

## QUESTIO XVI

## DE DÆMONIBUS

(In duodecim articulos divisa.)

Primo enim queritur, utrum dæmones habeant corpora naturaliter sibi unita; 2<sup>o</sup> utrum dæmones sint natura mali, vel voluntate; 3<sup>o</sup> utrum diabolus appetit æqualitatem divinam; 4<sup>o</sup> utrum diabolus peccare potuerit in primo instanti suæ creationis; 5<sup>o</sup> utrum liberum arbitrium in dæmonibus possit redire ad bonum; 6<sup>o</sup> utrum intellectus dæmonis sit obtenebratus, ut in eum cadat error; 7<sup>o</sup> utrum dæmones cognoscant futura; 8<sup>o</sup> utrum dæmones cognoscant cogitationes cordium; 9<sup>o</sup> utrum dæmones possint transmutare corpora; 10<sup>o</sup> utrum dæmones possint movere corpora localiter; 11<sup>o</sup> utrum possint immutare vim cognoscitivam sensus; 12<sup>o</sup> utrum possint immutare hominis intellectum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utum dæmones habeant corpora sibi naturaliter unita.*

Questio est de dæmonibus; et primo queritur, utrum dæmones habeant corpora naturaliter sibi unita. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus (XI super Genes. ad litter., cap. XIII, a med.): *In spiritu rationalis creaturæ bonum est hoc ipsum quod citit et vivificat corpus; sic aerum, sicut ipsius diaboli, vel dæmonum spiritus; sic terrenum, sicut hominis anima.* Sed corpus quod vivificatur, est naturaliter unitum spiritui vivificanti: quia vita est quoddam naturale. Ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea, experientia fit ex multis memoriis, quæ fit ex sensu præteriti, ut dicitur in principio Metaph., et sic ubicumque est experientia, est sensus. Sensus autem non est sine corpore naturaliter unito, eo quod sensus est actus organi corporalis. In dæmonibus autem est experientia: dicit enim Augustinus in II super Genes. ad litteram (lib. I, cap. VII, non remote a fine, et lib. XII, cap. XVII), quod quædam vera cognoscunt, partim quia ingentis subtilioribus vigent, partim experientia callidior, partim quia a sanctis Angelis discunt. Ergo dæmones habent corpora sibi naturaliter unita.

3. Præterea, Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nomin.), quod malum in dæmonibus est furor irrationabilis, demens concupiscentia, et phantasia proterva. Sed hæc tria pertinent ad partem animæ sensitivam, in qua est phantasia, irascibilis, et

concupiscibilis; pars autem sensitiva non est sine corpore. Ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

4. Præterea, quanto aliquid quod est inferioris ordinis, est superius, tanto maiorem conjunctionem habet cum superiori ordine. Unde in lib. de Causis (prop. XIX), dicitur, quod ex intelligentiis est quæ est intelligentia tantum, scilicet inferior; et ex eis est quæ est intelligentia divina, scilicet superior; et ex animabus est quæ est anima tantum, sicut brutorum; et ex eis est anima intellectualis, sicut hominum; et ex corporibus quod est corpus tantum, et ex eis quod est corpus animatum; unde Dionysius dicit (VII cap. de divin. Nomin.), quod divina sapientia fines primorum conjungit principiis secundorum. Sed aer est nobilior corpus quam terra. Cum ergo sint quædam corpora terrestria animata, multo magis erunt corpora quædam aerea animata; et hujusmodi dæmones dicimus.

5. Præterea, illud per quod aliquid alicui convenit, magis est illius rei susceptivum; sicut si corpus opacum illuminatur mediante diaphano, diaphanum est magis illuminabile. Sed corpus terrestre hominis, vel alterius animalis, vivificatur per spiritus vitales, qui sunt corpora aerea. Ergo corpus aereum est magis animabile quæ corpus terrestre; et sic idem quod prius.

6. Præterea, medium sapit naturam extremorum. Sed corpus supremum, scilicet celeste, participat vita, cum sit animatum, secundum Philosophum: similiter etiam in corpore inferiori, scilicet terra, aqua, et in inferiori aeris parte, sunt quædam corpora animata habentia vitam. Ergo etiam in aere medio sunt quædam corpora animata vivencia. Hujusmodi autem non sunt nisi dæmones, quia usque illuc aves ascendere non possunt. Ergo dæmones sunt animalia habentia corpora naturaliter sibi unita.

7. Præterea, id quod inest alicui creaturæ in comparatione ad Deum, naturaliter inest ei: quia relatio creaturæ ad Deum in creatura fundatur. Sed Gregorius dicit in II Moralium (cap. XII), quod Angelorum spiritus comparatione quidem nostrorum corporum spiritus sunt; sed comparatione summi incircumscripti spiritus, corpus; et Damascenus dicit (in II lib. orth. Fidei, cap. III), quod Angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos: omne enim comparatum ad Deum, et grossum et materiale invenitur: solus enim essentialiter immaterialis et incorporeus Deus est. Ergo dæmones naturaliter habent corpora sibi unita, cum sint ejusdem naturæ cum Angelis.

8. Præterea, illud quod ponitur in definitione alicujus, est naturale ei: quia definitio significat naturam rei. Sed corpus ponitur in definitione dæmonis; dicit enim Chalcidius in commento super Tymæum: *Dæmon est animal rationale, immortale, passibile animo, æthereum corpore*; et Apulejus dicit in



lib. de Deo Socratis, quod daemones sunt genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tempore aeterna; ut Augustinus introducit in VIII de Civit. Dei (cap. XVI). Ergo daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

9. Præterea, omne illud quod ratione sui corporis suscipit actionem poenalem ignis materialis, habet corpus sibi naturaliter unitum. Sed daemones sunt hujusmodi; dicit enim Augustinus (XXI de Civit. Dei, cap. x), quod ignis erit supplicio hominum attributus, et demonum: quia sunt prava quedam etiam in demonibus corpora. Ergo daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

10. Præterea, illud quod inest alicui a principio suae creationis, et semper naturaliter inest ei. Sed corpus inest daemoni a principio suae creationis, et semper: dicit enim Augustinus (IX de Civit. Dei, cap. x): *Hoc ipsum quod mortales sunt homines corpore, ad misericordiam Dei patris pertinere arbitratus est Plotinus, ne semper hujus vite miseria tenerentur: hac misericordia indigna iudicata est iniquitas demonum, qui in animo possidet, miseria non mortale sicut homines, sed aeternum corpus acceperint.* Ergo daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

11. Præterea, Augustinus dicit (XI de Civit. Dei, cap. XXIII): *Ut intelligeremus animarum merita non qualitatibus corporum esse pensanda, aereum corpus possidet pessimus daemon; homo autem, et nunc (licet malus longe minoris mitiorisque malitiae) et ante peccatum luteum corpus accepit.* Sed homo habet corpus luteum naturaliter sibi unitum. Ergo et daemon corpus aereum.

12. Præterea, quanto aliqua substantia est perfectior, tanto magis habet id quod de necessitate exigitur ad ejus operationem. Sed anima humana, quæ est inferioris naturæ quam daemon, habet organa corporalia naturaliter sibi unita, quæ exiguntur ad ejus operationes. Ergo cum daemones indigeant corporibus ad aliquas operationes (alioquin corpora non assumerent) videtur quod habeant corpora naturaliter sibi unita.

13. Præterea, plura bona sunt paucioribus meliora. Sed corpus et spiritus sunt plura bona quam spiritus tantum. Cum ergo homo, qui est inferioris naturæ, sit compositus ex corpore et spiritu, multo magis daemon, qui est superioris naturæ.

14. Præterea, nulla alia potentia invenitur a corporeis organis separata, nisi intellectus et voluntas. Sed daemones quedam operantur in inferiora corpora, sicut patet Job, i et ii, quæ non operantur sola voluntate: quia hoc est proprium Dei, ut corporalis materia ei ad nutum obediatur, sicut dicit Augustinus in III de Trin. (cap. viii), et per consequens etiam neque solo intellectu, qui non operatur in exteriora nisi per voluntatem; et sic daemones habent alias potentias operativas præter intel-

lectum et voluntatem. Ergo habent corpora naturaliter sibi unita.

15. Præterea, nihil potest agere in aliquid distans, nisi virtus ejus per medium deferatur in illud. Virtus autem spiritus puri non potest deferri per medium corporale, quia corpus non est capax spiritualis virtutis. Cum ergo daemon agat in aliquid distans, videtur quod non sit spiritus purus; sed sit aliquid compositum ex corpore et spiritu.

16. Præterea, virtus imaginativa non est absque organo corporali. Sed in Angelis et demonibus est virtus imaginativa; dicit enim Augustinus (XII super Genes. ad litter., cap. xxii), quod in suo spiritu corporalium rerum similitudines futurorum cognitione præformant. Ergo Angeli et daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

17. Præterea, Augustinus dicit (in eodem lib., cap. xxiii), quod assumpte atque rapiente aliquo spiritu, tollitur anima ad videndas similitudines corporum. Non autem posset anima similitudines corporum videre in substantia omnino spirituali. Ergo spiritus Angeli vel demonis rapiens animam, habet aliqua corporea organa, in quibus hujusmodi species conservantur.

18. Præterea, materia est causa multitudinis secundum numerum. Sed Angeli, et etiam daemones, sunt plures numero; ponitur enim in eis discretio personalis. Ergo in eis est materia, ex qua causatur pluralitas secundum numerum. Sed hæc est materia sub dimensionibus contenta, quibus separatis, substantia est indivisibilis, ut dicitur in I Physic. (com. xv), et sic non poterit per materiæ divisionem causari pluralitas numeralis. Ergo in Angelis et demonibus sunt dimensiones corporales; et ita habent corpora naturaliter sibi unita.

