

propria Personarum per quamdam appropriationem, non per omnimodam proprietatem. Et quia inter alia attribuitur Filio æqualitas, agit etiam de æqualitate, et similitudine, quæ est inter divinas Personas. Igitur in hac distinctione tria facit magister. Primo, explicat quomodo sit æqualitas, et similitudo in Personis divinis. Secundo, explicat quamdam appropriationem, quam Hilarius attribuit Personis. Tertio, explicat aliam quam Augustinus attribuit.

Circa primum, docet æqualitatem, et similitudinem dici quidem relative sed in Deo attendi, seu fundari secundum substantiam, ita quod æqualitas Filii, et Patris summa est unitas et simplicitas, et similiter similitudo, quod ex Augustino probat. Unde et quibusdam non indocte videtur per æqualitatem, et similitudinem potius aliquid removeri, quam poni, ita quod æqualitas sit remotio majoris, et minoris in Deo, similitudo remotio diversitatis, et dissimilitudinis.

Circa secundum, Hilarius hæc nomina appropriavit Personis, dicens quod æternitas est in Patre, species in imagine (id est in Filio) usus in munere (id est in dono Spiritus Sancti) circa quæ verba multum laboravit Augustinus in vi de Trinitate. Appropriatur enim Patri æternitas, quia caret omni principio, ut sic idem valeat, quod ingenitus. Appropriatur Filio species, id est, pulchritudo, quia imago est Patris. Appropriatur Spiritui Sancto usus muneris, quia donum est, et per modum amoris donantis procedit. Et sic per has appropriationes non distinguuntur, aut constituuntur illæ hypostases, sed distinctæ monstrantur. Et assignavit Hilarius propria Personarum in illis tribus, non per proprietates Personas declarando, sed propieta-

tibus, scilicet Patri, imagini, et dono illa appropriando.

Circa tertium, Augustinus assignavit alias appropriationes, scilicet Patri appropriando unitatem, Filio æqualitatem, Spiritui Sancto concordiam, licet omnes una substantia sint, et unus Deus. Et Patri quidem attribuitur unitas, quia unitas non est ab alio cum sit principium numeri, et omnes aliæ Personæ unum sunt cum Patre. Ubi advertit ex Augustino quod licet Pater, et Filius dicantur unum juxta illud: *Ego et Pater unum sumus*, et similiter dicantur unus Deus, non tamen unus absolute, quia unus pertinet ad unitatem Personæ, et negare plures Personas est hæresis Sabelliana, unum autem pertinet ad unitatem essentiæ, quam negare Ariana hæresis est. Filio autem attribuitur æqualitas, quia Filius genitus est ut æqualis, et ita prima ratio æqualitatis inter duos est, et Filius, et æqualis gignitur. Concordia attribuitur Spiritui Sancto quia amor, est et donum, concordia autem ex amore est.

Circa hanc distinctionem inquit S. Thomas, an æqualitas sit ponenda in divinis, et, an sit distincta relatio realis a Personis; de quo etiam i p. q. xli, art. ii. Secundo, inquit, an essentialia attributa sint approprianda Personis, et quomodo ubi examinatur appropriatio Hilarii, et Augustini de quo etiam i p. q. xxxix, art. ix.

DISTINCTIO XXXII.

Occasione eorum, quæ dicta sunt distinctione præcedenti de Spiritu Sancto, quod est amborum concordia, et communicatio inquit Magister in hac distinctione, an Pater, et Filius diligant se Spiritu Sancto sicut dicendum videtur per auctori-

tates supra inductas, quibus dicitur Spiritum Sanctum esse quo genitus a gignente diligitur, et e contra, estque utriusque amor, et communicatio. Ad hanc ergo difficultatem tractandam duo facit. Primo, ejus profunditatem declarat ex alia simili: An Pater sit sapiens sapientia genita. Secundo, suum aperit sensum in præsentia quæstione.

