

in genere substantiae sicut species, sed solum sicut principia. Anima autem rationalis habet esse absolutum, non dependens a materia; quod est aliud a sua quidditate, sicut etiam de Angelis dictum est: et ideo relinquatur quod sit in genere substantiae sicut species, et etiam sicut principium, in quantum est forma huius corporis: et inde venit ista distinctio, quod formarum quaedam sunt formae materiales, quae non sunt species substantiae; quaedam vero sunt formae et substantiae, sicut animae rationales.

Secunda opinio est eorum qui dicunt, animam et Angelum unius speciei esse: quod nullo modo potest esse, si ab anima et Angelo compositio formae et materiae removeatur, ut supra de Angelis dictum est.

Et ideo tertia opinio communior est, cui assentiendum videtur, quod anima et Angelus speciei differunt.

Quibus autem differentiis specificis distinguantur, diversimode assignatur. Quidam enim assignant eas speciei distingui, per hoc quod est unibile corpori et non unibile. Alii vero per hoc quod est rationale et intellectuale esse. Tertio secundum hoc quod est habere intellectum possibilem respectu superiorum tantum; quod convenit Angelo; qui a superiori, scilicet Deo vel Angelo, illuminationem recipit: et secundum hoc quod est habere intellectum possibilem respectu superiorum et inferiorum, quod convenit animae humanae, quae etiam a superioribus illuminatur, et a phantasmatis cognitionem recipit. Quarto secundum hoc quod est habere veritatem immutabilem, quod Angelo convenit, eo quod immutabiliter adhaereat bono vel malo ad quod se semel per electionem convertit; vel habere mutabilem veritatem, quod homini convenit, qui de bono in malum converti potest, et e contrario. Quinto secundum virtutem interpretativam: quia, secundum Damascenum (lib. 2. orth. Fidei, 5. cap. in princ.), Angelus interpretatur vel loquitur quibusdam nutibus et signis intellectualibus sine vocis expressione, ut infra patebit; homo autem loquitur voce expressa. Nec est mirum quod sic diversimode Angeli et animae differre assignantur: quia differentiae essentialis, quae ignotae et innominatae sunt, secundum Philosophum (in 7. Metaph., text. 53, 56, 57 et sequent.) designantur differentiis accidentalibus, quae ex essentialibus causantur, sicut causa designatur per suum effectum; sicut validum et frigidum assignantur differentiae ignis et aquae. Unde possunt plures differentiae pro specificis assignari, secundum plures proprietates rerum differentiarum specie, ex essentialibus differentiis causatis; quarum tamen istae melius assignantur quae priores sunt, quasi essentialibus differentiis propinquiores.

Cum ergo substantiarum simplicium, ut dictum est de Angelis, sit differentia in specie secundum gradum possibilitatis in eis, ex hoc anima rationalis ab Angelis differt, quia ultimum gradum in substantiis spiritualibus tenet, sicut materia prima in rebus sensibilibus, ut dicit Commentator in 5. de Anima (comm. 5 et 6). Unde quia plurimum de possibilitate habet, esse suum est adeo propinquum rebus materialibus, ut corpus materiale illud possit (1) participare, dum anima corpori unitur ad

(1) *Al. additur esse.*

unum esse: et ideo consequuntur istae differentiae inter animam et Angelum, unibile, et non unibile, ex diverso gradu possibilitatis. Item ex eodem sequuntur aliae differentiae, rationale et intellectuale: quia ex hoc quod Angelus plus habet de actu quam anima, et minus habet de potentia, participat quasi in plena luce naturam intellectualem (unde intellectualis dicitur); anima vero quia extremum gradum in intellectualibus tenet, participat naturam intellectualem magis defectivam quasi obumbrata: et ideo dicitur rationalis, quia ratio, ut dicit Isaac (in lib. de Definitionibus) oritur in umbra intelligentiae. Tertia vero distinctio sequitur ex prima et secunda: ex hoc enim quod anima corporis forma et actus est, procedunt ab essentia ejus quaedam potentiae organicae, ut sensus, et huiusmodi, ex quibus cognitionem intellectualem accipit, propter hoc quod rationalis est habens cognitionem decurrentem ab uno in aliud; et sic a sensibilibus in intelligibilia venit, et per hoc ab Angelo differt, qui non a sensibilibus discurrendo ad intelligibilia, cognitionem accipit. Quarta autem distinctio sequitur ex secunda: quia dicitur, quod per hoc quod Angelus intellectum deiformem habet, convertitur ad quodcumque immobiliter; per quod ab anima dicitur Angelus differre, quae non intellectu deiformi, sed per inquisitionem rationis cognitionem habet. Quinta etiam sequitur ex prima: quia propter hoc quod anima corpori unitur, potest vocem corporalem formare, non autem Angelus.