19. Præterea, ubicumque invenitur proprietas corporis, invenitur et corpus. Sed egredi et moveri est proprie corporum; quod tamen demonibus convenit; dicitur enim Job, i, quod egressus est Satan a facie Domini. Ergo daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

1. Sed contra, nihil compositum ex anima et corpore dicitur spiritus; unde dicitur Isaia, xxxi, 3: *Egyptus homo, et non Deus, et equi eorum caro, et non spiritus.* Sed daemones dicuntur spiritus, ut patet Matth., xii, 43: *Cum immundus spiritus exierit ab homine, etc.* Ergo daemones non habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea, daemones et Angeli sunt ejusdem naturæ. Dicit enim Dionysius (iv cap. de divin. Nom.), quod daemones non semper, nec naturaliter sunt mali; sed per defectum (1) angelicorum bonorum. Angeli autem sunt incorporei, sicut ipse

(1) Al. objectum.



in eodem capit. dicit. Ergo etiam dæmones non habent corpora sibi naturaliter unita.

3. Præterea, Damascenus dicit (in II lib., cap. III), quod Angeli non circumterminantur vel continentur; cum a parietibus et januis et claustris et signaculis indeterminabiles sint. Si autem haberent corpora naturaliter sibi unita, possint concludi januis et claustris. eo quod plura corpora non possunt esse simul in eodem loco; vel si hoc per divisionem eorum fieret, sequeretur dæmonum mors. Non ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

4. Præterea, Marc., v, 9, dicitur, quod Domino interroganti a dæmonibus: *Quod tibi nomen est*; respondit: *Legio, multi enim sumus*. Continet autem legio, sicut Hieronymus dicit super Matth. (cap. xxvi, super illud *legiones duodecim*), sex millia sexcentos sexaginta sex. Non autem esset possibile tot dæmones in uno hominis corpore esse, si essent corporei. Non ergo dæmones habent corpora sibi naturaliter unita.

Respondeo dicendum, quod siue dæmones habeant corpora sibi naturaliter unita, siue non habeant, hoc non multum refert ad fidei christianæ doctrinam. Dicit enim Augustinus (XXI de Civit. Dei, cap. x, parum a princ.): *Sunt quedam etiam sua dæmonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est ex isto aere crasso atque humido, cujus impulsus slante vento sentitur*. Si tamen quisquam nulla habere dæmones corpora assereret, non est laborandum de hac re, ut operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum. Ut tamen hujus quæstionis veritas innotescat, considerandum est, quid de corporeo et incorporeo, et quid de dæmonibus aliqui sensisse inveniantur.

Aliqui enim, qui primitus de rebus scrutari ceperunt, nihil nisi corporea esse existimaverunt, sicut de primis naturalibus dicit Aristoteles. Ex quorum opinione derivatus est error Manichæorum, qui etiam Deum lucem quamdam corpoream esse posuerunt. Quod contingit ex hoc quod imaginationem per intellectum transcendere non valebant. Probatur autem aliquid esse incorporeum manifeste ex ipsa operatione intellectus, quæ non potest esse operatio corporis alicujus, ut probatur in III de Anima (com. x). Hac ergo opinione exclusa, posuerunt aliqui, esse quidem aliquid incorporeum, sed nullum hujusmodi esse quod non sit corpori unitum; adeo quod etiam Deum ponebant esse animam mundi, ut de Varrone Augustinus narrat in VII de Civit. Dei (cap. vi, in princ.). Sed hanc opinionem Anaxagoras quidem exclusit per universalem virtutem movendi omnia, ponens, intellectum qui omnia movet, oportere omnibus esse immixtum. Aristoteles autem (VIII Physic., com. xxxvii, et III de Anima, com. iv), per motus perpetuitatem, quæ non potest procedere nisi ab infinita virtute primi motoris. Infinita

autem virtus non potest esse in aliqua magnitudine; unde in VIII Physic. (com. lxxxix et seq.), concludit quod primus motor caret omni magnitudine corporali. Plato autem per viam abstractionis, ponens bonum et unum (quæ sine ratione corporis intelligi possunt) subsistere in primo principio sine corpore; et ideo supposito quod primum principium, quod est Deus, neque sit corpus neque corpori unitus, posuerunt aliqui, hoc solius Dei proprium esse; ceteras vero spirituales substantias corporibus unitas esse. Unde Origenes dicit in I Periarcon (cap. vi, in fin.), quod solius Dei proprium est ut sine rationali substantia et absque ulla corporeæ abiectionis societate intelligatur existere. Sed hæc etiam positio evidenti ratione excluditur. Semper enim ubi invenitur aliquid alicui conjunctum, non secundum propriam rationem, sed secundum aliquid aliud, sine illo invenitur; sicut ignis invenitur sine permixtione aliorum elementorum, quæ non pertinent ad propriam ejus rationem. Non autem invenitur accidens sine substantia, quia hoc pertinet ad propriam rationem accidentis. Manifestum est autem quod intellectus non unitur corpori inquantum est intellectus, sed secundum alias vires; unde manifestum est quod inveniuntur aliqui intellectus a corpore separati. Deus autem supra intellectum est.

His ergo visis de corporeo et incorporeo, circa dæmones considerandum est, quod Peripatetici Aristotelis sectatores non posuerunt dæmones esse; sed ea quæ attribuantur dæmonibus, dicebant provenire ex virtute celestium corporum, et aliarum naturalium rerum; unde Augustinus dicit (in X de Civit. Dei, cap. xi, a med.) Porphyrio visum fuisse, quod herbes et lapidibus et animalibus et sonis certis quibusdam, ac vocibus etfigurationibus atque figmentis, quibusdam etiam observatis in celi conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates siderum idoneas variis effectibus exequendis. Sed hoc apparet manifeste falsum, per hoc quod inveniuntur aliquæ operationes dæmonum quæ nullo modo possunt ex aliqua naturali causa procedere, puta quod aliquis arreptus a dæmone loquitur linguam ignotam; et multa alia inveniuntur opera dæmonum tam in areptitis quam in nigromanticis artibus quæ nullo modo possunt nisi ex aliquo intellectu procedere. Et ideo coacti sunt alii etiam Philosophi ponere dæmones esse. Quorum Plotinus, ut Augustinus narrat in IX de Civit. Dei (cap. x, xi, xii), dicit, animas hominum dæmones esse, et ex hominibus fieri heroes, si meriti boni sint; lemmes autem, seu larvas, si mali; manens autem, si incertum est honorum eos, seu malorum esse meritorum. Sed, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (homil. xxix), dæmones de monumentis exhibent perniciosum dogma imponere volentes, scilicet quod animæ mortuorum dæmones fiant; unde et multi



aruspicum occiderunt pueros, ut animam eorum cooperantem haberent. Non autem habet rationem, posse unam virtutem incorpoream in aliam transmutari substantiam, scilicet animam in substantiam dæmonis; neque etiam rationabile est animam a corpore separatam hic oberrare. Justorum enim animæ in manu Dei sunt; quæ autem sunt peccatorum, confestim hinc abducuntur. Unde hac opinione remota, alii posuerunt, ut Augustinus narrat (VIII de Civit. Dei, cap. iv, in princ.), quod omnium animalium in quibus est anima rationalis, tripartita divisio est, in deos, homines, et dæmones. Deos autem dicebant habere cœlestia corpora, dæmones aërea, homines terrena; et sic Plato (in Tim.) sub substantiis intellectualibus omnino a corpore separatis hos tres ordines substantiarum corporibus unitarum ponebat. Sed quantum ad dæmones videtur hæc positio impossibilis esse. Primo quidem, quia cum aer sit corpus simile in toto et in partibus, necesse est, si aliquæ partes aeris animate ponuntur, quod totus aer sit animatus; quod patet esse falsum: quia nulla operatio vitæ nec per motum nec per aliquid aliud deprehenditur in toto aere. Secundo, quia omne corpus animatum inferius, est organicum, propter diversas operationes animæ. Corpus autem organicum esse non potest, nisi sit in se terminabile et figurabile, quod aeri non convenit; unde nullum corpus aereum potest esse animatum, præsertim quia si in se non sit terminabile non posset a circumstante aere distinguí. Tercio cum forma non sit propter materiam, sed potius et converso; non ideo anima unitur corpori quia est tale corpus, sed potius corpus unitur animæ, quia est necessarium alicui animali operationi, scilicet propter sensum, vel propter aliquem motum. Non est autem motus necessarius alicuius partis aeris ad generationem rerum, sicut motus cœlestium corporum, quæ quidem ponuntur animata; unde propter hoc solum spiritualis substantia uniretur aereo corpori, ut ipsum moveret.

Relinquitur ergo quod hoc sit principaliter propter sensum, sicut et in nobis accidit; unde et Platonicæ posuerunt, dæmones esse animalia animo passiva; quod pertinet ad partem sensitivam (ut refert Aug. VIII de Civit. Dei, cap. vi). Sensus autem non potest esse sine tactu, qui est fundamentum omnium sensuum; unde eo corrupto corrumpitur animal. Organum autem tactus non potest esse corpus aereum, nec aliquod corpus simplex, ut probatur in lib. de Anima (III, com. LXII). Unde relinquitur quod nullum corpus aereum possit esse animatum; et ideo dicimus, dæmones non habere corpora naturaliter sibi unita.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus ibi et in multis aliis locis loquitur de corporibus dæmonum, secundum quod visum est quibusdam doctis hominibus, idest Platonicis, ut patet ex auctoritate ejus supra inducta.