Circa primum proposita auctoritate Augustini quia in vi de Trinitate dicit genitorem, et genitum non participatione, sed essentia sua, et dono suo servare unitatem, et in xxv de Trinitate ubi inquit non solum per Spiritum Sanctum Patrem se, et Filium, et Spiritum Sanctum diligere, procedit ad illam quæstionem, an Pater sit sapiens sapientia genita, an seipso; ex quo aliæ minutiores quæstiunculæ pendent, et resolvuntur. Respondetur ergo ex Augustino in vi de Trinitate negative, quia cum idem sit in Deo intelligere, seu sapere, et esse, si esset sapiens sapientia genita, esse suum haberet a sapientia genita, et sic non ipsa ab illo, sed ille ab ipsa esset. Aliæ vero quæstiunculæ quas incidenter solvit sunt tres. Prima, an ipse Filius sit sapiens sapientia genita, an ipsa sapientia Patris, quæ ingenita est. Respondetur unam, et eandem esse sapientiam in Filio, et in Patre, quia absolutum attributum est, sed in Patre sapientia ipsa non est ab alio, in Filio autem de Patre est, et de ejus sapientia, unde eadem sapientia Patris est sapiens, loquendo de sapientia absoluta, loquendo vero de notionali, scilicet de Verbo, seu hypostasi habente sapientiam sapiens est sapientia genita. Secunda, an Filius sit sapiens seipso, vel per se ipsum? Respondetur duabus opinionibus, et in ultimam videtur inclinare, scilicet quod Filius seipso, vel per seipsum, id est, per suam natu-

ram agat, non tamen de seipso, sed ut genitus a Patre. Tertia, si Pater non est sapiens sapientia genita, ergo aliqua sapientia non est sapiens, scilicet illa, quæ genita est sapientia autem qua Pater est sapiens non est illa, quæ genita est, ergo non est una tantum sapientia. Respondetur consequentiam non valere, quia licet Pater non sit sapiens sapientia genita, et sit sapiens sapientia ingenita, non sequitur esse duas sapientias, vel essentias, quæ est nomen absolutum, sed esse duas Personas, seu relationes sapientiæ genitæ, et ingenitæ.

Circa secundum, supponit dari in Deo dilectionem absolute dictam, quæ convenit toti Trinitati, et notionaliter dictam quæ est Spiritus Sanctus sicut de sapientia dictum est, nec tamen duæ dilectiones sunt sed una sicut, nec duæ sapientiæ. Videtur autem ex dictis concludi, quod sicut Pater non est sapiens sapientia genita, quia sapientia, et esse Dei idem sunt, Pater autem non habet esse per Filium, ita nec sit diligens Spiritu Sancto, seu amore procedente, quia idem est diligere, atque esse. Unde tamen fatetur Magister hanc quæstionem sibi esse insolubilem, Deique cognitioni relinquendum, sed tamen sic fatendum esse, Patrem, et Filium diligere se Spiritu Sancto, quod etiam per se diligant, quia alias cum diligere sit esse, si per Spiritum Sanctum haberent diligere, haberent et esse.

Circa hanc distinctionem movet D. Thomas. Primo, an Pater, et Filius diligant se, et creaturas Spiritu Sancto de quo etiam i p. q. xxxvii, art. xii. Secundo, an Pater sit sapiens sapientia genita, et ipse etiam Filius, an sit sapiens sapientia genita, de quo agit in præsentia, q. ii.

DISTINCTIO XXXIII.

In hac distinctione agit Magister de proprietatibus per comparationem ad Personas, et ad essentiam, an sint idem cum Personis, et essentia; in sequenti autem distinctione specialiter, quomodo essentia sit ipsæ Personæ sine earum confusione tractat. In hac ergo distinctione tria facit. Primo, ostendit generaliter proprietates esse idem cum Personis, et essentia. Secundo, specialiter refert opinionem aliquorum, qui negabant proprietates esse naturam, et Personas, eamque refutat. Tertio, respondet auctoritatibus, et fundamentis in contrarium.

Circa primum, docet quod sicut in Personis esse proprietates omnes fatentur, et Ecclesia canit adorans in Personis proprietates, ita fatendum est ipsas proprietates esse Personas, et non distingui ab illis, nec ab essentia propter summam Dei simplicitatem, ut supra auctoritatibus sanctorum ostensum est, et solum ubi est relativa oppositio est distinctio, ut quod Pater non sit Filius, nec e contra, non tamen, quod distinguatur ab essentia, vel a Persona ipsa proprietatis.

Circa secundum, ponit opinionem eorum, qui dicebant proprietates esse in Personis, non Personas ipsas, nec essentiam, sed eis extrinsecus affixas, quia si Personæ ipsæ essent non determinarentur a proprietatibus, et si essent idem quod essentia, eadem res esset principium distinguendi Personas, et unum essendi in essentia. Addunt ulterius, quia si essentia divina est Pater et Filius, ergo essentia divina generat, et generatur, si autem in eadem essentia divina non est paternitas, et filiatio, ergo non sunt Deus paternitas, et filiatio. Refutat au-

tem hanc sententiam, quia proprietates, sic sunt in Personis, ut eas determinent, id est, hypostases constituent, suisque notionibus afficiant sic autem sunt in essentia, ut eam determinent, id est, hypostasim nationaliter non constituent. Unde et sunt idem cum essentia et tamen essentia non generat, nec generatur, sed hypostasis. Cur autem essentiam non determinent, cum sint unum cum illa? Respondetur hoc esse inscrutabile sacramentum huius mysterii, ejus enim summa, et infinita eminentia hoc petit, ut et natura in ratione essentiae maneat una, et tamen in ratione relativa Personarum sit distincta.

