum in quibus invenitur voluntas, per quam aeternae gloriae capaces sunt; unde specialis quidam modus providentiae divinae attenditur, secundum ordinem talis naturae in finem (1), et secundum collationem eorum quae in finem promovent. Et quia ex conditione talis naturae est ut a consecutione finis deficere possit, ideo per providentiam divinam ordinatum est ut talis defectus in bonum iustitia cedat, dum culpae poena adhibetur: et ideo sicut providentia divina respectu ipsius boni, quod est per consecutionem gratiae et gloriae, cum praesentia eventus, dicitur praedestinatio; ita providentia divina respectu mali oppositi cum praesentiae defectus, dicitur reprobatio. Et quia bonum subiacet providentiae ut causatum et ordinatum, ideo dicitur, quod praedestinatio est causa gratiae et gloriae ad quam ordinatur. Sed quia malum non subiacet providentiae ut intentatum vel causatum, sed solum ut praesentium et ordinatum, ideo reprobatio est tantum praesentia culpae, et non causae; sed poenae, per quam culpa ordinatur est praesentia et causa.

Ad primum ergo dicendum, quod malorum ut fiant, Deus habet scientiam simplicis notitiae; sed ut ordinentur, habet etiam horum scientiam approbationis; et hoc importat reprobationis nomen.

Ad secundum dicendum, quod reprobatio non addit ex parte reprobati supra praesentiam, quia nihil causatur in ipso per quod malus fiat; et ideo appropriat sibi nomen commune: addit tamen aliquid ex parte Dei reprobantis; scilicet voluntatem ordinis poenae ad culpam. Unde etiam in abstracto non ita appropriat sibi nomen commune sicut in concreto; unde magis dicitur reprobatus praescitus quam praesentia reprobatio.

Ad tertium dicendum, quod reprobatio opponitur praedestinationi; et ideo per oppositum datur intelligi posita praedestinatione.

ARTICULUS II.

Utrum Deus sit causa obdurationis. — (1-2 qu. 79, art. 1; et infra 2 dist. 37, quaest. 2, art. 1; et de Mal., qu. 5, art. 1; et cont. Gent., lib. 1, cap. 162.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod obdurationis et excaecationis causa sit Deus per id quod habetur 2 Corinth. 4, 4: *Deus hujus saeculi excaecavit mentes infidelium*, et una Glossa (ordinaria) exponit de Deo vero. Ergo videtur quod ipse sit causa obdurationis et excaecationis.

2. Praeterea, excaecatio et obduratio sunt quaedam poenae iustae (2). Sed omnis poena iusta a Deo est. Ergo excaecatio et obduratio a Deo sunt.

3. Praeterea, secundum Philosophum in Poste-

(1) *Al. additur gloriae.*
(2) *Al. deest iustae.*

rioribus (lib. 1, text. 50) si affirmatio est causa affirmationis, et negatio est causa negationis. Sed vellemus dicere est causa quod iste habeat gratiam, quia scilicet ipse vult. Ergo videtur quod non velle Dei sit causa quare iste gratiam non habeat. Sed hoc est obduratio. Ergo ex parte Dei accipienda est causa obdurationis.

4. Praeterea, sicut dicit Philosophus in 2 Physic. (text. 50), id quod per sui praesentiam est causa salutis navis, scilicet gubernator, per sui absentiam est causa periculi. Sed Deus per sui praesentiam in anima est causa gratiae. Ergo per sui absentiam est causa obdurationis.

Sed contra est quod dicunt sancti communiter, Dionysius (cap. 4 de div. Nom.), Augustinus (alius auctor, de Spiritu et Anim., cap. 17), Anselmus (lib. de concord. Gratiae et lib. Arb. ante med.), scilicet quod causa quare iste non habet gratiam, est quia ipse noluit accipere, et non quia Deus noluit dare: quia lumen suum omnibus offert quod tamen ab omnibus non percipitur, sicut nec lumen solis a caeco. Sed obduratio est ipsa earentia gratiae. Ergo obdurationis causa non est ex parte Dei.

Praeterea, nullus culpatur vel punitur de eo cuius causa in ipso non est. Sed homo punitur et culpatur pro obduratione, vel pro earentia gratiae. Ergo huiusmodi causa est ipse.

Solutio. Respondeo dicendum, quod obduratio dicitur quandoque actus voluntatis obstinatae in malum, qui pertinaciter adhaeret; et sic constat quod obdurationis causa non est Deus, sed homo; sicut nec alicuius actus peccati, inquantum deformis est. Quandoque vero obduratio dicitur ipsa privatio gratiae, quae etiam excaecatio dicitur: quia gratia est quoddam lumen animae, et perfectio quaedam habitans ipsam ad bonum. Istum autem carere gratia, ex duobus contingit: tum quia ipse non vult recipere: tum quia Deus non sibi infundit, vel non vult sibi infundere. Horum autem duorum talis est ordo, ut secundum non sit nisi ex suppositione primi. Cum enim Deus non velit nisi bonum, non vult istum carere gratia nisi secundum quod bonum est. Sed quod iste careat gratia, non est bonum simpliciter; unde hoc absolute consideratum, non est volitum a Deo. Est tamen bonum ut careat gratia si eam habere non vult, vel si ad eam habendam negligenter se praeparat, quia iustum est, et hoc modo est volitum a Deo. Patet ergo quod huius defectus absolute causa prima est ex parte hominis qui gratia caret; sed ex parte Dei non est causa huius defectus, nisi ex suppositione illius quod est causa ex parte hominis. Et per hunc modum invenitur dici Deus quandoque causa excaecationis vel obdurationis, non quidem immitteudo malitiam sed non impartiendo gratiam, quod in ipso est. Si enim non necessario impartitur gratiam, in ipso est et non impartiri; unde eius quod est non impartiri, aliquo modo causa est. Iste autem defectus potest dupliciter considerari, sicut etiam quilibet alius. Cum enim defectus incidat ex defectu causae secundae et non ex defectu causae primae; quem tamen defectum Deus non impedit, tamen impedire posset, ne impedimentum naturae eadit: si iste defectus gratiae compararetur ad voluntatem, quae est sicut causa proxima, invenitur voluntas habere causalitatem ad ipsum, quae bonum propositum non accipit, cum accipere possit; et ex hoc est culpabilis et vituperabilis: quia ma-

Expositio textus.