AD SECUNDUM dicendum, quod experientia proprie ad sensum pertinet. Quamvis enim intellectus non solum cognoscat formas separatas, ut Platonicæ posuerunt (ex Plat. in Tim.), sed etiam corpora, non tamen intellectus cognoscit ea prout sunt hic et nunc, quod est proprie experiri; sed secundum rationem communem. Transferitur enim experientia nomen etiam ad intellectualem cognitionem, sicut etiam ipsa nomina sensuum, ut visus, et auditus. Nihil tamen prohibet dicere, quod Augustinus in dæmonibus experientiam ponit, secundum quod ponuntur habere corpora, et per consequens sensum.

AD TERTIUM dicendum, quod satis probabile est quod Dionysius, qui in plurimis fuit sectator sententiæ Platonice, opinatus sit cum eis, dæmones esse animalia quædam habentia appetitum et apprehensionem sensitivam. Potest tamen dici quod furor et concupiscentia in dæmonibus ponitur metaphorice propter similitudinem operationis, non secundum quod important quasdam passiones partis sensitivæ pertinentes ad vim irascibilem et concupiscibilem: quia sic etiam in sanctis Angelis ponuntur, ut patet per Augustinum, IX de Civit. Dei (cap. v), et per Dionysium (II cap. cœlest. Hierar.), et similiter phantasia, quæ a visione nomen accipit, ut dicitur in lib. de Anima (II, text. CLVI et text. CLXI), metaphorice attribuitur dæmonibus, sicut et visus intellectui.

AD QUARTUM dicendum, quod etsi aer sit nobilior corpus quam terra, tamen et aer et omnia alia elementa materialiter se habent ad corpora mixta; unde forma corporis mixti est nobilior quam forma elementi. Et propter hoc, quia anima est nobilissima formarum, non potest esse forma aerei corporis, sed solum corporis mixti, in quo terra et aqua magis secundum quantitatem abundant, ut fiat mixtionis æqualitas.

AD QUINTUM dicendum, quod anima comparatur ad corpus dupliciter. Uno modo ut forma; et sic spiritus (quod est corpus aereum) non est medium inter animam et corpus mixtum terrestre; sed immediate anima unitur corpori mixto ut forma. Alio modo comparatur anima ad corpus animatum ut motor; et in hac comparatione cadit medium corpus aereum, idest spiritus, inter animam et corpus animatum. Et quia habitudo formæ præcedit habitudinem motoris, consequens est quod per prius sit animabile corpus mixtum terrestre quam corpus aereum.

AD SEXTUM dicendum, quod si supponatur corpora cœlestia esse animata, ut quidam ponunt; non tamen propter hoc oportet quod in media regione sint corpora animata. Corpora enim infima per mixtionem ad medium deducta, majorem habent similitudinem cum corporibus cœlestibus secundum remotionem a contrarietate, quam corpora simplicia, puta ignis et aer, in quibus sunt superexcellentes contrariorum.

AD SEPTIMUM dicendum, quod possibile est, Damascenum



quantum ad hoc secutum esse Origenem, ut crederet et Angelos et daemones naturaliter sibi unita habere corpora; ratione quorum in comparatione ad nos spiritus dicantur, in comparatione autem ad Deum corporei. Potest tamen dici, quod corporeum accipitur et ab eo et a Gregorio pro composito, ut ex eorum verbis nihil aliud intelligatur quam quod Angeli et daemones in comparatione ad nos sunt simplices, in comparatione autem ad Deum sunt compositi.

AD OCTAVUM dicendum, quod definitio illa datur secundum positiones (1) Platoniorum.

AD NONUM dicendum, quod Augustinus etiam ibi loquitur secundum Platonicos; unde dicit ibidem: *Sicut doctis hominibus visum est.*

AD DECIMUM dicendum, quod Augustinus ibi loquitur contra Platonicos, qui ponebant quod cultus divinitatis est exhibendus propter corporum aeternitatem: contra quos Augustinus eorum positione utitur, ostendens quod si corpora incorruptibilia habent, ex hoc ipso sunt magis miseri, cum sint passivi.

AD UNDECIMUM dicendum, quod Augustinus ibi loquitur contra Origenem, qui ponebat quod pro diversitate meritum diversus spiritus nobiliora, vel minus nobilia corpora acceperunt; et secundum hoc oportet quod daemones, quorum malitia est major, haberent grossiora corpora quam homines.

AD DUODECIMUM dicendum, quod anima habet naturaliter sibi unita corporea organa, quae exiguntur ad naturales ejus operationes. Apparere autem hominibus non est naturalis operatio daemonis, neque aliqua alia ad quam requiratur corporeum organum; unde non oportet quod daemones habeant corpora naturaliter sibi unita.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod plura bona sunt paucioribus meliora, dum tamen sint singula unius ordinis. Illud tamen quod in uno habet perfectionem suae bonitatis, sicut Deus, multo melius est quam illud quod habet suam bonitatem partitam secundum diversas partes; et secundum hoc Angelus, qui est totaliter spiritus, secundum suam naturam, est melior homine composito ex corpore et spiritu.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod in Angelo aut daemone, si incorporei ponantur, non est alia potentia neque operatio, nisi intellectus et voluntas; unde Dionysius dicit (iv cap. de divin. Nomin.), quod intellectuales sunt omnes eorum substantiae, virtutes, et operationes. Oportet enim quod virtus et operatio cujuslibet rei consequatur naturam ipsius. Angelus autem non est intellectus secundum suam partem, sicut anima; sed secundum suam totam naturam intellectualis est; unde nulla virtus seu potentia in Angelo potest esse nisi pertinet ad apprehensionem vel appetitum intellectualem. Non autem

(1) *Al.* oppositiones.

est inconveniens quod Angeli aliqua corpora solo imperio voluntatis moveant motu dumtaxat locali: videmus enim quod anima humana solo intellectu et voluntate movet corpus sibi unitum. Quanto autem aliqua substantia intellectualis est altior, tanto habet virtutem motivam magis universalem; unde substantia intellectualis separata a corpore potest movere imperio voluntatis aliquod corpus non sibi unitum; et tanto magis, quanto substantia intellectualis fuerit altior, tantum quod ministerio quorundam Angelorum etiam corpora coelestia dicuntur moveri. Est autem solius Dei proprium quod materia corporalis obediat ei ad nutum, quantum ad formarum susceptionem.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod Angelus non agit immediate in aliquod corpus a se distans: quia, ut Damascenus dicit (lib. I, cap. xvii, et lib. II, cap. iii), Angelus ubi est, ibi operatur; sed tamen utendo quibusdam corporibus, quae solo imperio voluntatis localiter movet, quorum virtus in medio diffunditur, operatur circa aliqua distantia; sicut ex virtute corporalium rerum utitur ad aliquos corporales effectus, sicut Augustinus dicit (in III de Trinit., cap. viii).

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod Augustinus illud non dicit asserendo, sed dubitando: quod patet ex ipso modo loquendi; dicit enim (XII super Genes. ad litter., cap. xxii): *Quoniam modo haec visa in spiritum hominis veniant, utrum ibi prinitus informantur, an formata ingerantur, et in quadam conjunctione cernantur, ut hominibus Angeli ostendant suas cognitiones rerum corporalium propter similitudines, quando in suo spiritu cognitionem futurorum praeforment; et scire difficultum est, et si jam sciamus, disserere atque explicare operosissimum.* Est autem prima pars verior, scilicet quod Angeli in imaginatione hominis formant similitudines rerum quas demonstrant. Non autem videtur rationabile quod ipsi eas in spiritu suo forment, et formatas in eis spiritus hominis videat.

Unde etiam patet responsio AD DECIMUMSEPTIMUM.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod materia dimensionibus subjecta, est principium distinctionis numeralis in his quibus inveniuntur multa individua unius speciei; huiusmodi enim non differunt secundum formam. Sed in Angelis simul est distinctio specierum et individuorum: quia in eis non inveniuntur plura individua unius speciei, ut alibi ostensum est.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod Angeli non sunt in loco corporaliter, unde nec ea quae ad motum localem pertinent, univoco dicuntur de Angelis et de corporibus.

AD PRIMUM ergo eorum quae in contrarium obijciuntur, posset responderi, si quis sustineret quod daemones habent corpora aerea, quod daemones non subduntur suis corporibus



sicut nos, sed magis habent corpus suum sibi subjectum, ut Augustinus dicit (super Genes. ad litteram). Unde magis possunt dæmones dici spiritus quam nos, quamvis habeant corpora naturaliter sibi unita; præsertim quia etiam ipse aer spiritus nominatur.

AD SECUNDUM potest dici, quod Dionysius omnino voluit superiores Angelos esse incorporeos, sicut et Platonici posuerunt, potest autem esse quod non existimavit dæmones esse ex illis superioribus Angelis, sed ex inferioribus qui habent corpora naturaliter sibi unita. Unde Augustinus dicit (in III super Genes. ad litteram, cap. x), quod nonnulli nostrum cœlestes eos putant, vel supercœlestes Angelos fuisse, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. IV), quod princeps eorum præerat terrestri ordini.

AD TERTIUM dicendum, quod sicut aer, cum sit corpus, non potest simul cum alio corpore esse in eodem loco, nec tamen continetur claustris, aut januis, quia per tenuissimas vias exire potest; ita etiam de corporibus dæmonum dici potest, præsertim quia non est necessarium ponere quod habeant magnum corpus naturaliter sibi unitum.

Unde etiam patet responsio AD QUARTUM.

ARTICULUS II. — *Utrum dæmones sint natura mali, an voluntate.*

Secundo quæritur, utrum dæmones sint natura mali, an voluntate. Et videtur quod non voluntate, sed natura. In dæmone enim, cum sit substantia intellectualis a corpore separata, non est nisi appetitus intellectualis, qui dicitur voluntas. Sed appetitus intellectualis non est nisi simpliciter boni, ut dicitur in XI Metaph. Nullus autem appetendo id quod est simpliciter bonum, efficitur malus. Ergo dæmon non potuit per voluntatem propriam fieri malus; est ergo naturaliter malus.