Circa tertium obijciunt primo, verbum Augustini super Psal. LXVIII, quod Deus substantia est, Pater vero eo quo Pater non substantia est, sed ad Filium, ergo Pater non est ipsa essentia Dei, quia hæc substantia est. Et similiter dicit, quod Pater non est illud, quod vel quod est, ergo distinguitur Pater ab esse, seu essentia qua Deus est. Respondetur non negasse Augustinum proprietatem Patris esse substantiam, sed non significari modo substantiali, sed relativo licet in re substantia sit: et hac etiam ratione non eo quo Pater est, Deus est, id est, non eo quantum ad modum significandi. Item obijciunt quod dicit Augustinus quod Verbum secundum quod sapientia et essentia, est idem, quod Pater, sed secundum quod Verbum non est idem quod Pater, ergo illud, quod est Verbum non est illud, quod Pater, et sic Pater, qua Pater non est essentia. Respondetur Verbum qua Verbum non esse illud, quod Pater est in hypostasi, bene tamen est illud, quod Pater in essentia.

Circa hanc distinctionem inquit primo D. Thomas, an relationes distinguantur ab essentia, ubi etiam

de modo distinctionis attributorum, et, an sint de conceptu essentiae, vel e contra, de quo etiam 1 p. q. XXVIII, art. 1. Secundo, inquit, an proprietates sint in Personis, et sint ipsæ Personæ, de quo 1 p. q. XL, art. 1. Tertio, an essentialia prædicentur de proprietatibus, seu Personis, de quo 1 p. q. XXXIX; denique, an de notionibus liceat contrarie opinari, de quo 1 par. q. XXXII, art. v.

DISTINCTIO XXXIV.

In hac distinctione agit Magister de identificatione essentiae, et attributorum cum Personis. Et dividitur tota distinctio in quatuor partes. In prima ponit eorum errorem, qui dixerunt naturam, seu essentiam Dei non esse tres Personas, eumque refutat. In secunda inquit, an sit concedendum, quod sit unus Deus trium Personarum sicut una essentia tres Personæ. In tertia ostendit attributa absoluta, ut sapientia, potentia, etc. omnibus Personis convenire, licet per appropriationem Patri attribuatur potentia, Filio sapientia, Spiritui Sancto bonitas. In quarta agit de hoc nomine homousion, et de his quæ translative de Deo dicuntur.

Circa primum, aliqui dixerunt naturam, seu essentiam Dei non esse tres Personas, ducti illo argumento in præcedenti distinctione facto, quia si est eadem res Filius, et Pater, eadem res esset generans et genita. Et auctoritate confirmant Hilarii in VIII de Trinitate dicentis, quia non est idem natura, et res naturæ, sicut non idem est homo, et quod hominis est, et sic non est idem Deus, et quod Dei est. Sed respondet Magister ex ipsomet Hilario in eodem loco, quod res naturæ Filii est, et eadem res naturæ Patris est,

atque ita non est distinguendum in Deo inter naturam, et rem naturæ sicut in rebus creatis, sed eadem res propter eminentiam suam, et est natura, et est res, seu hypostasis naturæ, et secundum quod est natura non generatur, secundum quod hypostasis, generatur, vel generat. Et cum Hilarius dicit rem naturæ non esse naturam, de rebus creatis id dixit, per quas divina Trinitas mensuranda non est. Nec secundum corporales modos accipienda sunt, quæ de Deo dicuntur, quasi aliud sit Deus, aliquid quæ Dei sunt quasi illi insint, sed ut ibi dicit Hilarius non aliud sunt, quam quod est ipse, quæ sua sunt. Itaque una est essentia, et tres Personæ, quæ idem sunt cum essentia, proprietatibus tamen distinctæ, et secundum intelligentiæ rationem etiam ab essentia distinguuntur.

Circa secundum, docet optime dici unam essentiam trium Personarum, et tres Personas unius essentiae, Deum autem trium Personarum, vel tres Personas unius Dei, Scripturæ usus non habet, ne forte sicut dicitur Deus de creaturis, ut Deus Abraham, et Isaac, etc. ita dicatur de Personis.