Unde patet quod istarum distinctionum prima melior est, quia accipitur secundum esse animae, quod primum est; secunda autem et tertia accipiuntur penes virtutem cognoscitivam vel intellectivam tantum, sicut secunda, vel penes intellectivam simul et sensitivam, sicut tertia. Quarta autem accipitur penes virtutem appetitivam; quia electio ad appetitum pertinet, ut dicit Philosophus in Ethicis (lib. 6, cap. 2), per quam anima mutabiliter convertitur. Unde cum appetitiva posterior sit cognitiva, haec minus valet quam praecedens. Quinta accipitur penes virtutem motivam: formatio enim vocis est per motum corporalem membrorum. Motiva autem posterior est cognitiva et appetitiva; unde minus valet inter alias.

Ad primum ergo dicendum, quod differentia non est nobilior genere, sicut natura una est nobilior altera, vel sicut forma una nobilior est alia: quia differentia nullam formam dicit, quae implicite in natura generis non continetur, ut dicit Avicenna (tract. 3. suae Metaph., cap. ult.): genus enim non significat partem essentiae rei, sed totum. Sed dicitur genere nobilior, sicut determinatum indeterminatum; et per hunc modum habere intellectum sic, est nobilius quam habere intellectum simpliciter; et habere sensum sic, quam habere sensum simpliciter: et ideo anima et Angelus non conveniunt in eo quod per modum istum est nobilissimum in eis; unde non oportet quod conveniant in differentia ultima specifica, et ita sint idem specie.

Ad secundum dicendum, quod in homine est intellectus; non tamen propter hoc in ordine intellectualium proprie ponitur: quia illa substantia intellectualis dicitur cuius tota cognitio secundum intellectum est, quia omnia quae cognoscit, subito sine inquisitione sibi offeruntur: non autem ita est de cognitione animae, quia per inquisitionem et discursum rationis ad notitiam rei venit: et ideo

rationalis dicitur, quia ejus cognitio secundum terminum tantum et secundum principium intellectualis est: secundum principium, quia prima principia sine inquisitione statim cognoscit (unde habitus principiorum indemonstrabilium intellectus dicitur); secundum terminum vero, quia inquisitio rationis ad intellectum rei terminatur; et ideo non habet intellectum ut naturam propriam, sed per quamdam participationem. Ratio autem et de Deo et de Angelis dicitur; tamen alio modo sumitur, secundum quod scilicet omnis cognitio (1) immaterialis ratio potest dici, prout dividitur ratio contra sensum, et non contra intellectum.

Ad tertium dicendum, quod unibilitas non est propria differentia essentialis; sed est quaedam designatio essentialis differentiae per effectum, ut dictum est.

Et per hoc etiam patet responsio ad quartum; quia illud quod convenit animae in quantum est forma, est effectus differentiae essentialis.

Ad quintum dicendum, quod ea quae differunt specie, differunt secundum finem proximum, qui est permanentia vel operatio rei, ut in 2. Cael. et Mundi dicitur. Possunt tamen convenire in fine ultimo, et huiusmodi finis est beatitudo (2).

#### Expositio primae partis textus.

Et quatuor quidem Angelis videntur attributa. Videtur inconvenienter numerare: quia Dionysius (10. caelest. Hierar.) attribuit tria Angelis, scilicet essentialia, virtutem et operationem; hic autem de operatione non fit mentio.

Praeterea, in 11. Metaph. (comm. 58) dicitur a Commentatore, quod substantiae separatae dividuntur in voluntatem et intellectum; et ita videtur quod duo tantum debeant esse attributa.

Praeterea, liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis. Ergo videtur quod non debet dividi contra tertium attributum.

Item quaeritur de ratione numeri.