2. Præterea, nihil innaturalium immutabiliter inest: unaquæque enim res sibi relicta redit ad suam naturam. Sed malitia dæmonibus immutabiliter inest. Ergo inest eis a natura.

3. Sed dicendum, quod huiusmodi immutabilitatis causa est voluntas dæmonis. — Sed contra, effectus immutabilis non potest esse a causa mutabili. Sed voluntas dæmonis est mutabilis; alias non potuisset de bono fieri malus propria voluntate. Non ergo immutabilis malitia dæmonis potest esse ab ejus voluntate: ergo est a natura.

4. Præterea, nulla potentia potest tendere nisi in suum objectum, sicut visus non potest videre nisi visibile. Sed objectum voluntatis est bonum apprehensum. Ergo non potest voluntas tendere in aliquid, nisi apprehendatur sub ratione. Aut ergo est vere bonum, et sic voluntas non efficitur mala illud appetendo; aut non erit vere bonum, et sic apprehensio

erit falsa. Ergo cujuscumque apprehensio non potest esse falsa, nec voluntas ejus potest esse mala. Sed apprehensio dæmonis est solum per intellectum, in quo non cadit falsitas: dicit enim Augustinus (in lib. LXXXIII Qq., quæst. xxxii): *Qui non intelligit verum, nihil intelligit*; et Philosophus in lib. de Anima (lib. III, cap. II), quod intellectus semper est rectus; unde et circa prima principia, quorum est intellectus, non contingit errare. Ergo neque voluntas dæmonis potest fieri mala.

5. Præterea, falsitas non accidit in intellectu nostro nisi secundum quod componit et dividit; et hoc est inquantum in ratiocinando obnubilatur ratio per phantasiam. Sed intellectus substantiæ separatae a corpore non intelligit componendo et dividendo, neque ratiocinando, neque phantasmate, quod non est sine corpore. Ergo dæmon, qui est substantia separata a corpore, non potest errare secundum intellectum; et sic etiam videtur quod voluntas ejus non possit fieri mala.

6. Præterea, intelligentiæ substantia et operatio est supra tempus, et in momento æternitatis. Sed quod huiusmodi est, immutabile est. Ergo cum dæmon sit substantia intellectualis, ejus operatio non potest mutari de bono in malum, secundum operationem voluntatis.

7. Præterea, Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nomin.), quod malum est corruptio boni. Corruptio autem non invenitur in his quæ carent contrarietate, sicut in corporibus cœlestibus; sed solum in his quæ habent contrarietatem, scilicet in elementis et elementatis. Contrarietas autem invenitur quidem in ratione, eo quod habet (1) viam ad opposita; non autem in intellectu, qui sistit in uno; unde comparatur ad rationem sicut centrum ad circumulum et sicut instans ad tempus, ut Boetius dicit in IV de Consolat. (prosa VI). Ergo malum voluntarii peccati non potest inveniri in dæmonibus, qui non sunt substantiæ rationales, sicut homines; sed intellectuales, sicut Angeli.

8. Præterea, substantiæ spirituales sunt nobiliores quam corpora cœlestia. Sed in motu corporum cœlestium non potest accidere error. Ergo multo minus in motu voluntario substantiæ spirituales.

9. Præterea, ideo homo potest sua voluntate fieri malus, quia potest appetere aliquid quod est sibi bonum secundum naturam sensibilem, et est sibi malum secundum naturam intellectualem. Sed hoc non habet locum in dæmone: quia non est compositus ex spiritu et corpore, sicut homo. Ergo dæmon non potuit propria voluntate fieri malus.

10. Præterea, dicitur in lib. de Causis (prop. XIII), quod substantia intellectualis quando scit essentiam suam, scit reliquas res; et quando scit reliquas res, scit essentiam suam.

(1) *Id.* non habet.



Ergo quacumque una re cognita, cognoscit omnia. Non ergo potest contingere quod in aliquo subjecto appetibili consideret unam circumstantiam secundum quam est bonum, et non consideret aliam secundum quam est malum. Ex hoc autem videtur procedere malitia voluntatis, quod consideratur aliquid prout est bonum secundum quid, et non consideratur secundum quod est malum simpliciter. Ergo videtur quod in substantia intellectuali, cujusmodi est daemon, non possit esse malitia voluntatis.

11. Præterea, malitia voluntatis est quæ est corruptiva virtutis per superabundantiam vel defectum. Sed circa verum, quod est bonum appetibile intellectualis substantiæ, non potest esse aliqua superabundantia; quia quantumcumque aliquid est magis verum, tanto melius est. Unde in demonibus non est malitia voluntatis.

12. Præterea, si daemon est factus malus voluntate; aut voluntate deficiente, aut non. Sed non potest dici quod sit factus malus voluntate non deficiente: quia talis voluntas est bona arbor, quæ non potest facere fructum malum, ut dicitur Math., vii. Si autem voluntate deficiente, ipse defectus boni est quoddam malum, ut dicit Dionysius (iv cap. de divin. Nomin.); et tunc iterum quæreretur de illo malo, utrum causetur ex aliqua voluntate deficiente, et sic semper. Cum ergo non sit procedere in infinitum, videtur quod prima causa malitiæ demonis non sit voluntas, sed magis natura.

13. Præterea, voluntas hominis movetur ad malum ex tribus; scilicet ex carne, mundo, diabolo. Sed ex his non movetur voluntas demonis. Ergo non est factus malus voluntate.

14. Præterea, potentior est gratia cum natura quam natura sola. Sed gratia cum natura, si non proficit, deficit: quia caritas aut proficit aut deficit, ut Bernardus dicit (lib. de Gratia et lib. Arb., a med.). Ergo natura etiam sola, si non proficit, deficit. Sed natura demonis non potuit per se proficere. Ergo ex necessitate deficiens factus est malus. Non ergo est malus voluntate, sed natura.

15. Præterea, illud quod inest alicui in primo instanti suæ creationis, inest ei naturaliter. Sed daemon potuit esse malus in primo instanti suæ creationis; quod videtur ex hoc quod lux corporalis et quædam aliæ creaturæ possunt habere in primo instanti suæ creationis, quo esse incipiunt, actum suum: anima etiam pueri in primo instanti quo creatur, inficitur. Ergo daemon est naturaliter malus.

16. Præterea, duplex est operatio Dei: scilicet creatio et gubernatio. Sed non repugnat bonitati gubernantis, quod aliquid malum ejus gubernationi subijcitur. Ergo non repugnat bonitati creatis quod aliquid malum ab ipso creetur; et ita

potuit creare daemonem malum, et sic esset naturaliter malus: quia quod inest alicui ex sua creatione, naturaliter inest ei.

17. Præterea, qui potest totum, potest et partem. Sed Deus potest Angelo justo auferre simul naturam et justitiam, redigendo ipsum in nihilum. Ergo etiam a principio potuit Angelos privare justitia. Ergo potuit ipsum facere malum; et sic esset naturaliter malus; quia hoc est unicuique naturale quod est ei a Deo.

18. Præterea, quibusdam hominibus ex corpore inest naturalis inclinatio ad malum, sicut quidam sunt naturaliter iracundi vel luxuriosi. Sed daemones, secundum quosdam, habent corpora naturaliter sibi unita. Ergo secundum hoc possent esse naturaliter mali.

Sed contra est quod Dionysius dicit (cap. iv de divin. Nomin.), quod neque daemones natura sunt mali.

Præterea, quod inest alicui naturaliter, inest ei semper. Sed daemon aliquando fuit bonus, secundum illud Ezech., xxviii, 13: *Plenus sapientia in delictis paradisi fuisti*. Ergo non est naturaliter malus.

Præterea, super illud Psalm. lxxviii: *Quæ non rapui, tunc exsolcebam*, dicit Glossa (ordin. ex August.), quod diabolus voluit rapere divinitatem. Anselmus etiam dicit (in lib. de Casu diaboli), quod deseruit justitiam, volendo quod non debuit. Ergo voluntate est malus, non natura.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur malum dupliciter. Uno modo quia est in se malum, sicut furtum vel homicidium; et hoc est simpliciter malum. Alio modo dicitur aliquid malum alicui: et hoc nihil prohibet esse simpliciter bonum, sed secundum quid malum: sicut justitia, quæ est secundum se et simpliciter bona, in malum latroni vertitur, qui per eam punitur. Cum autem dicimus aliquid naturaliter esse malum, dupliciter intelligi potest. Uno modo ut malum sit natura ipsius, vel aliquid naturæ ejus, sive proprium accidens consequens naturam. Alio modo potest dici aliquid naturaliter malum, quia est ei naturalis inclinatio ad malum; sicut quidam homines sunt naturaliter iracundi vel concupiscentes propter complexionem. Primo ergo modo nihil prohibet aliquid esse naturaliter malum in his quibus naturaliter contrarietas inest; sicut ignis quidem in se bonus est, sed naturaliter est malus aquæ, quia eam corrumpit, et e converso; et eadem ratione lupus est naturaliter malus ovi. Sed quod aliquid hoc modo sit in se naturaliter malum, est impossibile: implicat enim contradictionem. Malum enim dicitur unumquodque ex eo quod aliqua perfectione sibi debita privatur. Intantum autem unumquodque perfectum est, inquantum attingit ad id quod competit suæ naturæ. Hoc modo Dionysius multipliciter probat (iv cap. de divin. Nomin.), quod daemones non sunt naturaliter mali. Si autem secundo modo