Circa tertium, docet sapientiam, et potentiam, et bonitatem unum quid absolutum esse in Deo, et unam perfectionem, sed tamen aliquando attribuit potentiam Patri, sapientiam Filio, bonitatem Spiritui Sancto, quod ideo est ne Pater prior, seu senior Filio intelligatur, et ideo debiliior, seu minus potens, nec Filius posterior seu junior, et ideo minus sapiens, nec Spiritus Sanctus ex eo, quod Spiritus, tumidus, vel crudelis, sed bonus, et mitis. Est tamen una potentia, sapientia, et bonitas trium Personarum, quia consubstantiales sunt.

Circa quartum, dicit hoc nomen homousion idem esse, quod consubs-

tantiale, id est, unius essentiae, et substantiae sicut dicitur: *Ego et Pater unum sumus*. Et sic sumpta substantia pro essentia dicitur unius substantiae, seu essentiae id quod est homousion; et sic acceptum fuit in Concilio Nicæno. Quæ autem supra translative de Deo dicta sunt, ut quod sit character, splendor, speculum, etc. ratione similitudinis secundum intelligentiam catholicam sumenda sunt.

Circa hanc distinctionem inquit primo D. Thomas, an essentia, et Persona sint idem de quo I p. q. xxviii, art. II, et q. XL, art. I. Secundo, utrum sint tres Personæ unius essentiae, de quo I p. q. xxxix, art. II. Tertio, Utrum aliqua translatione, seu per metaphoram debeant dici de Deo; et quomodo istæ metaphoræ accipiendæ sunt de quo I p. q. I, art. IX, ubi de metaphoris Scripturæ. Item, quæ attributa approprianda sint Personis de quo I p. q. xxxix, art. VII et VIII.

DISTINCTIO XXXV.

Ab hac distinctione incipit secunda pars hujus primi libri ubi post disputationem de mysterio unitatis, et Trinitatis Dei, succedit tractatus de his attributis, quibus Deus est principium, et causa creaturarum. Et ideo tractat de tribus. Primo, de scientia usque ad distinctionem XLII. Secundo, de potentia usque ad distinctionem XLV. Tertio, de voluntate, et bonitate Dei a distinctione XLV, usque ad finem. Materiam autem de scientia Dei hoc ordine tractat Magister ut primo agat de ipsa scientia communiter sumpta. Secundo, de prædestinatione, quæ est pars providentiæ, seu scientiæ Dei distinctione XL et XLI. Scientiam autem secundum se tali ordine considerat, ut primo agat de ipsa per or-

dinem ad objecta sua ostendendo quorum sit scientia in Deo. Secundo, e converso considerat objecta ipsa quomodo sint in scientia Dei, distinctione XLVI. Occasione autem hujus incidenter agit de modo quo Deus est in rebus, quod pertinet ad immensitatem, et hoc distinctione xxxvii. Tertio, agit de scientia Dei, ut est causa rerum, et prima ostendit scientiam esse causam rerum distinctione xxxviii, deinde qualis causa sit, et quomodo distinctione xxxix.

Igitur in præsentī distinctione agit de scientia Dei per comparisonem ad sua objecta. Et circa hoc duo facit. Primo, proposita necessitate, et ratione hujus tractatus, et diversis nominibus scientiæ Dei, inquit, an ita dependeat scientia Dei ab objectis, v. g. a futuris, ut si nulla futura essent, nec præsentia esset. Secundo, deducit ex hoc duo corollaria circa præsentiam rerum in ipsa scientia Dei.

Circa primum, supponit scientiam Dei, licet una et simplex sit pluribus tamen nominibus, seu considerationibus nominari, dicitur præscientia, dispositio, seu providentia, prædestinatio, et sapientia; præscientia respectu futurorum, sive honorum, sive malorum, providentia respectu regendorum, prædestinatio respectu salvandorum, sapientia vero sicut et scientia respectu omnium; hoc autem supposito inquit, utrum hæc præscientia, prædestinatio, vel providentia potuerint esse in Deo si objecta nulla fuissent. Nam ex una parte videtur, quod si nihil vellet creare, vel salvare, nihil maneret, quod a prædestinatione, vel præscientia attingeretur, et sic nec prædestinatio, nec præscientia esset. Ex alia vero parte cum idem sit Deo esse, et præscium, vel sapientem esse, si potuit nihil præscire, et non præscivit, potuit non esse Deus. Res-

pondet Magister quod quia præscientia sumitur relative ad futura, sicut creator ad creaturam, si nullum objectum esset futurum non esset præscientia relative, seu denominative, prout ad objecta illa terminatur, non tamen deesset præscientia entitative, quia adhuc tota essentia Dei permaneret qua se, et objecta possibile sciret. Scientia enim non solum est de temporalibus, se etiam de æternis.