Intelligentia enim conditionis implicitae veritatem facit in dicto, et impossibilitatem in vero. Hoc sic exponi potest. Accipiatur duo dicta, quorum unum est verum, scilicet Petrum posse damnari: alterum falsum; scilicet Petrum non posse damnari. Si adiungatur conditio quae implicite intelligitur in hoc participio *praedestinatius*, intellectus illius conditionis facit dictum, quod prius erat falsum, esse verum; quia si Petrus est praedestinatius, Petrum non posse damnari est verum. Faciet etiam impossibilitatem in dicto, quod prius erat verum: Petrum enim posse damnari est impossibile, si est praedestinatius; ut tamen impossibilitas ad necessitatem consequentiae referatur.

Quod tamen in actionibus vel operationibus Dei et hominum nullatenus conceduntur. Operationes Dei nominat quas explet nulla creatura mediante, sicut intelligere, velle et huiusmodi: et quia tales operationes aeternitate mensurantur et non tempore, ideo non sequuntur necessitatem praeteriti, sed manent in libertate praesentis; ita tamen quod immobilitas non tollatur: non enim potest Deus nunc velle, et quod nunc vult, postea non velle: sed suum aeternum velle semper est in libertate voluntatis eius; et ideo ex veritate praedestinationis non sequitur aliqua necessitas ex parte praedestinantis, sicut nec ex parte praedestinati. Potest enim et praedestinare et non praedestinare. Operationes autem Dei et hominum nominantur quae a Deo mediante creatura vel in creatura expletur, et quia ex parte creaturae tempore mensurantur ideo transeunt in praeteritum, et necessitatem acquirunt.

Ita reprobationis aeternae quodammodo effectus esse videtur obduratio. Hoc ideo addit, quia non est simpliciter concedendum quod reprobatio obdurationis sit causa, sed solum permissionis et ordinationis, ut dictum est, in corp. art.

DISTINCTIO XLI.

Utrum aliquid sit meritum obdurationis et misericordiae.

Si autem quaerimus meritum obdurationis et misericordiae; obdurationis meritum invenimus, misericordiae autem meritum non invenimus; quia nullum est misericordiae meritum, ne gratia evanescat, ut non gratis donetur, sed meritis redditur. Miseretur itaque secundum gratiam quae gratis datur, obdurat autem secundum iudicium quod meritis redditur. Unde datur intelligi, ut sicut reprobatio Dei est nolle misereri, ita obduratio Dei sit non misereri; ut non ab illo irrogetur aliquid quod sit homo deterior, sed tantum quo sit melior non erogetur. Ex his aperte ostenditur, quid misericordiam quid obdurationem intellexerit Apostolus (Rom. 9), et quia misericordiam nullum advocat meritum, obduratio vero non est sine merito; et misericordiae verbo hic accipitur praedestinatio, et praesepit praedestinationis effectus; obdurationis vero non ipsa Dei aeterna reprobatio, quia eius nullum est meritum, sed gratiae privatio sive subtractio, quae quodammodo est reprobationis effectus. Accipitur tamen aliquando reprobatio pro obduratione, sicut et praedestinatio pro suo effectu, cui est gratia appositae. Gratia enim quae apponitur effectus est praedestinationis. Cum ergo gratiae quae apponitur homini ad justificationem, nulla sint merita, multo minus et ipsius praedestinationis, qua ab aeterno elegit Deus quos voluit, aliqua possunt existere merita: ita nec reprobationis qua ab aeterno, quosdam praescivit futuros malos et damnandos; sicut elegit Jacob et repro-

bavit Esau: quod non fuit pro meritis eorum quae tunc habebant, quia nulla habebant, quoniam nec ipsi existebant; nec propter futura merita quae praevideret, vel illum elegit vel illum reprobavit.

Opinio quorundam, in qua fuit aliquando Augustinus, sed postea retractavit.

Opinati sunt tamen quidam, Deum ideo elegisse Jacob, quia talem futurum praescivit qui in eum crederet et ei serviret: quod aliquando Augustinus se sensisse dicit (in lib. 1 Retract., cap. 25), ubi aperte ostendit quod si propter futura merita electus esset, jam non ex gratia esset electio (non ergo ideo electus est a Deo, quia talis futurus erat; sed ex tali electione talis est factus); ita dicens: « Disputans » ergo (1) quid elegerit Deus in nondum nato, cui dixit servitum esse majorem, et quid in eodem majore similitur » nondum nato reprobari; ad hoc perduxit rationationem » ut dicerem: Non ergo elegit Deus opera cuiusquam in » praesentia, quae ipse daturus est; sed fidem elegit in praesentia; et quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum » elegit cui Spiritum sanctum daret, ut bona operando, etiam » aeternam vitam consequeretur. » Ecce hic aperte dicit, non propter opera cum elegeris, sed propter fidem, quia cum

(1) *Al. deest ergo.*

praevit crediturum. Sed quia et in fide meritum est, sicut et in operibus; hoc retractavit, dicens (cap. 5): « Nondum diligenter quaesiveram, nec adhuc inveneram qualis sit electio gratiae de qua dicit Apostolus (Rom. 11, 3): Reputate per electionem gratiae salvae fuit: quae utique non est gratia, si ex meritis procedit, ut iam quod datur, non secundum gratiam, sed secundum debitum reddatur potius meritis quam donetur. Perinde quod continuo dixi: Dicit enim idem Apostolus (1 ad Corinth. 12, 6): Idem Deus, qui operatur omnia in omnibus; nunquam autem dictum est: Deus credit omnia in omnibus; ea deinde subjunxit: Quod ergo credimus, nostrum est; quod vero bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum sanctum (1); profecto non dicebam, si iam scirem etiam ipsam fidem inter Dei munera reperiri, quae dantur in eodem Spiritu. Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis, et utrumque datum est per Spiritum fidei et caritatis. Et quod paulo post dixi: Nostrum enim est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum sanctum, per quem caritas Dei diffunditur in cordibus nostris; verum est quidem; sed eadem regula est: et utrumque ipsius est, quia ipse praeparat voluntatem, et utrumque nostrum, quia non fit nisi volentibus nobis. Ergo et meritum fidei de misericordia Dei venit. Non ergo propter fidem vel aliqua merita, elegit Deus aliquos ab aeterno, vel apposuit gratiam justificationis in tempore, sed gratuita bonitate sua elegit, ut boni essent. Unde Augustinus (in lib. de Praedest., cap. 48): « Non quia futuros nos tales esse praescivit, ideo elegit; sed ut essemus tales per ipsam electionem gratiae suae, qua gratificavit nos in dilecto Filio suo. »

His videtur contrarium quod alibi ait Augustinus.