dicatur aliquid malum, quia inest ei naturalis inclinatio ad malum, nec sic etiam dæmonibus competit esse naturaliter malos. Si enim dæmones sunt quædam substantiæ a corporibus separatæ, intellectuales, naturalis inclinatio ad malum eis inesse non potest, duplici ratione. Primo quidem, quia appetitus est inclinatio cujuslibet appetentis : substantiis autem intellectualibus, inquantum hujusmodi inest appetitus respectu boni simpliciter ; unde omnis naturalis inclinatio in eis est ad bonum simpliciter. Cum autem natura inclinet ad sibi simile, quia unumquodque secundum suam naturam bonum est, ut ostensum est ; consequens est quod naturalis inclinatio non sit nisi aliquod bonum ; inquantum tamen contingit illud bonum esse particulare et repugnans bono simpliciter, vel etiam bono particulari alterius rei, intantum inclinatio naturalis est ad malum simpliciter, vel ad malum alicujus alterius : sicut concupiscentiæ inclinatio, quæ est in delectabile secundum sensum, quod est quoddam particulare bonum, si sit immoderata, opponitur bono rationis, quod est bonum simpliciter. Unde manifestum est quod dæmonibus, si sunt substantiæ intellectuales, inclinatio naturalis ad malum simpliciter inesse non potest : quia inclinatio cujuslibet naturæ est in sibi simile, et per consequens in id quod est sibi conveniens et bonum. Non autem est aliquid malum simpliciter nisi quia est in se malum, ut dictum est. Unde relinquitur quod cuicumque inest naturalis inclinatio ad malum simpliciter, hoc sit compositum ex duabus naturis, quarum inferior habet inclinationem ad bonum aliquod particulare conveniens inferiori naturæ, et repugnans naturæ superiori, secundum quam attenditur bonum simpliciter ; sicut in homine est inclinatio naturalis ad id quod est conveniens carnali sensui contra bonum rationis. Hoc autem non habet locum in dæmonibus, si sunt substantiæ intellectuales et simplices, a corporibus separatæ. Si autem habent corpora naturaliter sibi unita, nec sic potest inesse eis naturalis inclinatio ad malum secundum totum dæmonum genus. Primo quidem, quia cum materia sit propter formam, non est possibile quod tota materia alicujus speciei habeat naturalem repugnantiam ab bonum formale ipsis ; sed forte in aliquibus paucis hoc accidit propter aliquam corruptionem. Unde non est possibile quod dæmonibus universaliter ex natura suorum corporum insit inclinatio ad malum. Secundo, quia, sicut Augustinus dicit super Genes. ad litteram, dæmones non subduntur suis corporibus sicut nos ; sed ea subdita habent, et transformant in quacumque figuram voluerint ; unde ex corporibus suis non posset eis inesse aliqua inclinatio, quæ multum impediret eos a bono. Sic ergo patet quod dæmones nullo modo naturaliter sunt mali. Relinquitur ergo quod sint voluntate mali ; quod quidem qualiter sit, considerandum restat.

Sciendum est ergo, quod appetitus nihil est aliud quam inclinatio quædam in appetibile ; et sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem ; ita et appetitus sensitivus, vel rationalis, sive intellectivus sequitur formam apprehensam : non enim est nisi boni apprehensi per sensum vel intellectum. Non ergo potest malum in appetitu accidere ex hoc quod discordat ab apprehensione quam sequitur ; sed ex eo quod discordat ab aliqua superiori regula ; et ideo considerandum est utrum illa apprehensio quam sequitur inclinatio hujus appetitus, sit dirigibilis aliqua superiori regula. Si non habeat superiorem regulam qua dirigi debeat, tunc impossibile est quod sit malum in tali appetitu ; et hoc quidem contingit in duobus. Apprehensio enim bruti animalis non habet superiorem regulam qua dirigi debeat ; et ideo in ejus appetitu non potest esse malum. Bonum enim est quod moveatur hujusmodi animal ad concupiscentiam vel iram secundum formam sensibilem apprehensam ; unde Dionysius dicit (iv cap. de divin. Nom.), quod bonum canis est esse furibundum. Similiter etiam intellectus divinus non habet superiorem regulam qua dirigi possit ; ideo in appetitu ejus seu voluntate non potest esse malum. In homine autem est duplex apprehensio a superiori regula dirigenda : nam cognitio sensitiva debet dirigi per rationem, et cognitio rationis per sapientiam seu legem divinam. Dupliciter ergo potest esse malum in appetitu hominis. Uno modo quia apprehensio sensitiva non regulatur secundum rationem ; et secundum hoc Dionysius dicit (iv cap. de divin. Nom.), quod malum hominis est præter rationem esse. Alio modo quia ratio humana est dirigenda secundum sapientiam et legem divinam ; et secundum hoc Ambrosius dicit (lib. de Paradiso, cap. viii), quod peccatum est transgressio legis divinæ. In substantiis autem a corpore separatis est una cognitio, scilicet intellectualis, dirigenda secundum regulam sapientiæ divinæ ; et ideo in voluntate earum potest esse malum ex hoc quod non sequitur ordinem superioris regulæ, scilicet sapientiæ divinæ ; et per hunc modum dæmones facti sunt voluntate mali.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Natura boni (cap. iv, xxvi et xxviii), malum non solum est privatio speciei, sed etiam modi et ordinis. Unde dupliciter contingit in voluntate esse peccatum. Uno modo, quia tendit in id quod est malum simpliciter, quasi carens specie boni ; sicut cum quis eligit furtum vel fornicationem. Alio modo cum quis vult quod est simpliciter et secundum se bonum, puta orare vel meditari ; non tamen tendit in illud secundum ordinem divinæ regulæ. Sic ergo dicendum est, quod primum malum voluntatis dæmonis non fuit ex hoc quod vellet malum simpliciter ; sed quia voluit quod est bonum simpliciter et con-



veniens sibi; non tamen quasi sequendo directionem superioris regulæ, idest divinæ sapientiæ, ut Dionysius dicit (iv cap. de divin. Nomin.), quod *malum dæmonibus est acersio*, scilicet a superiori regula: *et convenientium ipsis excessus*; quia videlicet bonum sibi conveniens consequi voluerunt non quasi regulati superiori regula, quod excedebat gradum eorum.

AD SECUNDUM dicendum, quod aliquid potest immutabiliter inesse dupliciter. Uno modo ex causa positiva; et sic impossibile est quod aliquid contra naturam existens sit immutabiliter: quia illud quod est præter naturam, per accidens se habet ad rem; unde possibile est illud abesse. Alio modo ex causa privativa; et sic nihil prohibet quod immutabiliter inest, contra naturam esse: quia aliquod naturale principium irreparabiliter subtrahi potest; sicut cæcitas est contra naturam animalis; et tamen immutabiliter inest propter irreparabilitatem visus. Sic ergo malitia dæmonibus irreparabiliter inest propter privationem gratiæ.

AD TERTIUM dicendum, quod causa mutabilis non potest producere effectum immutabilem positive; potest autem privative, sicut voluntate hominis causatur immutabilis cæcitas alijus.

AD QUARTUM dicendum, quod secundum Augustinum in lib. de natura Boni (cap. iii), malum non solum consistit in privatione speciei, sed etiam in privatione modi et ordinis; unde malum in actu voluntatis non solum est ex objecto, quod dat speciem actui, per hoc quod aliquis velit malum, sed etiam ex subtractione debiti modi vel ordinis ipsius actus; puta, si aliquis in hoc ipso quod vult bonum, non servat debitum modum et ordinem. Et tale fuit dæmonis peccatum, quo factus est malus. Non enim appetiit aliquid malum, sed quoddam bonum sibi conveniens; inordinate tamen et immoderate illud appetiit, quia scilicet non appetiit illud ut assequendum per divinam gratiam, sed per propriam virtutem: quod excedebat modum suæ conditionis, ut Dionysius dicit (iv cap. de divin. Nomin.): *Aversio ergo dæmonibus est malum*, inquantum scilicet eorum appetitus avertit se a directione superioris regulæ: *et convenientium ipsis excessus*, inquantum scilicet appetendo bona convenientia modum suum excederunt. Semper autem in peccato defectus intellectus (vel rationis) et voluntatis proportionabiliter se concomitantur; unde non oportet ponere in primo peccato dæmonis talem defectum intellectus, ut aliquid falsum existimaverit, puta aliquid malum esse bonum; sed in hoc quod deficit ab apprehensione suæ regulæ, et ordinis ejus.

AD QUINTUM dicendum, quod ex hoc quod dæmon non utitur phantasia nec discursu rationis, et per alia hujusmodi, potest haberi, quod in his quæ ad naturalem cognitionem pertinent, non erat, ut existimet aliquid falsum esse verum: quia cum

Deum propter infirmitatem (1) ejus apprehendere non possit, nihil prohibet quod intellectus ejus defecerit in apprehendendo sufficienter ordinem divini regiminis; et ex hoc consecutum est peccatum in ejus voluntate.

AD SEXTUM dicendum, quod non omnia quæ sunt supra tempus, æqualiter in æternitate sunt; et per consequens nec æqualiter immobilitatem habent: nam Deus est perfecte æternus et immutabilis; alia vero substantiæ quæ sunt supra tempus, participant æternitatem et immutabilitatem unaquæque secundum suum gradum. Videmus enim quod mutabilitas consequitur quamdam totalitatem. Quæ enim aliquid particulariter recipiunt, quasi de una parte in aliam mutantur; sicut materia elementorum, quia non recipit simul omnes formas corporales, vel aliquam formam completam continentem virtualiter in se omnes (sicut patet de materia cœlestis corporis); inde est quod mutantur de una forma particulari in aliam, quod non contingit in materia corporis cœlestis; et tamen quia corpus cœleste particularem quandam situm habet, fit in eo renovatio situs. Sic ergo intellectus Angeli habet quidem totalitatem in objecto per comparisonem ad nostrum intellectum, qui ex diversis singularibus colligit formam universalem. Intellectus vero Angeli ipsam formam universalem secundum seipsam apprehendit; et tamen intellectus Angeli per comparisonem ad intellectum divinum particularitatem habet in suo objecto. Nam intellectus divinus comprehendit universaliter totum ens et totam veritatem in uno; unde intellectus ejus est omnino immutabilis secundum suam operationem: non enim habet unde de uno ad aliud transeat, quia omnia simul in uno considerat. Intellectus vero Angeli, qui non omnia in uno considerat, sed particulariter aliqua in seipsis, potest de uno in aliud pertransire. Tamen quantum ad hoc operatio ejus immutabilis est, quod semper intelligit. Et similiter considerandum est circa voluntatem, cujus operatio proportionatur operationi intellectus. Unde non est inconveniens si voluntas Angeli de bono in malum mute-  
tur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod peccatum dæmonis non provenit ex defectu rationis qui haberet rationem contrarietatis; non enim approbavit malum pro bono, nec verum pro falso: sed solum ex defectu qui habuit rationem negationis, inquantum scilicet voluntas ejus non fuit regulata regula divini regiminis. Qui quidem defectus potest habere locum in natura intellectuali contrarietate carente.