Circa secundum, infert prima omnia dici esse in Deo, non quia creatura sit creator, vel ista temporalia essentialiter sint in Deo, sed quia in ejus scientia semper fuerunt. Infert secundo, dici omnia esse præsentia Deo, et nihil apud eum esse præteritum, nihil etiam futurum respectu ejus, quia cum illo sunt omnia ineffabili quadam cognitione sapientiæ divinæ.

Circa hanc distinctionem inquit primo D. Thomas, an in Deo sit scientia, ubi examinari potest ratio D. Thomæ I p. q. xiv. art. I. Secundo, an Deus proprie, et in se intelligat alia a se, ubi etiam, an intelligat alia in se, ut in objecto, seu specie tantum, an etiam ut in causa de quo I par. q. xiv, art. v et vi. Tertio, an ejus scientia sit univoca scientiæ nostræ; an universalis, variabilis, enuntiativa, etc. De quo etiam dist. xiv. art. xiv et xv.

DISTINCTIO XXXVI.

In hac distinctione inquit Magister, quomodo objecta cognita sint in Deo. Et facit tria. Primo, inquit utrum omnia sint in essentia, vel per essentiam Dei. Secundo, specialiter, utrum mala dici possint esse in Deo supposito quod sunt cognita a Deo, et ut sunt in ipso, ratione cognitionis. Tertio, quomo-

do verificetur quod omnia sint ex ipso Deo, per ipsum, et de ipso.

Circa primum, docet quod licet Dei præsentia sit idem quod Dei essentia, tamen objecta quæ cognoscit, dicuntur esse in præscientia et non in essentia, alias essent ipsa substantia Dei, sed sunt ut cognita in præscientia, quæ est essentia Dei. Et sic dicit Augustinus quod habuit electos in præscientia sua non in natura sua.

Circa secundum, docet quod licet Deus, et bona, et mala cognoscat, non tamen dicuntur in Deo esse mala, sicut dicuntur esse bona, eo quod mala sunt solum in notitia, bona autem etiam in approbatione, et ratione hujus dicuntur esse in Deo quasi prope ipsum et approbata ab ipso, mala autem quasi abscondita dicuntur ei, et alta, id est, superba a longe cognoscit.

Circa tertium, docet omnia esse ex ipso per ipsum et in ipso, scilicet omnia ea quorum Deus auctor est, est autem auctor omnis naturæ, et omnis boni, et sic omnia bona in ipso sunt et per ipsum. Et ita hæc tria per ipsum, ex ipso, in ipso unum quid significant in Deo, scilicet principium esse, et auctorem omnium. Et licet in illis tribus videantur designari Personæ, tam unicuique Personæ omnia illa tria attribuenda sunt, non ita unum uni quod non alterum. Advertit tamen quod licet omne quod est de Deo sit etiam ex Deo, non tamen e contra quidquid est ex Deo, est etiam de Deo, nam esse de ipso, est esse de ejus substantia, quod non convenit nisi Personis divinis, esse ex Deo, est procedere ab illo, quod etiam convenit creaturis.

Circa hanc distinctionem inquit primo D. Thomas, an Deus cognoscat singularia, de quo I p. q. xiv, art. XI. Secundo, an cognoscat mala de quo ibi ar. x. Tertio, an res quæ cog-

noscuntur sint in Deo, ubi etiam, an perfectiones omnium rerum sint in Deo et quomodo, de quo 1 p. q. iv art. ii. Quarto agit de ideis, an sint in Deo; an sint plures; an de omnibus habeat ideas, de quo etiam 1 p. q. xv.

DISTINCTIO XXXVII.

In hac distinctione quia dictum est res omnes quatenus cognitae esse in Deo, explicat quomodo Deus per immensitatem sit in omnibus, quæ distinctio quia satis longa est in quatuor partes præcipuas dividi potest. Primo, enumerat modos aliquos, quibus Deus dicitur esse in creatura. Secundo, explicat quomodo Deus ubique sit per immensitatem, et in sanctis per gratiam. Tertio, agit de immutabilitate Dei per locum, et tempus. Quarto, de mobilitate spirituum creatorum, ex quibus colligit quomodo Deus sit ubique sine motu locali.