Ad hoc dicendum, quod haec attributa accipiuntur secundum haec tria: substantia, species, et virtus, quae sic differunt. Res enim potest considerari secundum quod est principium alterius; et sic invenitur in re virtus, et secundum hoc attribuitur Angelis liberum arbitrium. Vel secundum quod est in se, et hoc dupliciter: vel quantum ad ipsam naturam subsistentem, vel quantum ad modum perfectionis ejus, secundum quam speciem sortitur; et sic est species, et tertium attributum, quod est naturae rationalitas, secundum quod ratio dicta est in Angelis esse. Si vero quantum ad ipsam naturam subsistentem, sic est substantia; et secundum hanc duo sumuntur secundum duplicem acceptionem ejus: scilicet prout dicitur quidditas rei, et sic sumitur primum attributum, scilicet essentiae simplicitas; vel secundum quod dicitur hypostasis, et sic sumitur secundum, scilicet personalitas.

Ad primum ergo dicendum, quod operationis principium est ipsemet Angelus; et ideo non numeratur inter collata sibi a creatione.

Ad secundum dicendum, quod ista duo sunt quasi duae potentiae ejus; unde reductur ad ultimum attributum et ad tertium diversimode.

(1) *Al. cognitionis.*  
(2) *Al. habitudo.*

Ad tertium dicendum, quod in tertio attributo ponitur ratio et voluntas non secundum quod sunt potentiae consequentes essentiali, sed ut per eas designatur species essentialis ex qua procedunt, sicut etiam rationale ponitur differentia hominis: sed ad quartum pertinent, secundum quod sunt potentiae.

*Differentem essentiae tenuitatem, et differentem sapientiae perspicacitatem, atque differentem arbitrii libertatem et habilitatem recte habuisse intelligitur.*

Quomodo hoc sit ex dictis patet: quia quanto quidditas est magis propinqua ad esse divinum, tanto minus habet de potentia, et ita est major simplicitas; et ita etiam cetera nobiliora erunt in quantum nobilior esse recipiunt.

Qui tunc per naturalia bona aliis excellant, ipsi etiam per munera gratiae aliis praecerant. Quantum ad illos qui ponunt Angelos in gratuitis creatos facile est rationem assignare: quia ad nihil aliud potuit gratia mensurari nisi ad capacitatem naturae. Si autem ponantur in gratia non (1) creati, tunc, cum in naturalibus simul accipiendus sit conatus secundum quod naturalia dicuntur etiam illa in quae per principia naturalia possumus, prout naturale contra gratuitum dividitur; probabile est etiam ut cuius natura est dignior, etiam conatus esset major in illud ad quod natura ordinabatur, cum non esset aliquid retardans, sicut in nobis, in quibus (2) corpus quod corrumpitur, aggravat animam, Sapient. 9, 13. Et ideo quiddam sit de Angelis, certum est quod nobis non infunditur gratia secundum mensuram naturalium, sed magis secundum mensuram conatus.

#### Divisio secundae partis textus.

Hic Magister inquiri, quales Angeli effecti sunt secundum culpam vel gratiam; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod Angeli non sunt facti mali in principio suae creationis; in secunda ostendit quae perfectione erant boni, ibi: *Hic inquiri solet quam sapientiam habuerunt*. Prima in duas: in prima ponit quaestionem; in secunda prosequitur eam, secundum diversas opiniones, ibi: *Putaverunt enim quidam, Angelos qui ceciderunt creatos esse malos*. Et circa hoc duo facit: primo ponit opinionem dicentium Angelos creatos esse malos secundo (5); ponit contrariam opinionem, ibi: *Aliis autem videtur omnes Angelos creatos esse bonos*. Et circa hoc tria facit: primo ponitur opinio; secundo improbat primae opinionis, et confirmatio huius auctoritate et ratione, ibi: *Ad hoc confirmandum utuntur testimonio Augustini*; tertio ponitur responsio ad auctoritates primae opinionis, ibi: *Augustinus exterminans opinionem eorum qui Angelos creatos fuisse malos putant, auctoritate et ratione probat bonos fuisse creatos*; et primo exponitur auctoritas Job; secundo auctoritas Evangelii, ibi: *Deinde qualiter verba Domini quae supra posuit accipienda sint Augustinus aperit*.

*Hic inquiri solet quam sapientiam habuerunt ante casum vel confirmationem*. Hic ostenditur quam perfectionem habuerint (4) Angeli in principio suae

(1) *Al. deest non.*  
(2) *Al. deest in quibus.*  
(3) *Al. in secunda.*  
(4) *Al. habent.*

creationis, et primo quantum ad cognitionem, secundo quantum ad dilectionem, ibi: *Solet etiam quaeri, utrum aliquam Dei vel sui dilectionem inricem habuerint.*

## QUAESTIO II.

Hic tria quaeruntur: 1.<sup>o</sup> utrum Angelus in principio suae creationis malus fuerit; 2.<sup>o</sup> de naturali cognitione Angelorum; 3.<sup>o</sup> de dilectione eorum.

## ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum Angelus in principio suae creationis potuerit esse malus. — (1 p., quaest. 65, art. 4 et 3; et 5 cont. Gent., cap. 107.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus in principio suae creationis malus esse potuit. Dicitur enim ad Rom. 9, 21: *Namquid non habet potestatem figulus ex eodem luto facere aliud vas in honorem, et aliud in contumeliam?* Vasa quae in honorem Deus, sicut filius, facit, sunt sancti, qui praeparantur in gloriam: vasa autem in contumeliam sunt peccatores praeparati ad poenam. Ergo potest Deus quosdam justos et quosdam peccatores creare: et sic potuit Angelus in principio creationis suae malus esse.

2. Praeterea, Isaias 43 dicitur (1), quod Deus est faciens bonum, et creans malum. Sed primum malum inventum est in Angelo. Ergo videtur quod a Deo creatus sit malus.

3. Praeterea, secundum Augustinum (super Gen. ad litteram, lib. 4, cap. 25), Angelus et homo, ad minus secundum animam, simul creati sunt. Sed homo factus est propter reparationem ruinae angelicae; non autem hoc esset, Angelo adhuc non ruente. Ergo videtur quod Angelus in principio creationis suae malus et ruens fuit.

4. Praeterea, in naturis corporalibus videmus quod statim ut res incipit esse, habet operationem suam. Unde idem est instans ad quod terminatur generatio ignis, et in quo incipit motus localis ejus. Sed voluntas Angeli est virtuosior quam natura corporalis. Ergo in principio creationis voluntas in operationem exire potuit. Sed per operationem suam, quae indivisibilis est, et ita in instanti compleri potuit, factus est malus. Ergo bene dicitur, quod in primo instanti suae creationis potuit esse malus.

5. Praeterea, si prius fuit bonus et postea malus, est signare ultimum instans in quo fuit bonus vel innocens, et primum in quo fuit malus. Aut est ergo unum et idem instans; et sic simul est bonus et malus; aut aliud et aliud; et sic cum inter quaelibet duo instantia sit unum tempus medium, in tempore isto neque erit bonus neque malus: quorum utrumque est impossibile. Ergo Angelus non est factus ex bono malus, sed in principio creationis suae fuit malus.

Sed contra, Gen. 1, 31, dicitur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Sed Angelum fecerat. Ergo in principio suae creationis bonus erat.

Praeterea, dicitur, quod inferiores Angeli peccaverunt occasionem sumentes ex peccato primi.

(1) *Al. deest dicitur.*

Sed hoc non potest esse, nisi primo viderint eum bonum. Ergo videtur, quod aliquando fuit bonum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit triplex positio.

Quidam enim dixerunt, quod Angelus a Deo creatus est malus. Hoc autem haereticum est, et impossibile. Nullus enim effectus consequitur ab agente nisi secundum conditionem agentis. Dicitur est autem supra, quod causa creationis rerum est quia Deus bonitatem suam rebus communicare voluit; unde impossibile est quod ab ipso fiat aliquid nisi secundum quod suae bonitatis particeps est; et hujusmodi est bonum, et non malum.

Ideo alii dixerunt, quod Angelus in principio suae creationis, malus fuit, non tamen malitiam a Deo habuit, sed actum propriae voluntatis. Haec autem positio vana et erronea est et falsa. Vana, quia non habet fundamentum firmum per quod probetur, cum malitia Angeli ex voluntate ejus dependeat; et ideo cum voluntas se habeat ad utrumlibet, ratio (1) inveniri non potest. Erronea est, quia primae opinionis nimis vicina est et a magistris damnata. Falsa est, quia impossibile est Angelum in primo instanti suae creationis peccasse: ejus impossibilitatis haec a quibusdam causa assignatur: quia a duarum operationum se consequentium non potest esse unus terminus: operatio autem Angeli consequitur creationem; unde non potest esse quod idem sit instans in quo primo est ens, quod est terminus creationis, et in quo primo est malus, quod est terminus operationis. Sed haec ratio non videtur cogens: quia cum operatio voluntatis Angeli non sit continua, non oportet quod ultimum ejus differat a principio: principium autem potest esse simul cum termino creationis; unde et terminus operationis potest esse simul cum termino creationis. Nec potest dici, quod oporteat actum voluntatis sequi apprehensionem intellectus, nisi ordine naturae: quia de eodem potest simul esse cognitio et voluntas. Nec iterum potest dici quod oportet collationem praecedere de appetendo: quia intellectus Angeli non est inquisitivus vel collativus.