AD OCTAVUM dicendum, quod corpora cœlestia subduntur regulæ divini regiminis, non quasi se agentia, sed quasi ab alio acta vel mota. Et si in motibus eorum esset aliquis defectus vel

(1) Forte propter infirmitatem ejus, scilicet Dei.



deviatio (1) ab ordine divinæ regulæ, non hoc redundaret in defectum Dei ordinantis, qui non potest deficere. Sed intellectuales et rationales naturæ subduntur divino regimini, quasi se dirigentes secundum regulam divinam; unde potest inordinatio in eis accidere ex eorum defectu absque defectu regentis.

AD NONUM dicendum, quod ratio illa concludit quod in dæmonibus non potuit esse peccatum hoc modo quod appeterent aliquid malum sibi quasi bonum : quia propter simplicitatem naturæ ipsorum, non est dare quod sit aliquid eis bonum secundum unam partem quod non sit eis bonum secundum aliam.

AD DECIMUM dicendum, quod intelligentia quando scit essentiam suam aut reliquas res, scit per modum substantiæ suæ. Causa autem prima excedit modum substantiæ Angelī vel dæmonis. Unde non oportet quod Angelus cognoscendo essentiam suam apprehendat totum ordinem divini regiminis.

AD UNDECIMUM dicendum, quod etiam ratio illa concludit, quod dæmon non peccavit ex eo quod appeteret aliquid quod esset malum per superabundantiam vel defectum.

AD DUODECIMUM dicendum, quod dæmon peccavit voluntate deficiente; et ipse defectus voluntatis est peccatum ejus : sicut homo currit corpore suo moto, et ipse motus corporis est cursus ejus.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod illorum trium movementium ad peccandum unum movet, scilicet diabolus, per modum persuadentis; alia vero duo, scilicet caro et mundus, per modum alliciētis. Et quamvis dæmones non peccaverint ex aliquo alio persuasi, peccant tamen allecti, non a carne, quam non habent, nec a rebus sensibilibus mundi, quibus non indigent; sed a pulchritudine suæ naturæ; unde dicitur Ezech., xxviii, 17 : *Perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.*

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod non est intelligendum, caritatem actualem semper diminui quando non proficit actu. Sed quando non proficit in homine, disponitur ad defectum propter semina peccatorum, quæ ex corruptione humanæ naturæ proveniunt. Sed hoc in Angelis locum non habet.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod Angelī in primo instanti creationis actum aliquem voluntatis habere potuerunt; non tamen in primo instanti creationis ipsorum potuit esse actus ipsorum quod sunt mali effecti; cuius ratio postea ostenditur. Nec est simile de anima humana, quæ inficitur in primo instanti suæ creationis : quia hæc infectio non est ex operatione animæ, sed ex unione ejus ad corpus infectum; quod de Angelo dici non potest.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod omnia quæ subduntur operi creationis, procedunt ex Deo sicut ex principio. Et quia

(1) *Al. derivatio.*

Deus non est auctor malorum, impossibile est quod aliquid malum operi creationis subiaceat. Sed multa subduntur operi divinæ gubernationis, quorum Deus non est actor, sed solum permissor; et ideo gubernationi ejus possunt aliqua mala subesse.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod justitiam gratuitam Deus homini subtrahere potest salva sua justitia, etiam sine peccato : quia gratis eam dedit ex sua largitate supra modum naturæ : si tamen subtraheretur justitia gratuita per modum prædictum, non ex hoc efficeretur malus, sed remaneret bonus bonitate naturali. Justitia vero naturalis consequitur naturam intellectualem et rationalem, cuius intellectus naturaliter ordinatur ad verum, et voluntas ad bonum; unde non potest esse quod talis justitia subtrahatur a Deo rationali naturæ, ipsa natura manente; potest tamen de potentia absoluta naturam rationalem in nihilum redigere, subtracto influxu essendi.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod etiam si dæmones essent corporei, non possent habere naturalem inclinationem ad malum, ratione supradicta, in corp. art.

#### ARTICULUS III. — *Utrum diabolus peccando appetierit æqualitatem divinam.*

Tertio quaeritur, utrum diabolus peccando appetierit æqualitatem divinam. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius (iv cap. de div. Nomin.), quod aversio est in dæmonibus malum. Sed ille qui appetit æqualitatem alicujus, vel similitudinem, non avertitur ab eo, sed magis suo appetitu accedit ad eum. Ergo diabolus non peccavit æqualitatem Dei appetens.

2. Præterea, Dionysius ibidem dicit, quod malum in dæmonibus est excessus convenientium ipsis, quia scilicet appetierunt excellenter habere id quod eis conveniebat. Sed habere æqualitatem Dei nullo modo conveniebat eis. Ergo non appetierunt æqualitatem divinam.

3. Præterea, Anselmus dicit (in libro de Casu diaboli, cap. iv), quod diabolus hoc appetit ad quod pervenisset, si stisset. Sed non pervenisset ad æqualitatem Dei. Ergo non appetit æqualitatem Dei.

4. Sed dicendum, quod non appetit æqualitatem Dei absolute, sed quantum ad aliquid, quantum ad hoc scilicet quod est præesse multitudini Angelorum. — Sed contra, diabolus non peccavit appetendo illud quod ei competebat secundum ordinem suæ naturæ; sed ab eo quod est secundum naturam, cecidit in illud quod est extra naturam, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. iv, parum a princ.). Sed præesse omnibus aliis Angelis competebat ei secundum ordinem naturæ, secundum quam erat eminentior aliis, ut Gregorius dicit in quadam homilia (xxxiv in Evang.).



Ergo non peccavit ex hoc quod appetiit praeesse multitudini Angelorum.

5. Si dicatur, quod appetiit praeesse multitudini Angelorum similiter sicut Deus; contra, Joan., v. 19, dicitur: *Quaecumque facit Pater, et Filius similiter facit*. Sed per hoc quod Filius similiter facit sicut et Pater, probat Augustinus (lib. VI de Trin., cap. II, et III), quod Filius est absolute Patri aequalis. Ergo secundum hoc diabolus appetivisset absolute aequalitatem divinam.

6. Item dicendum, quod diabolus appetiit aequalitatem divinam quantum ad hoc quod est non subesse Deo. — Sed contra, nihil potest esse nisi participando divinum esse, quod est ipsum esse subsistens. Omne autem participans est subiectum participato. Si ergo appetiit non subesse Deo, sequitur quod appetiit non esse; quod est inconveniens; quia quilibet res appetit esse.

7. Sed dicendum, quod voluntas potest esse etiam impossibile, ut dicitur in III Ethic. (cap. II); et ita Angelus potuit velle esse absque hoc quod subesset Deo, quamvis sit impossibile. — Sed contra, quamvis voluntas possit esse impossibile, non tamen potest esse non apprehensorum, quia bonum apprehensum est obiectum voluntatis, ut dicitur in III de Anima (comm. XLIX et seq.). Sed quod aliquid praeter Deum habeat esse, et non sit sub Deo, non cadit sub apprehensione, quia implicat contradictionem: hoc enim significat esse, de quocumque alio dicatur, subijci Deo per modum participationis. Ergo nullo modo potuit Angelus appetere non subesse Deo.

8. Sed dicendum, quod illud quod implicite contradictionem implicat, quandoque cadit sub appetitu voluntatis, quia ratio est perturbata; et ita propter perturbationem cognoscitivae virtutis, diabolus potuit appetere illud quod contradictionem implicat. — Sed contra, perturbatio rationis est aut poena, aut culpa. Sed primam culpam diaboli, de qua nunc agitur, non praecessit neque culpa neque poena. Ergo non potuit ex perturbatione rationis appetere aliquid contradictionem implicans.

9. Praeterea, diabolus per liberum arbitrium, peccavit, cuius actus est eligere. Sed electio non est impossibile, licet voluntas impossibile sit ut dicitur in III Ethic. (cap. II). Ergo diabolus non potuit appetere non subesse Deo, aut aequalitatem Dei; cum hoc sit impossibile.

10. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Natura boni (cap. XXXVI): *Peccatum non est appetitio rerum malarum, sed desertio meliorum*. Sed nihil potest esse melius quam esse Deo aequale. Ergo non potuit diabolus peccare appetendo aequalitatem Dei per hoc quod desereret aliquid melius.

11. Praeterea, sicut Augustinus dicit in lib. I de doctrina Christiana (et lib. LXXXIII Q., quaest. XXX), *Omnis perversitas est frui rebus utendis, aut uti rebus fruentis*. Sed si diabolus

appetiit divinam aequalitatem, non appetiit eam ut utens, quia non potuit eam referre in aliquid melius: si autem ut fruens, non peccavit, quia fruebatur re fruenda. Ergo nullo modo peccavit appetendo aequalitatem Dei.