His tamen adversari videtur quod dicit Augustinus (2) super Malachiam Prophetam (ubi scriptum est, cap. 4: « Jacebo dixi, Esau autem odio habui »): « Cui vult, inquit, miseretur Deus, et quem vult indurat. Sed haec voluntas Dei injusta esse non potest. Venit enim de occultis meritis: quia et ipsi peccatores eum propter generale peccatum unam massam fecerant, tamen non nulla inter eos est diversitas. Praecedit ergo aliquid in peccatoribus, quo quavis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione. Et item praecedit in aliis peccatoribus, quo digni sint obtinere. » Ecce hic videtur Augustinus dicere, quod et ipsa Dei voluntas, qua alios elegit, alios reproboavit, ex meritis provenit, sed occultissimis, id est, pro meritis alios voluerit eligere, alios reprobare; et quod pro meritis aliis apponitur gratia justificationis, aliis non, unde obtunduntur. Sed quid intelligere voluerit, ignoratur; nisi forte hoc dicitur intellexisse, quod supra diximus eum retractasse. Nam ibidem etiam quaedam alia continue subdit, quae in lib. Retract. (1 cap. 55) aperte retractat; quod utrumque legenti patet. Unde verisimile est, in praemissis etiam hoc retractasse. Quidam tamen ex eo sensu accipiunt ferre dictum, non quia aliquis praedestinetur pro meritis, ut justificationis gratiam mereatur; sed quia aliqui non adeo mali sunt ut mereantur sibi gratiam non impartiri. Nullus enim Dei gratiam mereri potest per quam justificatur; potest tamen mereri ut non apponatur, ut penitus abjiciatur. Et quidem aliqui in tantum profundum iniquitatis devenierunt ut hoc mereantur, ut hoc digni sint; alii vero ita vivunt ut eis non mereantur gratiam justificationis, non tamen mereantur omnino repellere, et gratiam sibi subtrahi. Ideoque dixit, in quibusdam peccatoribus praecedere quo digni sint justificatione, et in aliis quo digni sint obtinere. Sed hoc frivolum est.

Opinio quorundam falsa, de occultis Dei disserentium carnaliter.

Multi vero de isto profundo quaerentes reddere rationem atque secundum conjecturas cordis suis inscrutabilem multitudinem judiciorum Dei cogitare conantes, in fabulis vanitatis abierunt, dicens, quod animae sursum in caelo peccant, et secundum peccata sua ad corpora pro meritis diriguntur, et digni sibi quae carceribus includuntur. Ierunt hi tales post

(1) Al. Sed ad hoc profecto etc.

(2) Lib. 87 Q9, quaest. 68; non, ut alibi notatur, quaest. 2 ad Simplicianum (1. ed. P. Nicolai).

cogitationes suas, et volentes disputare de Dei profundo, versi sunt in profundum, dicentes, animas in caelo ante conversatas, et ibi aliquid boni vel mali egisse, et pro meritis ad corpora terrena detrasas esse. Hoc autem respicit catholica fides propter evidentem Apostoli sententiam, qua ait (Rom. 9, 17): « Cum nondum nati essent, aut aliquid boni vel mali eissent... non ex operibus, sed ex vocante dei. » etum est ei, quia major serviet minori. « Melior est ergo fidelis ignorantia quam temeraria scientia. Elegit ergo eos quos voluit gratuita misericordia, non quia fideles futuri erant, sed ut fideles essent;isque gratiam dedit, non quia fideles erant, sed ut fierent. At enim Apostolus (1 Timoth. 1, 16): « Misericordiam concessit sum, ut fidelis essem. » Non ait, quia fidelis eram. Datur quidem et fidei, sed data est etiam prius ut esset fidelis. Ita etiam reproboavit quos voluit, non propter futura merita quae praevideret, veritate tamen rectissima, et a nostris sensibus remota (1).

Quaestio.

Sed quaeritur, utrum sciti dicitur debebat quodam ut boni fierent et fideles; ita etiam concedi debebat reprobasse quosdam, ut mali essent et infideles, et obdurare et peccent. Quod nullatenus concedi oportet. Non enim reprobatum ita est causa mali sicut praedestinatio est causa boni; neque obduratio ita facit hominem male quam admodum misericordia facit bonum.

An ea quae semel scit Deus vel praescit, semper acas vel praesciat, et semper scierit vel praescierit.

Praeterea considerari oportet, utrum ea omnia quae semel scit vel praescierit, ac sciat et scierit, ac praesciat et praescierit, an olim scierit vel praescierit quod modo non scit vel praescit. De praesentia primo respondeamus, dicentes; multa eum praescisse, quae modo non praescit; eum enim eius praesentia non sit nisi de futuris, ex quo illa quae futura erant, praesentia fiunt vel praetereunt, sub Dei praesentia esse desinunt; sub scientia vero semper sunt. Praescivit ergo Deus omnia ab aeterno quae futura erant; neque praescire desinit nisi eum futura esse desinunt, neque eum praescire desinit aliqua quae ante praesentia, minus ea noscit quam ante cognoscebat. Non enim dicitur ex defectu scientiae Dei quod aliqua praescierit aliquando quae modo non praescit; sed ex ratione verbi, quod est praesentia. Praescire enim est ante scire aliquid quam fit. Ideoque non potest dici Deus praescire nisi ea quae futura sunt.

Hic de scientia, dicens, Deum semper scire quae semel scit.

De scientia autem aliter dicimus. Scit enim Deus semper omnia quae aliquando scit: omnem enim scientiam quam aliquando habet, semper habuit et habet et habebit. Ad hoc autem opponitur ita. Olim scivit hunc hominem nasciturum, qui natus est; modo non scit eum nasciturum. Scivit ergo aliquid quod modo non scit. Item scivit mundum esse creandum; modo non scit eum esse creandum. Aliquid ergo scivit quod modo non scit; et alia hujusmodi infinita dici possunt. Sed ad hoc dicimus, quod idem de nativitate Iuxta hominis et mundi creatione nunc etiam scit quod sciebat antequam fierent; licet tunc et nunc hanc scientiam eius diversis exprimi verbis oportet. Nam quod tunc futurum erat, nunc praeteritum est; ideoque verba commutanda sunt ad ipsum designandum. Sicut adversus temporibus loquentes eundem diem modo per hoc adverbium *erat* designamus dum adhuc futura est; modo per *habet*, dum praesens est; modo per *habet*, dum praeterea est; ita antequam crearetur mundus, sciebat Deus hunc creandum; postquam creatus est, scit eum creatum. Nec est hoc scire diversa, sed omnino idem de creatione mundi. Sicut antiqui patres crederent Christum nasciturum et meritum; nos autem credimus eum natum et morbum; nec tamen diversa credimus nos et illi, sed eadem. Tempora enim, ut ait Augustinus (super Psalm. 1, circa illud: « Redde mihi laetitiam ») variata sunt; et ideo verba sunt mutata, non fides. Indubitanter ergo teneamus, Deum semper omnia scire quae aliquando scit.