Et ideo aliter dicendum, quod cum voluntas non sit nisi boni, non potest esse aliquid volitum nisi apprehendatur ut bonum ad appetendum; quod si vere est bonum, non est peccatum in appetitu. Ergo oportet, si est peccatum, quod sit verisimiliter bonum, et non vere bonum. Sed, secundum Augustinum in libro contra Academicos, non potest aliquis judicare verisimile, nisi verum sit cognitum. Ergo oportet ut intellectus veri boni praecedat intellectum verisimilis boni; et ita appetitus aestimati boni quo malus fit Angelus, non potest sequi primum actum intellectus secundum quod considerat verum bonum, sed secundum quod considerat verisimile bonum. Unde cum impossibile sit intellectui creato simul plura intelligere, non potuit in primo instanti creationis appetitus Angeli esse malus.

Ad primum ergo dicendum, quod in vasis contumeliam non facit Deus malitiam, sed naturam; sed ordinat malitiam ad poenam; et iste ordo designatur cum dicitur: *in contumeliam*. Potest e-

(1) *Al. ratione.*

## ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum Angelus cognoscat res per suam essentiam. — (1 p., quaest. 35, art. 1; et de Verit., quaest. 8, art. 8.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod Angelus per essentiam suam res cognoscat et non per species aliquas. Quia, secundum Philosophum (in 5 de Anima, text. 28), anima est species specierum. Sed Angelus simplicior est anima et nobilior. Ergo essentia Angeli est similitudo vel species rerum. Sed res potest in similitudine sui cognosci. Ergo videtur quod Angelus intuendo essentiam suam, res cognoscat, et non per species aliquas.

2. Praeterea, omnis species vel est causa rei, vel a re accepta. Sed species rerum in intellectu Angeli non possunt esse causatae a rebus, cum Angelus careat potentis et organici, quibus fit abstractio a sensibilibus: nec iterum sunt causae rerum, cum Angeli non sint causatores. Ergo videtur quod Angeli per species non cognoscat.

3. Praeterea, secundum Dionysium (in 3 cap. de div. Nom.), nobiliora in entibus sunt inferiorum exemplaria. Sed in exemplari res optime cognoscitur. Cum ergo Angeli inter res creatas sint nobilissimi, quasi Deo propinquiores, secundum Augustinum (1); videtur quod natura sua inspecta, alias res cognoscat.

4. Praeterea, intellectum et intellectus non differunt nisi quando utrumque eorum est in potentia, ut in 1 lib. dicitur est. Ergo omnis intellectus qui est semper in actu, non differt in eo intelligens et intellectum. Sed intellectus substantiae separatae videtur semper in actu esse, cum suum intelligere non sequatur transmutationem aliquam. Ergo videtur quod in ea non differat species intellecta et substantia intellectus; et ita non per species cognoscit.

Sed contra est quod Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom., in princ.) quod Angeli illuminantur per seibiles rerum rationes. Haec autem non sunt nisi species rerum intellectae. Ergo per species rerum cognitionem habent.

Praeterea, in lib. de Causis (propos. 10) dicitur, quod omnis intelligentia est plena formis. Sed illa quae sunt in intelligentia, sunt in ea per modum intelligibilem, ut in eodem libro dicitur; quae autem sic sunt in ea, sunt in ea ad cognoscendum. Ergo videtur quod res per formas cognoscat.

Solutio. Respondeo dicendum, quod intellectus angelicus est medius inter intellectum divinum et humanum, et virtute et modo cognoscendi. In intellectu enim divino similitudo rei intellectae est ipsa divina essentia, quae est rerum causa exemplaris et efficiens; in intellectu vero humano similitudo rei intellectae est aliud a substantia intellectus, et est sicut forma ejus; unde ex intellectu et similitudine rei efficitur unum completum, quod est intellectus in actu intelligens et hujus simili-

(1) Ut ex lib. 12. Confess. colligitur, ubi cap. 7 versus finem, *Fecisti, ait, caelum, et terram; unum prope te, alterum prope nihil*; cap. autem 9, iuxta: *Nimirum caelum quod fecisti, creatura est aliqua intellectualis, nequaquam tibi coaeterna, particeps tamen aeternitatis tuae* (Ex edit. P. Nicolai).

nim designari ordo vel poenae ad culpam, et hic ordo est a Deo: vel culpae ad naturam, et haec conjunctio non est a Deo. Unde in proposito tenetur consecutive, non causative.