12. Praeterea, sicut intellectus fertur in id quod est sibi connaturale, ita etiam voluntas. Sed non est connaturale diabolo quod sit Deo aequalis. Ergo hoc non potuit appetere.

13. Praeterea, appetitus non est nisi boni. Sed hoc non fuisset bonum diabolo quod esset Deo aequalis: quia si in gradum superioris naturae transferretur, jam ipse a sua natura deficeret: sicut si equus fieret homo, non esset equus. Ergo diabolus non appetiit aequalitatem Dei.

14. Praeterea, Isidorus dicit in lib. de summo Bono (lib. I, cap. XII), quod diabolus non appetiit ea quae Dei sunt, sed quae sua sunt. Sed aequalitas est maxime Dei. Ergo diabolus non appetiit Dei aequalitatem.

15. Praeterea, sicut bonum et malum opponitur, similiter laudabile et vituperabile. Sed esse dissimile Deo est reprehensibile et vituperabile. Ergo laudabile est esse summe simile Deo, quod pertinet ad rationem aequalitatis. Non ergo Angelus peccavit appetendo Dei aequalitatem.

1. Sed contra est quod super illud Philip., II: *Non rapinam arbitratus est se esse aequalem Deo*, dicit Glossa (ordinar.), quod diabolus usurpavit sibi Dei aequalitatem. Loquitur autem ibi de aequalitate Filii ad Patrem, quae est aequalitas absoluta. Ergo diabolus appetiit aequalitatem Dei absolutam.

2. Praeterea, super illud Psalm. LXVIII: *Quae non rapui, tunc exsolvebam*, dicit Glossa (ordin. ex August.), quod diabolus voluit rapere divinitatem, et perdidit felicitatem. Ergo appetiit aequalitatem Dei.

3. Praeterea, Isaiae, XIV, 13, dicitur de Lucifero quod dixit: *Ascendam in caelum*. Sed hoc non potest intelligi de empyreo, in quo cum aliis Angelis fuit conditus. Ergo intelligitur de coelo sanctae Trinitatis. Voluit ergo conscendere ad aequalitatem Dei.

4. Praeterea, sicut accipi potest ab Augustino in IX de Trin. (lib. X, ex prior. cap.), in plus fertur appetitus quam intellectus; unde anima, quae perfecte se non cognoscit, appetit se perfecte cognoscere. Intellectus autem Angeli cognoscebat Deum esse infinitum. Ergo ad hoc magis potuit tendere ejus appetitus ut appeteret Deo esse aequalis.

5. Praeterea, illa quae non possunt dividi secundum naturam, possunt quandoque dividi secundum voluntatem et rationem; unde nihil prohibet quod aliquis appetat id ad quod sequitur non esse; sicut carere miseria, licet non appetat non esse. Similiter ergo videtur quod nihil prohibeat quod diabolus



appetierit Dei æqualitatem; quamvis ad hoc sequatur quod ipse non esset de his quæ pertinent ad esse.

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. de lib. Arbit. (lib. I, cap. III, circa finem, et cap. IV), quod libido maxime in omni peccato dominatur. Sed peccatum diaboli fuit maximum, quia fuit primum in suo genere. Ergo habuit maximam libidinem: ergo appetiit maximum bonum, quod est Dei æqualitas.

7. Præterea, Isidorus dicit in lib. de summo Bono (lib. I, cap. XII), quod diabolus peccavit in hoc quod voluit suam fortitudinem non a Deo sed a se custodiri. Sed custodie creaturam, et non custodiri ab aliquo superiori, est proprium Dei. Ergo voluit diabolus id quod est proprium Dei, et sic voluit Deo esse æqualis.

Respondeo dicendum, quod diversæ auctoritates in id tendere videntur quod diabolus peccaverit appetendo inordinate divinam æqualitatem; non autem potest esse quod appetierit divinam æqualitatem absolute: æqualitas enim relatio quædam est duorum ad invicem ex parte utriusque extremi. Huiusmodi ratio manifesta est. Primo quidem ex parte Dei, cui non solum impossibile est aliquid æquari, sed etiam hoc est contra rationem essentiali ejus. Deus enim per suam essentiam est ipsum esse subsistens: nec est possibile esse duo huiusmodi, sicut nec possibile foret esse duas ideas hominis separatas, aut duas albedines per se substantes. Unde quidquid aliud ab eo est, necesse est quod sit tamquam participans essentialiter ipsum esse. Nec hoc potuit diabolus in sua conditione ignorare: naturale enim est intelligentiæ, sive intellectui separato, quod intelligat substantiam suam: et sic naturaliter cognoscebat quod esse suum erat ab aliquo superiori participatum: quæ quidem cognitio naturalis in eo nondum erat corrupta per peccatum. Unde relinquitur quod intellectus ejus non poterat apprehendere æqualitatem sui ad Deum sub ratione possibili. Nullus autem tendit in id quod apprehendit ut impossibile, ut dicitur in I de Cælo et Mundo (lib. IV, ex com. XXXII); unde impossibile est quod motus voluntatis diaboli tenderet ad appetendum absolute divinam æqualitatem. Secundo hoc apparet ex parte ipsius Angeli appetentis. Voluntas enim semper appetit aliquid bonum vel sibi vel alii. Non autem dicitur peccasse diabolus ex hoc quod voluit æqualitatem divinam alicui: potuit enim sine peccato velle Filium esse æqualem Patri; sed ex hoc quod appetiit divinam æqualitatem sibi. Dicit enim Philosophus in IX Ethicæ (cap. IV), quod unusquisque appetit bonum sibi. Si autem fieret alius, non curat quid illi accideret. Unde patet quod diabolus non appetiit id, quo existente jam ipse idem non esset. Si autem esset æqualis Deo, etiam si hoc esset possibile, jam non esset ipse idem: tolleretur enim ejus species, si transferretur in gradum superioris naturæ. Unde relin-

quitur quod non potuit appetere absolutam Dei æqualitatem. Et similiter ratione non potuit appetere quod absolute non esset Deo subiectus: tum quia hoc est impossibile, nec potuit in ejus apprehensione cadere quasi possibile, ut per supradicta patet: tum etiam quia ipse esse desineret, si totaliter Deo subiectus non esset. Et quidquid aliud dici potest quod ad ordinem naturæ pertineat, in hoc ejus malum consistere non potuit: malum enim non invenitur in his quæ sunt semper actu, sed solum in his in quibus potentia potest separari ab actu, ut dicitur in IX Metaphys. (com. XXI). Angeli autem omnes sic conditi sunt, ut quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim a principio suæ creationis habuerint: tamen erant in potentia ad supernaturalia bona, quæ per Dei gratiam consequi poterant. Unde relinquitur quod peccatum diaboli non fuerit in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale. Fuit ergo primum peccatum diaboli in hoc quod ad consequendum supernaturalem beatitudinem, quæ in plena Dei visione consistit, non se crexit in Deum, tamquam finalem perfectionem ex ejus gratia desiderans cum Angelis sanctis; sed eam consequi voluit per virtutem suæ naturæ; non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente. Unde Augustinus in lib. de lib. Arbit., peccatum diaboli in hoc ponit quod est sua potestate delectatus: et in IV super Genes. ad litt. dicit, quod si ad se natura angelica converteretur, sæpe (1) Angelus amplius delectaretur quam eo cujus participatione beata est, et intumescens (2) superbia caderet. Et quia habere finalem beatitudinem per virtutem suæ naturæ, et non ex gratia alicujus superioris, est proprium Deo, manifestum est quod quantum ad hoc appetiit diabolus Dei qualitatem: et quantum ad hoc etiam appetiit Deo non subijci, ut scilicet ejus gratia supra suæ naturæ virtutem non indigeret. Et hoc etiam congruit ei quod supra, art. præced. ad I, dictum est, quod diabolus non peccavit appetendo aliquid malum, sed appetendo aliquid bonum, scilicet finalem beatitudinem, non secundum ordinem debitum, id est non ut consequendam secundum gratiam Dei.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod diabolus, appetendo Dei æqualitatem, conversus quidem est ad divinam quantum ad id quod appetiit, quod erat in se bonum; sed est aversus a Deo quantum ad modum quo appetiit, quia scilicet per hoc aversus est ab ordine divinæ regulæ: sicut et quilibet peccator quantum ad hoc quod appetit aliquid commutabile bonum, convertitur in Deum, cujus participatione omnia sunt bona; in quantum vero inordinate appetit illud, avertitur a Deo, id est ab ordine justitiæ ejus.

AD SECUNDUM dicendum, quod malum dæmonis fuit excess-

(1) Forte legendum seipso. — (2) Al. beata est intumescens.



sus convenientium ipsis, inquantum scilicet appetierunt beatitudinem ad quam facti erant, et ad quam pervenissent, si debito modo appetuissent; sed excesserunt mensuram proprii ordinis, ut dictum est.

Et per hoc patet responsio AD TERTIUM.

AD QUARTUM dicendum, quod potest dici quod diabolus peccavit per hoc quod appetiit præesse multitudini Angelorum, non secundum naturalem ordinem; sed quantum ad hoc quod alii consequerentur per ejus gratiam beatitudinem, quam ipse volebat consequi per suam naturam.

AD QUINTUM dicendum, quod in hoc non etiam appetiit similiter præesse inferioribus Angelis sicut Deus præest, ut scilicet præesset omnino tamquam primum principium; sed potuit appetere similiter præesse Deo, quantum ad hoc quod dictum est.

AD SEXTUM dicendum, quod ratio illa procedit de hoc quod est non subesse simpliciter Deo: quod non potuit appetere diabolus in his quæ pertinent ad ordinem naturalem.

Et similiter dicendum AD SEPTIMUM.