Circa primum, docet Deum generaliter in omni essentia, et natura existere per essentiam, præsentiam, et potentiam sive sui definitione, circumscriptione, et mutabilitate: in sanctis est excellentius inhabitando per gratiam: in Christo excellentissime per plenitudinem divinitatis. Hoc ex sanctorum auctoritatibus probat. Primum quidem, quia dicunt Deum esse ubique, et in omni natura, et omnia implere; secundum vero quia sancti dicunt inhabitare Deum in justis, et anima justi dicitur sedes Dei, quod de aliis rebus inanimatis non dicimus, et ex supra dictis distinctione xiv colligi potest, quomodo Spiritus Sanctus inhabitet in eis ad quos mittitur. Sic ergo in justis est tamquam in templo, et habitatione. Quod si quærat, ubi ergo habitabat Deus antequam essent justis, respondetur quod

in se habitabat, nec enim sic eos inhabitat, ut illis subtractis cadat. Nec similiter impeditur Deus esse in homine, quia ab anima repletur, nec una Persona impedit aliam, sed totæ tres Personæ ubique sunt, licet non ubique habitent, sed solum in justis, unde nec in oratione Dominica dicimus Pater noster qui ubique es, sed qui in cælis es, id est, in justis. Qui modus existendi in justis, ut ex Augustino colligitur est, quia habetur ab illis ut cognitus, et amatus.

Circa secundum, docet hunc modum immensitatis quo Deus est in omnibus rebus vix posse intellectu capi, sicut et alia quæ de Deo dicuntur. Quod enim aliqui dicunt Deum esse ubique per essentiam, quia omnia habent esse ab ipso et per ipsum, et ubique esse præsentem, quia omnia præsentia ei sunt, et quidquid in locis est, Deus facit ut in eis sint; hæc licet vere dicantur, plus tamen quam nos capimus, in eo continetur, quod Dei essentia ubique esse dicitur. Quod vero aliqui quærent, quomodo si substantia Dei ubique est, sordibus corporalium non inquinetur, Respondetur etiam spiritum creatum sordibus carnis præsentem esse, nec ab eis inquinari, et solem radios mittere in locum immundum, nec ab eo lux inquinatur. Sic ergo attingit ubique propter sui munditiam, quod etiam explicat ibi auctoritate Augustini.

Circa tertium, docet Deum, nec mutari per loca, nec per tempora. Non localiter, quia nec est circumscriptive cum non sit corpus, nec definitive ut spiritus, quia non ita est in uno loco, ut non sit in alio. Non mutatur per tempora, quia non habet aliquam vicissitudinem ut in effectibus, vel cognitionibus, aut aliis qualitatibus interioribus secundum quas fit mutatio per tempora.

Circa quartum, aliqui dixerunt spiritus creatos non moveri localiter sed locum solum corporibus convenire, sed tamen spiritus creatos mutari per tempora non per loca. Sed dicendum est quod Angelus est in loco non circumscriptive, sed definitive, mittiturque, et transit de loco ad locum ut ex Beda, et Ambrosio ostendit, Angeli enim non replent omnia. Tandem declarat ex Augustino Deum esse ubique immensitate, non magnitudine, seu quantitate locali, potiusque continere omnia, quam contineri loco. Et si alicubi Augustinus dicit Deum in loco non esse, intelligitur non esse in loco modo locali, seu dependenter a loco. Quomodo vero cum quotidie novæ creaturæ fiant, Deus dicatur de novo esse in illis, respondetur esse in illis sine sui mutatione, sicut quando fecit mundum incepit esse in toto universo.

Circa hanc distinctionem inquit primo, utrum Deus sit in omnibus rebus et quæ sit ratio existendi in illis, et quot modis sit in illis de quo etiam 1 p. qu. xxviii. Secundo, inquit, an Deus sed ubique et, an soli Deo hoc conveniat, et, an ab æterno: ubi etiam an Deus sit in spatio imaginario de quo prædicta qu. viii. Tertio inquit, de loco Angeli, quomodo, et qua ratione formali sit in loco, et, an possit in pluribus locis esse Angelus, et plures Angeli in uno loco, de quo 1 p. quæst. lii. Quarto de motu Angeli, an transeat per medium; an fiat an instanti de quo 1 p. quæst. liii.

DISTINCTIO XXXVIII.