Ad secundum dicendum, quod hoc intelligitur de malo poenae, et non de malo culpae; et de hoc infra plenius agetur, dist. 57.

Ad tertium dicendum, quod etiam supposito quod homo simul cum Angelo creatus sit, non oportet quod Angelo existente malo, creatus sit homo: quia non est principalis finis creationis hominis, reparatio ruinae angelicae, sed quaedam utilitas consequens, ut supra dictum est. Et hanc utilitatem Deus praevidebat, in ejus praescientia eventus omnium rerum erant.

Ad quartum dicendum, quod in instanti suae creationis aliquem actum voluntatis habere potuit; non tamen primus actus (1) potuit esse malus sicut nec prima cognitio falsa.

Ad quintum dicendum, quod secundum quosdam, in eodem instanti Angelus fuit primo bonus, et post malus, et illud instans quamvis sit unum, tamen differt ratione, secundum quod est finis praeteriti et principium futuri. Sed diversa ratio comparationis non tollit conjunctionem eorum quae sunt in uno instanti; unde sequeretur quod innocentia et malitia ejus conjungerentur, quod est impossibile. Ideo alii dicunt, quod in toto tempore praecedenti fuit bonus, sed in istius temporis ultimo instanti est malus; et sicut non est assignare immediatum instans ante aliud instans, ita nec ultimum instans in quo fuit bonus. Sed ista ratio bona est, prout inducitur a Philosopho, in 8 Physic. (text. 2), tunc quando *unc* continuat tempus quietis et motus, qui semper se tenet cum passione, quae inest subjecto mobili tempore quietis, sive praecedat quietes sive sequatur. Sed si poneretur instans inter duas quietes, vel inter duas partes motus continui, non magis se tenet cum uno quam cum alio. Non autem dicimus hic quod Angelus per aliquem motum continuum factus sit malus; et ideo primum instans malitiae suae non est medium inter quietem et motum, sed inter duas quietes. Unde ratio ista non est ad propositum. Ideo aliter dicendum, quod est assignare ultimum instans in quo Angelus fuit bonus et primum in quo fuit malus, nec inter haec instantia fuit tempus medium, quia tempus formaliter est numerus, nec sequitur ipsum continuitas nisi ex parte motus. Unde cum vicissitudo affectionum in Angelo, per quas est bonus et malus, non sit continua, nec ordinata ad aliquem motum continuum; numerus earum dicitur tempus, quia secundum prius et posterius se habent; sed non erit continuum; unde inter ejus instantia non necessario accipietur tempus medium, sicut nec inter duas unitates numerus.

## QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de cognitione Angelorum, et circa hoc quatuor quaeruntur: 1.<sup>o</sup> utrum Angelus cognoscat per species; 2.<sup>o</sup> utrum in superioribus sint species magis universales; 3.<sup>o</sup> utrum per species istas, singularium cognitionem habere possint; 4.<sup>o</sup> utrum possint simul plura intelligere.

(1) *Al. deest actus.*

tudo est accepta a re. Sed in intellectu angelico similitudo rei intellectae est aliud a substantia intelligentis, non tamen est acquisita a re, cum non sint ex rebus divisibilibus cognitionem congregantes, ut Dionysius dicit (in 7 cap. de div. Nom.). Nec tamen est causa rei secundum fidem, sed est infusa a Deo ad cognoscendum. Et ratio hujus sumi potest ex verbis Commentatoris, in 11 Metaph. Ipse enim dicit quod secundum ordinem simplicitatis naturarum separatarum est ordo distantiae speciei intellectae ab intellectu; unde in prima essentia, cui non admiscetur potentia aliqua, est omnino idem intelligens et intellectus; in aliis autem secundum quod plus admiscetur de potentia, est major distantia inter speciem intellectam et intellectum. Cujus ratio est quia nihil operatur nisi secundum quod est in actu; unde illud ejus essentia est purus actus, intelligit sine receptione alicujus perfectientis, quod sit extra essentiam ejus; illud vero in quo est potentia, non poterit intelligere nisi perfectiatur in actu per aliquid receptum ab extrinseco; et hoc est lumen intellectuum naturale, quod a Deo in substantiis intellectivas emittitur. Et quia unumquodque recipitur in aliquo per modum recipientis; lumen illud quod in Deo est simplex, recipitur in mente Angeli ut divisum et multiplicatum: omnis enim potentia receptiva de se divisibilitatem habet secundum quod non est terminata ad unum, quod fit per actum terminantem: et ideo dicitur in libro de Causis (ubi supra), quod sicut in natura inferiori multiplicatur singularia, ita et species intelligibiles in intelligentis; utrumque enim est propter multiplicabilitatem potentiae; et istae sunt species per quas Angeli cognoscunt.