(1) Colliguntur haec ex Augustino partim ex serm. 7 de verbis Apostoli, partim ex lib. 1 Retract., cap. 23, partim ex lib. de Tractat. Sancti, tum cap. 5, tum 17, 18, 19 et 20, partim ex epist. 108 (1. ed. P. Nicolai).

Divisio textus.

Hic determinat Magister de causalitate praedestinationis et reprobatonis excludens errorem eorum qui utriusque causam ex parte nostra assignabant; et dividitur in partes duas: in prima ostendit, utrumque ex parte nostra causam non habere; in secunda ostendit, scientiam Dei nunquam diminui, ibi: *Praeterea considerare oportet, utrum ea omnia quae semel scit vel praescit Deus, semper sciat et scierit, ac praesciat et praescierit.* Prima in duas: in prima ostendit veritatem; in secunda excludit errorem, ibi: *Opinati sunt tamen quidam, Deum idem elegisse Jacob, quia talem futurum praescivit qui in eum crederet.* Et haec dividitur in duas: in prima excludit errorem illorum qui ponebant opera nostra, secundum hoc quod sunt a Deo praescita, esse causam utriusque; in secunda errorem illorum qui ponebant, opera praecedentia, etiam in rerum natura, esse causas praedestinationis et reprobatonis, ibi: *Multi vero de isto profundo quaerentes reddere rationem... in fabulis vanitatis abierunt.* Prima in duas: in prima ponit opinionem quae auctoritate Augustini videtur muniti; quam tamen auctoritatem Magister simul eum opinione ab Augustino retractatam ostendit: in secunda ponit objectionem eorum ex alia auctoritate sumptam, quam etiam retractatam dicit; licet quidam solvere conentur eam insufficienti solutione, ibi: *His tamen videtur adversari quod dicit Augustinus.*

Praeterea considerare oportet, utrum ea omnia quae semel scit vel praescit Deus, semper sciat et scierit, ac praesciat et praescierit. Hic ostendit scientiam divinae immutabilitatem; et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: *De praesentia primo respondemus.* Circa hoc duo facit: primo determinat quantum ad praesentiam; secundo quantum ad scientiam, ibi: *De scientia autem aliter dicimus.* Ubi tria facit: primo determinat quaestionem; secundo ponit objectionem in contrarium, ibi: *Ad hoc autem opponitur ita;* tertio solvit eam, ibi: *Sed ad hoc dicimus.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quinque: 1.º utrum electio Deo ab aeterno conveniat; 2.º de ordine praedestinationis ad electionem; 3.º utrum praesentia merito sit causa praedestinationis et reprobatonis; 4.º utrum praedestinatio jure merito et orationibus sanctorum; 5.º utrum Deus sciat nunc omne quod olim scivit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sit electio.

(1 p., qu. 2, art. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod electio nullo modo in Deo sit. Electio enim, secundum Philosophum (in 5 Ethic., cap. 7), sequitur consilium sicut conclusio ejus. Consilium autem, ut ibidem dicit, est quaestio quaedam. Cum igitur Deo non competat inquisitiva cognitio, videtur quod Deo non competat electio.

2. Praeterea, electio ponit discretionem quamdam. Sed Deus aequaliter se habet ad omnes,

quia (1) Dionysius (in 4 cap. de divin. Nom.) dicit: *Sicut enim sol non rationibus neque praecelgens radios suos diffundit in omnia corpora, ita et divina bonitas in omnes creaturas.* Ergo videtur quod Deo eligere non competat.

3. Praeterea, electio requirit multitudinem in eis quorum est electio. Sed ab aeterno omnia non fuerunt nisi unum in Deo. Ergo videtur quod electio non sit aeterna. Sed quicquid est in Deo, est aeternum. Ergo electio nihil ponit in Deo.

4. Praeterea, operationi eligentis aliquid intelligitur praexistere in re quae eligitur. Sed operationi divinae nihil praexistit in creatura. Ergo videtur quod electio Deo non competat.

Sed contra, ad Ephes. 1, 4, dicitur: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti.* Ergo videtur quod Deo conveniat electio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod electio importat segregationem quamdam. Haec autem segregatio non potest esse nisi aliorum quae habent aliquam permissionem vel convenientiam; ideo illius quod in se determinatum est et discretum, non potest esse electio. Et ideo electio, ut dicitur in 5 Ethic. (cap. 6), non est finis ultimi, qui unicuique naturaliter est determinatus, sed tantum eorum quae sunt ad finem, ad quem per plura media deveniri potest; licet quaedam sint convenientiora, quae eliguntur. Haec autem segregatio potest esse tantum in conceptione alieius operantis, vel etiam in executione operis. Ex his tria possunt accipere circa electionem de Deo dictam: primo, quod electio non convenit Deo respectu sui ipsius; non enim est electio finis, sed eorum quae sunt ad finem: secundo potest accipi a quibus (2) eliguntur, quia scilicet ab his qui nati sunt participare eundem finem; unde non dicitur quod homines qui eliguntur ad gloriam, eligantur ab irrationalibus, sed ab hominibus, qui nati sunt gloriam assequi: tertio potest accipi quod electio uno modo est aeterna, alio modo temporalis. Si enim accipiatur secundum quod est in proposito ipsius Dei, sic aeterna est; quia ab aeterno voluit bonos a malis segregare in gloriam. Si autem sumatur secundum quod est in executione operis, sic est temporalis; sicut quando aliquis segregatur a culpa originali vel actuali in gratiam, vel a communi statu in praedestinationem officium, et sic de aliis quae divino munere aliquibus specialiter conferuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod accidit electio quod sequatur inquisitionem, ex eo scilicet quod est in tali natura quae eorum quae sunt ad finem, sine inquisitione cognitionem non habet, sicut est in nobis; quod omnino Deo non competit, qui omnium certam cognitionem habet.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ipse, quantum in se est, aequaliter se habet ad omnia, non tamen omnia eandem idoneitatem habent ad recipiendum largitionem bonitatis ejus; et hujus diversitatis cognitionem et ordinationem habet, et ideo convenit sibi electio. Quod autem dicit Dionysius (ubi sup.) de comparatione divinae bonitatis ad solem, intelligendum est esse simile quantum ad universalitatem communicationis, et non quantum ad privationem electionis. Sicut enim sol nulli

(1) Al. additur, sicut.