AD OCTAVUM dicendum, quod in hoc non potuit esse perturbationis cognitio, nisi forte post peccatum; potuit tamen in eis esse defectus cognitionis respectu gratuitorum, ut dictum est.

AD NONUM dicendum, quod voluntas quæ dicitur esse impossibile, non est perfecta voluntas tendens in aliquid consequendum, quia nullus tendit in id quod existimat impossibile, ut dictum est; sed est quædam imperfecta voluntas, quæ dicitur velleitas, quia scilicet aliquis vellet id quod existimat impossibile, sed sub hac conditione si possibile esset. Talis autem non est voluntas aversionis et conversionis, in qua peccatum et meritum consistit.

AD DECIMUM dicendum, quod peccatum dicitur esse desertio meliorum, quantum ad aversionem, quæ formaliter complet rationem peccati. In peccato autem diaboli aversio attenditur non quantum ad id quod appetiit, sed quantum ad hoc quod recessit ab ordine divinæ justitiæ. Et secundum hoc deseruit meliora, quia scilicet melior est regula divinæ justitiæ quam regula voluntatis angelicæ.

AD UNDECIMUM dicendum, quod quicumque aliquid concupiscit appetens id sibi, appetit illud propter se, et ideo se quidem fruatur, illo autem quod concupiscit, utitur: et secundum hoc diabolus appetens sibi divinam æqualitatem, eo modo quo dictum est, usus est rebus fruentis.

AD DUODECIMUM dicendum, quod voluntas Angeli peccantis tendebat quidem in id ad quod natura ejus ordinabatur, licet esset bonum excedens bonum naturæ ipsius; sed tamen modus non competeat naturæ ipsius.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod ratio illa procedit de appetitu absolutæ æqualitatis ad Deum.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod quia motus recipit speciem a termino, ille dicitur appetere quæ sua sunt, qui appetit aliquid ut suum sit, etiam si appetat rem alienam: et hoc modo diabolus appetiit quæ sua sunt, appetendo sibi id quod est proprium Dei.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod esse similem Deo secundum quod competit unicuique, est laudabile; perverse tamen vult esse similis Deo qui divinam similitudinem appetit non secundum ordinem divinitus institutum.

AD PRIMUM vero quod in contrarium obijcit, dicendum, quod hoc pertinet ad excellentiam Christi, quam ibi Apostolus commendare intendit, quod ipse habet absolutam æqualitatem ad Patrem: quam non absolutam sed secundum quid, homo et diabolus appetendo peccaverunt.

Et similiter dicendum AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod sicut Augustinus dicit in III et XI super Genes. ad litt. (lib. III, cap. IX), quidam posuerunt dæmones peccantes non fuisse de celestibus Angelis, sed de his qui præerant terrestri ordini: et secundum hoc potest ad litteram intelligi de ascensu in cælum corporale. Sed si fuerunt de celestibus Angelis, ut communius tenetur, dicendum est, quod voluerunt ascendere in cælum sanctæ Trinitatis, non quidem appetendo absolutam æqualitatem Dei, sed aliqualem, ut supra dictum est.

AD QUARTUM dicendum, quod quantum ad objecta non plus potest tendere appetitus quam vis apprehensiva, quia non potest esse appetitus nisi boni apprehensi; quantum autem ad intensionem possunt se invicem excedere, quia quandoque major est fervor desiderii quam claritas cognitionis, quandoque autem e converso. Potest etiam contingere quod intellectus cognoscit aliquid, sed non habet illud; et voluntas potest illud appetere tamquam cognitum: et hoc modo cum intellectus non habeat perfectam sui cognitionem, quia tamen apprehendit quid est perfecta cognitio, potest voluntas appetere illam, sicut et e converso intellectus potest apprehendere id quod non est in voluntate. Et secundum hoc non sequitur quod diabolus appeteret aliquid quod non potuit intelligere.

AD QUINTUM dicendum, quod cum aliquis vult a se aliquid remove, utitur se ut termino a quo quod non est necesse salvari in motu; et ideo potest aliquis appetere se non esse ut careat miseriis. Sed cum aliquis appetit aliquid bonum sibi, utitur se ut termino ad quem. Huiusmodi autem terminum necesse est salvari in motu; et ideo non potest aliquis appetere sibi aliquid bonum, quo habito ipse non maneat.

AD SEXTUM dicendum, quod libido maxima non oportet



quod sit de maximo bono, sed de eo quod est maximum inter appetibilia.

Ad septimum dicendum, quod diabolus voluit suam fortitudinem a se custodiri, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc quod per seipsum beatitudinem adipisceretur.

ARTICULUS IV. — *Utrum diabolus peccaverit vel peccare potuerit in primo instanti.*

Quarto queritur, utrum diabolus peccaverit vel peccare potuerit in primo instanti suæ creationis. Et videtur quod sic. Dicitur enim I Joan., III, quod ab initio diabolus peccavit. Sed hoc non potest intelligi ab initio quo hominem tentando occidit, quia antea ipse malus erat. Ergo hoc intelligitur ab initio quo ipse conditus fuit.

2. Præterea, Joan., VIII, dicitur de diabolo, quod in veritate non stetit. Stetisset autem in veritate si non peccasset in primo instanti suæ creationis. Ergo videtur quod diabolus in primo instanti suæ creationis peccare potuerit.

3. Præterea, potestas diaboli quam habuit in primo instanti suæ creationis, non fuit nec augmentata nec diminuta ante peccatum. Sed potuit peccare et peccavit post primum instans suæ creationis. Ergo in primo instanti suæ creationis peccare potuit.

4. Sed dicendum, quod si in primo instanti suæ creationis peccasset, peccatum illud retorqueretur in Deum, qui est causa naturæ ipsius. Sed contra, Deus operatur esse Angeli, quando Angelus est, non solum cum primo fuit creatus, ut patet per Augustinum, IV super Gen. ad lit. (cap. XII); unde Joan., v, 17, dicitur: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*. Si ergo peccatum diaboli in primo instanti suæ creationis commissum referatur in Deum, pari ratione referretur in Deum in quocumque alio instanti peccaret: quod patet esse falsum.

5. Præterea, potentia naturalis Angeli, quæ erat ei data divinitus, se habebat ad utrumque, scilicet ad bonum et ad malum; nec processisset ad malum, nisi ab aliquo determinaretur in id. Non autem poterat determinari ad malum a Deo, sed solum a propria voluntate. Ergo si in primo instanti peccasset Angelus, non imputaretur Deo, sed propriæ voluntati.

6. Præterea, effectus causæ secundæ potest esse deficiens, sine hoc quod imputetur causæ primæ; sicut claudicatione non imputatur virtuti motivæ sed instrumento distorto. Sed Deus comparatur ad actum Angeli sicut prima causa. Ergo si Angelus peccaret in primo instanti suæ creationis, non imputaretur Deo, sed libero arbitrio ejus.

7. Item dicendum, quod si diabolus peccasset in primo instanti suæ creationis, nunquam potuisset esse sine peccato; et sic inesset ei malitia ex necessitate, et non ex libero arbi-

trio; quod est contra rationem peccati. Sed contra, ista necessitas non est alia, nisi secundum quam necesse est esse dum est: quæ quidem necessitas invenitur in omni actu peccati. Si ergo hæc necessitas est contra rationem liberi arbitrii, sequeretur quod nullum peccatum esset ex libero arbitrio, quod est inconveniens.

8. Sed dicendum, quod in aliis peccatis ante actum peccati, est dare aliquod instans in quo prædicta necessitas peccati non inest. Sed contra, nullus peccat antequam actum peccati faciat. Sed ea quæ sunt de ratione peccati, simul sunt cum peccato. Ergo posse peccare vel non peccare, non requiritur ante actum peccati.

9. Præterea, peccatum diaboli fuit in hoc quod inordinate appetiit beatitudinem. Sed in primo instanti potuit intelligere beatitudinem. Ergo et in primo instanti potuit inordinate velle beatitudinem.

10. Præterea, quicumque agens non agit ex necessitate, potest vitare illud quod agit. Sed si diabolus peccasset, in primo instanti suæ creationis, non propter hoc peccasset ex necessitate naturæ. Ergo nihilominus potuit peccatum vitare; et sic nihil videtur impedire quin diabolus peccare potuerit in primo instanti suæ creationis.

11. Præterea, si diabolus non peccavit in primo instanti suæ creationis, videtur ex omni parte sequi inconveniens. Si enim antequam peccaret, non fuit præscius sui casus, boni autem Angeli certi erant de sua stabilitate futura, sine qua beati esse non possent, sequeretur quod Deus distinxisset inter hos et illos, revelando quibusdam quæ ad eos pertinebant, et non aliis, absque differentia meritum præcedente; quod videtur inconveniens. Si autem fuit præscius sui casus, habuit poenam tristitiæ ante culpam; quod etiam est inconveniens. Non ergo dicendum est, quod diabolus in primo instanti suæ creationis non peccaverit.

12. Præterea, secundum Augustinum in I super Genes. ad litter. (cap. xv), informitas creaturæ conditæ non præcessit duratione, sed solum natura vel origine formationem, quæ describitur per opera sex dierum. Sed, sicut ipse postmodum dicit, per distinctionem lucis ad tenebras intelligitur distinctio bonorum Angelorum a malis. Ergo statim in primo instanti creationis rerum fuerunt quidam Angeli boni et quidam mali.

13. Præterea, dum boni Angeli sunt conversi ad Deum, mali Angeli sunt aversi ab eo: alioquin non esset ratio quare Deus illos confirmasset et non istos, si nullum fuisset impedimentum ex parte eorum qui non sunt confirmati. Sed videtur quod in primo instanti suæ creationis Angeli boni fuerunt conversi ad Deum: quia, secundum Augustinum IV super Genesim ad litter. (cap. xxii et xxiii), per vespere primæ diei intelligitur