Explicata scientia Dei per comparisonem ad objecta, et quomodo ipsa objecta sint in Deo, et Deus in ipsis, nunc agit de scientia Dei ut est causa rerum, in hac distinctione

tractans, an sit earum causa, in sequenti distinctione qualis causa sit.

Igitur in præsentia tria facit. Primo, proponit difficultatem, an Dei scientia sit causa rerum scitarum. Secundo, resolvit. Tertio, difficultatem tractat de infallibilitate scientiæ Dei.

Circa primum, proponit difficultatem objiciendo pro utraque parte. Nam ex una parte videtur quod scientia Dei sit causa rerum, tum ratione, tum auctoritate Augustini. Ratione quidem et quia nihil potest esse futurum quin sit præscitum, nec præsciri quin infallibiliter eveniat, ergo scientia causa est ut sint, et ut infallibiliter sint. Auctoritate quoque Augustini probatur qui in xv de Trinitate dicit universas creaturas non quia sunt ideo novit, sed ideo sunt quia novit, idemque affirmat in vi Trinitate, non ideo ea quæ facta sunt sciuntur a Deo, quia facta sunt, sed potius ideo facta sunt, quia immutabiliter sciuntur a Deo. Ex alia vero parte videtur, quod si Deus esset causa eorum quæ sciuntur, esset causa malorum, quia hæc etiam sciuntur. Ideo Origines super epistolam ad Rom. dicit: « Non propterea aliquid erit quia id scit Deus futurum, sed quia futurum est, ideo scitur a Deo. »

Circa secundum, resolvit difficultatem propositam duabus conclusionibus. Prima est, res futuræ seu faciendæ non sunt causa scientiæ Dei, alias ex creaturis penderet scientia Dei, et quando Origines dicit quia futurum est ideo scitur a Deo, ly quia non dicit causam, sed conditionem sine qua non. Secunda conclusio, Dei scientia non est causa rerum nisi adjuncto beneplacito, seu approbatione voluntatis divinæ. Et ita cum dicit Augustinus ideo sunt quia novit sensus est, quia scienti placuit: de bonis enim tantum lo-

quitur Augustinus, mala autem præscit quidem Deus, sed non facit, sicut infidelitatem Judæorum præscivit, non tamen fecit. Et sic notitia sine beneplacito non est factiva rerum.

Circa tertium, proponit illud vulgare sophisma circa infallibilitatem præscientiæ Dei, quia posita præscientia Dei quod ego cras legam, vel potest aliter fieri, vel non. Si non potest, ergo necessario eveniet et non libere. Si potest, ergo falli potest Dei præscientia, si aliter fiat quam præscit. Respondetur quod illa locutio aliter potest fieri, quem Deus præscit, vel intelligitur conjunctim, vel divisim, hoc est in sensu composito vel diviso. Primo modo non potest aliter fieri, id est, non potest simul conjungi, quod Deus sciat et res non sit. Secundo modo potest aliter fieri, id est, ex se potest res aliter evenire, sed tunc illud aliter Deus præsciret.

Circa hanc distinctionem inquirunt D. Thomas primo, utrum scientia Dei sit causa rerum et quomodo, de quo 1 par. quæstio xiv art. viii. Secundum, utrum Deus habeat scientiam non entium et quomodo ea sciat, de quo etiam dicta quæstione art. ix. Tertio et principaliter, quomodo scientia sit de contingentibus cum in se sit infallibilis, et de concordia decretorum Dei cum nostra libertate, ubi etiam de scientia conditionata, etc. Videatur q. xiv. art. xiii.

DISTINCTIO XXXIX.

In hac distinctione ut diximus explicat Magister, quomodo scientia Dei sit causa rerum. Et facit duo. Primo, docet esse scientiam Dei invariabilem, ita ut nec minui possit nec augeri. Secundo, explicat, quomodo sit universalis, ita ut ad omnia se extendat.

Circa primum, videtur ex una parte posse minui, vel augeri scientia Dei, quia possunt augeri, vel minui ipsa objecta scibilia, siquidem si modo præscit Deus cras me ambulaturum, potest tale objectum non esse, siquidem libere fit, ergo possunt ipsa cognoscibilia deficere, et sic minuetur scientia Dei. Sed respondetur scientiam Dei esse immutabilem, quia idem est Deo sapere, et intelligere, quod esse. Possunt tamen multa ex his quæ sciuntur a Deo non esse scita quantum est ex parte objecti, quod potest deficere, non ex parte scientiæ, quæ indefectibilis est. Quod si objicias, quia si potest Deus ex parte objecti scire, quod non scivit, ergo potest extempore incipere aliud scire. Negatur consequentia, quia scire extempore est idem, quod non scire ab æterno, quod in Deum cadere non potest, et facit sensum compositum: scire autem, quod non scit solum se tenet ex parte objecti secundum se, et in sensu diviso. Nec potest facere aliqua, quæ non sciat, quia si faceret illa, hoc ipso sciret, licet ut futura pro nunc non videat illa.