(2) Intelligit ex quibus.

radios suos subtrahit, ita nec Deus munera bonitatis suae; quae tamen non eodem modo in omnibus recipiuntur; et hujus diversitatis Deus est cognitor et ordinator, quod soli corporali non competit.

Ad tertium dicendum, quod Deus ab aeterno non tantum cognovit de rebus illud esse quod tunc in ipso habebant, sed esse quod in propria natura habiturae erant, secundum quod esse unitatem non habent (1), sed magnam distantiam ad participandam divinam bonitatem; et ita convenit sibi ab aeterno electio.

Ad quartum dicendum, quod operationi creationis non praecessit aliquid in re; et ideo non proprie dicuntur eligi ea quae terminantur ad esse; sed operationi divinae qua justificat et glorificat, praecessit natura vel in proprio esse vel in divina cognitione.

ARTICULUS II.

Utrum electio praecedat secundum rationem praedestinationem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod electio praedestinationem non praecedat secundum rationem. Electio enim addit aliquid supra praesentiam, alias etiam esset malorum. Addit autem actum voluntatis, ut patet ex Philosopho (5 Ethic., cap. 3, et 6, cap. 2). Cum ergo praedestinatio nihil addat supra praesentiam nisi voluntatem salutis quorundam, videtur quod electio praedestinationem non praecedat secundum rationem, sed sit idem sibi.

2. Praeterea, electio praesupponit diversitatem in eis inter quae est electio. Sed diversitas quae est in hominibus ad consequentem finem, est per effectum praedestinationis, id est per gratiam. Ergo videtur quod electio etiam praedestinationem sequatur secundum rationem.

3. Praeterea, vocatio sequitur praedestinationem, ut habetur Rom. 8, 30: *Quos praedestinavit, hos et vocavit*. Sed vocatio videtur idem esse electioni; quia quod eligatur ad aliquid, videtur quodammodo vocari in illud. Ergo videtur quod electio praedestinationem sequatur.

Sed contra, dilectio praesupponit electionem, sicut ipsum nomen ostendit. Sed praedestinatio sequitur dilectionem; quia non praeparantur bona nisi eis qui diliguntur. Ergo videtur quod praedestinatio electionem sequatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod praedestinatio et electio addunt aliquid supra praesentiam, sicut dispositio et providentia, ut intelligatur quod sicut dispositio et providentia se habent respectu omnium communiter, ita electio et praedestinatio respectu hominum; unde sicut providentia addit supra dispositionem, ita praedestinatio supra electionem. Quod satis patet ex his quae supra dicta sunt, dist. 40, quaest. 1, art. 2. Dictum est enim, quod dispositio divina attenditur in ordinatione partium universi ad invicem et ad finem, secundum quod una natura alii praefertur ex ordine divinae sapientiae. Similiter est in electione. Ipsa enim divina ordinatio qua quidam aliis praefertur ad consequendam beatitudinem, electio dicitur. Providentia

(1) *H. e.* non habent unum esse.

autem attenditur in collatione eorum per quae res attingunt finem; et in applicatione ad finem. Similiter praedestinatio attenditur in hoc quod electis praeparantur bona gratiae et bona gloriae, quibus applicentur ad finem; et hoc patet etiam ex modo loquendi consueto. Sicut enim dicimus disponi res, provideri autem tam res ipsas quam etiam ea quae rebus conferuntur in finem ordinantia, ita etiam electio proprie est hominum, sed praedestinatio tam hominum quam etiam eorum quae eis conferuntur: non enim dicitur, quod gratia eligatur homini; dicitur tamen, quod gratia praedestinatur homini.

Ad primum ergo dicendum, quod electio non est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad intellectum ordinantem, sicut Philosophus ibidem inquit. Praedestinatio autem dicit actum voluntatis absolute, qui consequitur ordinem istum. Electio enim divina est qua aliqui ex ordine suae sapientiae ordinantur ad finem beatitudinis; sed praedestinatio est secundum quod praeparantur eis ea quae perducunt in finem; et ideo sicut voluntas ordinans in finem praecedat actum voluntatis praeparantis ea quae ducunt in finem; ita electio praedestinationem praecedat.

Ad secundum dicendum, quod electio divina non praexigit diversitatem gratiae, quia hoc electionem consequitur; sed praexigit diversitatem naturae in divina cognitione, et facit diversitatem gratiae, sicut dispositio diversitatem naturae facit.

Ad tertium dicendum, quod vocatio semper est temporalis, quia ponit adductionem quandam ad aliquid. Et ideo est quaedam vocatio ad esse per creationem, cui, ut dictum est, dist. 50, quaest. 2, art. 1, non respondet aeterna electio; unde dicitur Rom. 4, 17: *Qui vocat ea quae non sunt tanquam ea quae sunt*. Et est quaedam vocatio temporalis ad gratiam, cui respondet et electio temporalis et aeterna. Haec autem vocatio est vel interior per infusionem gratiae, vel exterior per vocem praedicatoris. Interior autem vocatio et temporalis electio ad gratiam, semper sunt simul; sed differunt secundum rationem; quia electio in quantum dicit segregationem, respicit terminum a quo, vocatio autem terminum ad quem magis; sed differt a justificatione secundum rationem; quia vocatio pertinet ad motum naturae proficiscentis in gratiam; sed justificatio respicit esse consequens terminum motus, secundum quod gratia facit justum esse. De dilectione autem quomodo se habeat ad electionem et praedestinationem, pertinet ad 3 librum, ubi agitur de dilectione qua Deus diligit creaturam, 52 dist., quaest. 1, art. 2.

ARTICULUS III.

Utrum praesentia meritorum sit causa praedestinationis. — (1 p., qu. 25, art. 3; et de Ver., qu. 6, art. 2; et 5 cont. Gent., cap. ult.)

Deinde quaeritur, utrum praesentia meritorum sit causa praedestinationis. Et videtur quod sic. Primo per Glossam Ambrosii (Ambrosiastri) quae habetur super Epistolam ad Rom., cap. 9, ubi haec verba ex persona Dei proponit: *Dabo illi gratiam quem scio ad me toto corde post errorem reversurum*. Sed propositum dandi gratiam dicitur praedestinatio. Ergo videtur quod praesentiam meritorum praesupponat.

2. Praeterea, voluntas Dei praedestinantis, in-justa esse non potest. Sed ad justitiam distributam pertinet ut inaequalia non nisi inaequalibus tribuantur. Cum ergo homines non sint inaequales ad perceptionem gratiae nisi per aliqua opera ipsorum vel aliorum, cum ex natura omnes habeant capacitatem gratiae, videtur quod praesentia operum sit causa praedestinationis.

3. Praeterea, in praesentia operum duo sunt; unum aeternum, scilicet Dei scientia; et unum temporale, scilicet opera praesentia. Similiter in praedestinatione duo sunt: unum aeternum, scilicet voluntas divina; et alterum temporale, scilicet collatio gratiae. Sed aeternum quod est in praesentia, est prius ratione, et quodammodo causa ejus quod est in praedestinatione; quia voluntas praesentiam praesupponit. Similiter temporale est aliquo modo causa temporalis, quia opus quo iste se praeparavit ad gratiam, est aliqua causa, ad minus sicut dispositio materialis, ad acceptionem gratiae; et opus informatum gratia, est causa meritoria gloriae. Ergo videtur quod praesentia operum sit causa praedestinationis.

4. Praeterea, praedestinatio praesupponit electionem. Sed electio alicujus ab aliquo non est nisi propter aliquam idoneitatem majorem ad consequentem finem. Hoc autem non potest esse nisi per majorem praeparationem ad gratiam, quae per opera fit. Ergo videtur quod praedestinatio praesupponat praesentiam operum.

5. Praeterea, praedestinatio est voluntas salutis hominis, non tantum ut intelligatur de voluntate antecedente (quia hac voluntate vult omnes homines salvos facere, ut dicit Damascenus, 2 Fid. orth., cap. ult.), sed de voluntate consequente. Cum igitur voluntas consequens respiciat merita, videtur quod praesentia meritorum sit causa praedestinationis.

Sed contra, omne illud quod respicit meritum est aliquo modo debitum, et non omnino gratuitum. Sed praedestinatio est ex gratuita voluntate, quam nulla merita advocant, ut dicit Augustinus (in epistola 105 ad Sixtum). Ergo videtur quod praesentia meritorum non sit causa praedestinationis.

Praeterea, ad idem est totum quod in littera adducitur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod praesentia meritorum vel aliquorum operum, nullo modo est causa praedestinationis divinae; quod patet, si consideretur totum id quod in praedestinatione est de essentia ipsius. Sed nihil prohibet, illud quod est effectus praedestinationis, scilicet gratia et gloria, quae oblique ponuntur in ejus definitione, habere aliquam causam ex parte nostrarum operationum. De essentia enim praedestinationis est praesentia et voluntas salutis aliquorum. Scientia autem de salute eorum non causatur a scientia operum aliquorum; quia ipse non venit in cognitionem effectus per causam, sed per seipsum. Unde non potest dici in eo, quod ipse scit hoc, quia scit causam hujus; sed in quantum intuetur essentiam suam, quae est omnium similitudo, videt unumquodque in se, tam causam quam causatum. Similiter etiam voluntas sua cum sit libera, magis etiam quam aliqua voluntas; non habet causam nisi finem voluntatis suae. Finis autem voluntatis suae est sua bonitas, quae est ipsemet; unde dicitur communiter

S. Th. Opera omnia. V. 6.

quod Deus vult hoc propter bonitatem suam, non quia scit hoc, vel quia hoc factum est. Sed tamen effectus voluntatis ejus, scilicet ipsum volitum ordinatum ad bonitatem suam, potest procedere ex aliqua causa quam Deus praescivit ab aeterno; et istum ordinem causae ad causatum Deus vult; et vult quod effectus sit quia causa est; non autem ita quod causalitas referatur ad voluntatem, sed ad volitum; et ista causa voliti, non volendi, dicitur ratio quaedam voluntatis ex parte effectus. Sed haec causa in quibusdam habet completam rationem causae, et sufficienter inducit effectum, quandoque vero est tantum dispositio. Ita etiam ad duplicem effectum praedestinationis diversimode se habet nostra operatio; quia opus meritorium informatum gratia, est causa meritoria gloriae; sed opus bonum praecedens gratiam, non est causa meritoria ejus, sed solum dispositio quaedam. Unde patet quod praedestinatio causam non habet, sed habet rationem ex parte effectus, secundum quam rationalis et justa dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis verbis Ambrosii non designatur quod opus nostrum sit causa voluntatis divinae, neque etiam quod sit causa ipsius dationis gratiae, sed solum dispositio quaedam; ut hoc intelligatur non de opere sequente gratiam, quod virtutem merendi habet a gratia, et neque causa ejus est neque dispositio ad ipsam; sed de opere praecedente, quod est dispositio ad gratiam. Illi enim Deus proponit gratiam infundere quem praescit se ad gratiam praeparaturum; non tamen propter praeparationem, quae non est sufficiens causa gratiae, nec finis voluntatis ejus, sed propter bonitatem suam. Vult tamen quod iste habeat gratiam, quia praeparavit se, secundum modum loquendi quo dicitur, quod dat sibi gratiam quia praeparavit se; ut conjunctio denotet dispositionem et non causam. Sed respectu actus volendi non potest designare neque dispositionem neque causam; non enim ideo voluit quia iste praeparavit se, sed solum quia bonum est.

Ad secundum dicendum, quod etiam in justo homine causa eliciens actum volendi est finis voluntatis; sed ex parte effectus accipit causam ex opere hominum, quod discretionem in eis facit; ut si quaereretur a justo iudice: Quare vis huic plus dare quam illi? si vellet reddere causam voluntatis, diceret: Propter bonum justitiae, quod in hoc opere relucet. Si autem vellet assignare causam operis, diceret: Eo quod iste magis dignus est. Sed tamen sciendum, quod praedestinatio, respectu ultimi (1) effectus, habet rationem justitiae distributivae (2), scilicet respectu gloriae; et ideo possumus dicere quod Deus dat isti gloriam et non illi, quia iste meretur, et non ille; et similiter vult quod iste habeat et non ille, quia iste dignus est et non ille. Sed respectu primi effectus, scilicet gratiae, habet rationem magis liberalitatis quam justitiae; quia gratia datur gratis, et non redditur meritis. Unde ex parte recipientis non est assignare causam quare dignus sit gratia, sed solum dispositionem quandam.