Circa secundum ostendit providentiam Dei, et scientiam esse universalem, et ad omnia se extendere, licet non eodem modo provideat omnibus, nec enim eandem curam gerit de irrationalibus, et de rationalibus creaturis. Et hoc sensu dicit Apostolus: *Numquid de bobus cura est Deo*, id est, non est ei cura, sicut de hominibus instruendo, et præcipiendo illis. Et Hieronymus super Habacuc dicit, absurdum esse ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat quot culices, aut muscæ per singula momenta nascentur, id est, parificando curam, et scientiam horum cum providentia, quam habet de hominibus: eandem inquit rationabilium, et irrationalium providentiam esse dicentes.

Circa hanc distinctionem agit D. Thomas primo, de invariabilitate divinæ scientiæ, an scilicet possit aliqua scire quæ non scit vel e contra de quo 1 par. quæst. xiv, art. xv. Secundo, an sciat infinita, ubi etiam, quomodo infinita non possit facere, et possit scire, de quo dicta quæst. xiv. art. xii; et 1 p. qu. vii, art. iv. Denique quærit de providentia, an sit in Deo, et ad omnia sed extendat de quo 1 p. q. xxii.

DISTINCTIO XL.

Explicata ratione divinæ scientiæ, et providentiæ in genere, agit in præsentia de speciali providentia, quæ est prædestinatio. In hac quidem distinctione de prædestinatione, et reprobatione secundum se, in sequenti de causa utriusque.

In hac ergo distinctione duo facit. Primo, explicat certitudinem prædestinationis. Secundo, explicat quid sit prædestinatio, et reprobatio.

Circa primum, ponit hanc conclusionem, prædestinatorum nullus potest damnari, et reproborum nullus salvari. Quod probat auctoritate Augustini in libro de correptione et gratia dicentis, quod numerus electorum, nec potest minui, nec augeri. Nec obstat, quod Deus noster posset apponere gratiam quibus non præbet, aut negare his quibus dat, et sic salvaretur reprobis, et damnaretur prædestinatus. Respondetur enim absolute, et quantum est ex consideratione personæ posse fieri, ex suppositione autem prædestinationis, et in sensu composito id non posse accidere. Sed urgent aliqui, inquit Magister quia non potest utrumque horum simul esse verum, scilicet quod sit prædestinatus, et damnatus, sed alterum horum non potest esse, scilicet quod sit prædestinatus, quia hoc est ab æterno,

ergo etiam alterum non potest esse, scilicet quod damnatus, quia utrumque simul non potest esse. Respondetur quod etiam in illa propositione alterum horum non potest non esse, scilicet quod sit prædestinatus, locum habet sensus compositus, et divisus. Nam ex suppositione, quod ab æterno est prædestinatus non potest non esse, qui est sensus compositus; absolute tamen potuit hic homo non prædestinari ab æterno, et consequenter damnari quantum est ex parte personæ, qui est sensus divisus; et idem est de præscientia Dei, qua etiam ab æterno aliquid præscitur.

Circa secundum, comparat prædestinationem, et reprobationem, tam secundum se, quam secundum effectus suos. Secundum se prædestinatio est gratiæ præparatio, id est, electio qua elegit quos voluit ante mundi constitutionem. Reprobatio vero e converso est præscientia iniquitatis quorundam, et præparatio damnationis eorum. Et sicut in prædestinatione duo considerantur, scilicet gratia in præsentia, et gloria in futuro, et utrumque præparatur, ita in reprobatione duo considerantur, unum quod præscit, et non præparat, id est, iniquitatem, alterum quod præscit, et præparat, scilicet æternam pœnam. Secundum effectus vero docet, quod sicut effectus prædestinationis est gratiæ appositio, ita reprobationis effectus videtur esse quodammodo obduratio. Non autem dicitur Deus obdurare, ut inquit Augustinus impartiendo malitiam, sed non largiendo gratiam, juxta quod dicit Apostolus: *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat*.

Circa hanc distinctionem inquirunt D. Thomas, in quo consistat prædestinatio, etc. an ponat aliquid in creatura, et quis actus in Deo sit, de quo 1 par. quæst. xxiii, art. 1. Se-