Ad tertium dicendum, quod praesentia non est causa voluntatis, quia voluntas libera est. Possum enim illud quod scio, non velle; et ideo ratio

(1) *Al.* hujus.

(2) *Al.* diffinitive.

non procedit; quia causa eliciens actum voluntatis non est nisi finis ejus.

Ad quartum dicendum, quod electio divina requirit diversitatem in electis, non tamen quae sit causa voluntatis eligentis, immo potius e converso: sic enim dispositio ejus causat rerum diversitatem in naturis.

Ad quintum dicendum, quod in intellectu praedestinationis includitur voluntas consequens quae respicit opera non quasi causam voluntatis, sed sicut causam meritoriam gloriae, et sicut praeparationem ad gratiam.

ARTICULUS IV.

Utrum praedestinatio juretur aliquo opere humano. — (1 p., qu. 23, art. 8; et de Ver. qu. 6, art. 6.)

Quarto quaeritur, utrum praedestinatio juretur aliquo opere humano. Et videtur quod non. Causa enim quae per se inducit effectum sine adjutorio alterius perfectior est quam quae adjuvatur ad effectum inducendum. Sed praedestinatio est causa perfectissima. Ergo non juretur aliquo ad effectum suum.

2. Praeterea, illud quo posito vel remoto, nihilominus manet effectus, non videtur juretur ad consequentem effectus. Sed ex quo praedestinatio ponitur esse alicujus, sive aliquis oret pro eo sive non oret, salvabitur: quia praedestinatio irrita esse non potest. Ergo videtur quod omnino nihil juretur ad salutem ejus.

3. Praeterea, effectus praedestinationis est gratia et gloria, quorum utrumque a solo Deo est. Ergo nihil aliud juretur ad praedestinationis effectum.

Sed contra est quod Gregorius dicit in Dial. (lib. 1, cap. 8), quod praedestinatio orationibus sanctorum juretur; quod probat per id quod habetur Genes. 23, quod Isaac oravit pro uxore sua Rebecca, eo quod sterilis esset; et Dominus dedit ei conceptum; et tamen Jacob qui de illo conceptu natus est, praedestinatus erat ad vitam.

Praeterea, si praedestinatio non juretur ex operibus nostris, ergo non oportet orare pro aliquo ut salvetur, et eadem ratione neque pro seipso; neque aliquid opus bonum operari; et ita lex divina vana est, quae ad bonum operandum nos inducit.

Praeterea, potentiae naturales et habitus gratuiti in vanum erunt, ex quo non oportet nos operari ad consequentem finis; quae omnia inconvenientia sunt. Ergo praedestinatio orationibus sanctorum juretur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ista quaestio dependet a praedicta, artic. antec.: eo enim modo praedestinatio juretur quo causam habet. Unde sicut dictum est quod praedestinatio, in quantum est actus divinus, qui est velle vel scire, non habet aliquam causam ex parte nostra; ita etiam nec ex parte istius adjutorium habet; quia hunc actum qui est velle, Deus nulla creatura cooperante operatur. Sed effectus praedestinationis hoc modo habet adjutorium quod et causam habet. Unde secundum hoc omnis causa ejus operatione interveniente completur effectus praedestinationis, dicitur praedestinationem juretur, vel per modum causae meritoriae, vel ex condigno, sicut aliquis

habens gratiam meretur suo actu vitam aeternam; vel ex congruo, sicut aliquis orando pro aliquo alio meretur ei primam gratiam, vel etiam persuadendo ad bonum; unde 1 Corinth. 5, 9, dicitur: *Dei enim adjutores sumus*; vel per modum dispositionis, sicut quando quis praeparat se ad habendam gratiam; vel etiam naturali operatione, sicut motus caeli et omnes causae naturales juvant praedestinationem, in quantum eorum officio perficitur generatio et sustentatio electorum.

Ad primum ergo dicendum, quod adjutorium istud non est propter indigentiam praedestinationis, sed ut salvetur ordo quem in rebus divina sapientia constituit, ut scilicet effectus procedat a causa prima mediantibus causis secundis.

Ad secundum dicendum, quod in argumento supponitur falsum. Si enim Stephanus pro persecutoribus non orasset, forte Paulus salvus non fuisset: sicut si aliquis non faceret opera meritoria, non acciperet coronam quae praedestinata est sibi. Nec tamen praedestinatio frustrari potest: quia praescitum est a Deo quod iste tali causa et tali ordine salvabitur. Unde sicut est impossibile praedestinationi quod iste non salvetur, ita est etiam sibi impossibile quod non fuerit oratum pro eo, quamvis utrumque in se sit possibile non esse.

Ad tertium dicendum, quod causa infundens gratiam est solus Deus; sed dispositio ad gratiam potest esse ex ipso eodem qui gratiam recipit; sed meritum gratiae ex congruo potest esse etiam alterius justis; sed ex condigno est etiam ipsius hominis Christi, cujus merita efficaciam habuerunt in totam humanam naturam, quia ipse caput Ecclesiae est.

ARTICULUS V.

Utrum quidquid olim Deus scivit, modo sciat. — (1 p., quaest. 14, art. 14; et de Ver. quaest. 2, art. 7; et 1 cont. Gent., cap. 39.)

Quinto quaeritur, utrum quidquid Deus sciebat olim, modo sciat. Et videtur quod sic. Scientia enim Dei, ut supra habitum est, est invariabilis. Sed omnis scientia quae desinit esse alicujus ejus prius fuerat, variatur. Ergo videtur quod quidquid Deus olim scivit, modo sciat.

2. Praeterea, omne scitum a Deo, aut accipitur ut res quaedam, aut ut enuntiabile significans esse rem. Sed quaecumque rem Deus scivit modo scit; quia una et eadem res est quae modo est praesens et prius fuit futura et eras erit praeterita; et similiter videtur esse una veritas, quia veritas enuntiabilis reducit ad veritatem rei sicut ad causam. Ergo videtur quod quidquid Deus olim scivit, modo sciat, sive sit res, sive enuntiabile.

3. Praeterea, consignificatio se habet propinquius ad dictionem quam ad orationem. Sed diversus modus significandi non impedit unitatem nominis; unde dicitur a grammaticis: *albus, alba, album* esse unum nomen, et sic de aliis. Cum ergo haec enuntiabilia, Socratem currere et ecurrisse, ad unum instans relata, in diversis temporibus prolata, non differant nisi per diversam consignificationem temporis, videtur quod sit unum enuntiabile; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, aut unitas temporis pertinet ad unitatem enuntiabilis, aut non. Si pertinet ad u-

nitatem enuntiabilis, ergo cum dicta enuntiabilia referantur ad unum tempus, videtur quod sit unum enuntiabile. Si autem non pertinet, ergo cum dicta enuntiabilia non distinguantur nisi per diversam consignificationem temporis, videtur quod sint unum enuntiabile.

3. Praeterea, enuntiabile etiam res quaedam est rationis. Sed quaecumque rem Deus scivit, scit. Ergo ex hoc etiam videtur sequi quod quodcumque enuntiabile Deus scivit, scit.

Sed contra, omne scitum a Deo est verum. Sed quondam verum erat Christum esse moriturum. Ergo fuit scitum a Deo.

Item, quidquid est scitum a Deo est verum. Ergo cum modo non sit verum Christum esse moriturum, non est scitum a Deo. Non ergo quidquid Deus scivit, scit.

Si dicas, quod in processu est figura dictionis, quia mutatur *quid* in *quando*. Contra: ista solutione posita, remanet eadem difficultas: quia mutabitur propositio et dicitur: Non quodcumque enuntiabile Deus scivit, scit, ut conclusum est. Sed enuntiabile est aliquid scitum. Ergo non quidquid Deus scivit, scit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 58, quaest. 1, art. 5, scientia Dei non tantum est rerum, sed etiam enuntiabilium. Si ergo scientia Dei referatur ad res, sic nulli dubium est quin omnem rem quam Deus scivit, sciat; et sic optime procedit solutio Magistri in littera. Una enim et eadem res est quae significatur cum diversis temporibus proferatur: Socrates currit et ecurrit; scilicet cursus Socratis. Si autem referatur ad enuntiabilia, tunc super hoc fuit duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod ad unitatem rei significatae sequitur unitas enuntiabilis, quamvis etiam cum diversa consignificatione temporis proferatur; et secundum hoc sequitur quod enuntiabile quod semel est verum, semper fuit et est verum; et ita quod semel est scitum a Deo, semper erit scitum ab eo. Sed ista positio expresse contrariatur dictis Philosophi in praedicamentis (cap. de substantia) qui dicit, quod eadem propositio, scilicet Socrates sedet, quae prius erat vera, Socrate sedente, eodem surgente efficitur falsa. Et praeterea si ab unitate rei enuntiabile haberet unitatem, eadem ratione ex diversitate haberet diversitatem; et ita hoc enuntiabile, Socratem currere, diversis temporibus prolatum, non esset unum, nec aliquid nomen significans diversas res unum esset; et sic periret tam aequivocatio quam univocatio, quantum utraque requirit unitatem nominis quod pluribus convenit. Unde ab omnibus modernis conceditur, quod sunt duo diversa enuntiabilia, Socratem currere et ecurrisse, etiam si ad eundem cursum referantur. Et secundum hoc distinguendum est de enuntiabili. Quia vel potest sumi in quantum est res quaedam rationis quasi materialiter; et sic quodcumque enuntiabile scivit, scit; semper enim scit hoc enuntiabile, Socratem currere, habere talem naturam et tales partes. Vel potest sumi significative, prout per ipsum designatur esse rei cum suis conditionibus quae dantur intelligi ex consignificatione verbi; et sic non quodcum-

cumque enuntiabile Deus scivit, scit. Scivit enim hoc enuntiabile esse verum, Christum crucifigi, cum crucifigebatur; sed non scit modo esse verum, sed fuisse verum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc non contingit ex aliqua mutatione facta circa scientiam Dei, sed circa rem ipsam. Sicut enim cum dicimus, Deus praescivit Christum moriturum, designatur respectus ad futurum, unde quando desinit esse futurum, Deus jam non praescit illud, nulla tamen mutatione in ejus praesentia facta; ita etiam cum dicitur, Deus scivit Christum moriturum, designatur respectus futuri in participio. Unde re in praeteritum transeunte, non manet idem respectus, quo remoto, Deus nescit rem sub tali respectu esse. Unde non variatur ejus scientia qui uno intuitu omnia conspiciat, sed variatur respectus in natura rei. Contingit enim, ut supra dictum est, dist. 56 qu. 1, art. 5, quod in relativis praedicationibus fiat mutatio altero extremorum mutato, altero invariabili manente.

Ad secundum dicendum, quod quamvis veritas enuntiabilis causetur ab esse rei, non tamen oportet quod propter unitatem rei enuntiabile unitatem habeat, sed veritatem. Unitatem autem habet et diversitatem ex his ex quibus essentialiter constituitur, scilicet ex partibus suis; unde cum diversae sint partes horum enuntiabilium, Socratem currere et ecurrisse, diversa sunt enuntiabilia.

Ad tertium dicendum, quod diversus modus significandi facit etiam diversum nomen; sed quod dicitur idem nomen a grammatico, hoc non est quia simpliciter sit unum, cum sint plures voces, *albus, alba, album*, et multiplicato genere, quod est vox, necesse sit multiplicari speciem, quod est nomen; unde ubi multae voces et multa nomina; sed dicitur unum nomen quia pertinent ad idem condeclinatum.

Ad quartum dicendum, quod tempus significatum est extra essentiam enuntiabilis; et ideo ab eo enuntiabile non concipit unitatem vel diversitatem sed a tempore consignificato: quia propter diversam consignificationem temporis sunt diversae terminationes verborum et diversae voces; unde et diversa enuntiabilia.

Ad quintum dicendum, quod accipiendo enuntiabile ut est res quaedam, sic procedit argumentatio; sed sic non est ad propositum.

Expositio textus.

Sed hoc frivolum est. Hoc pro tanto dicit quod nimis est exorta expositio ut dicatur illos esse dignos gratia quia non sunt ita indigni ut alii.

Sicut antiqui patres crediderunt, Christum nasciturum et moriturum, nos autem credimus eum natum et mortuum. Diversitas enuntiabilis non impedit unitatem rei ereditae: quia vel obiectum fidei est res et non enuntiabile, ut quidam dicunt, vel enuntiabile, secundum quod abstrahit ab omni differentia temporis; et tempus determinatum non est de substantia fidei, sed fidei adventi, secundum quod determinatur per doctrinam, prout fides ex auditu est.