Ad primum ergo dicendum, quod anima dicitur species specierum, in quantum per intellectum agentem fecit species intelligibiles actu, et recipit eas secundum intellectum possibilem, sicut ibidem (1) sensus dicitur species sensibilis, et manus organum organorum, in quantum videlicet omnia artificialia per manus efficiuntur; unde in 14 de Animalibus (lib. 4 de part. anim., cap. 8, 10 et 11) dicitur, quod manus datae sunt homini loco cornuum, et omnium quibus alia animalia juvantur. Unde non sequitur quod essentia animae vel Angeli sit talis species in qua omnia cognoscantur.

Ad secundum dicendum, quod similitudines rerum in intellectu Angelis existentes, non sunt a rebus acceptae, quia species intelligibilis non accipitur a re nisi mediante phantasmate, quod se habet ad intellectum sicut color ad visum, ut in 5 de Anima (text. 50, 51 et 52) dicitur. Nec tamen sunt causae rerum per modum creationis, sed forte per modum motus, si forte ponantur orbes movere, quorum motus est causa formarum naturalium. Nihilominus tamen oportet quod quaedam cognoscant quorum non sunt causae, sicut ipsos orbes, et alios Angelos. Unde dicendum, quod hoc quod aliquam assimilationem habeant ad invicem, potest contingere dupliciter; vel ita quod unum sit causa alterius, similitudinem suam illi imprimens, sicut ignis et aer calefactus; et hoc modo intellectus divinus et humanus habent assimilationem ad res intellectas, licet modo converso,

(1) *Al. additur dicitur.*

quia intellectus divinus imprimit in rem formam, per quam res sibi assimilatur; intellectus autem humanus speciem, per quam rei assimilatur, a re accipit: vel ita quod (1) utrumque sit ab una causa similem formam utrique imprimente; et sic intellectus angelicus rebus cognitis assimilatur, quia formae quae a Deo impressae sunt rebus ad subsistendum, sunt etiam Angelo impressae ad cognoscendum.

Ad tertium dicendum, quod res non cognoscitur perfecte in exemplari, nisi a quo ducitur secundum totum quod in ipsa est; et hoc modo res cognoscuntur in primo exemplari, quod imitantur res secundum esse illud quod in re est. Sic autem non est de essentia Angeli, cum non sit causa vel exemplar totius quod in re est, scilicet materiae et formae; et propterea non est actu exemplar nisi per hoc quod potentia sua complectur per lumen a Deo immissum, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod intellectus angelicus etsi ponatur semper in actu respectu cognitorum naturalium, non tamen esse in actu habet a se, sed ab alio: unde sicut in ipso differt esse et quod est, propter hoc quod esse quod habet, habet ab alio: ita differt in eo intellectus et quo actu intelligit, propter hoc quod (2) intelligere ab alio habet.

#### ARTICULUS II.

*Utrum Angeli superiores intelligant per species universales. — (1 p., quaest. 4, art. 5; et 2 cont. Gent. cap. 96; et de Verit., quaest. 8, art. 10.)*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod species superiorum non sint universales specibus quas habent Angeli inferiores. Quia, secundum Philosophum in 1 de Anima (text. 81), animal universale aut nihil est, aut posterius est. Non enim dicitur esse posterius nisi propter abstractionem a rebus, in qua complectur intentio universalitatis per actum intellectus abstractentis. Cum ergo intellectus Angeli non abstrahat species a rebus, videtur quod species non sint universales in ipso.

2. Praeterea, si dicantur universales, aut hoc est quantum ad cognitionem, aut quantum ad operationem. Non quantum ad cognitionem, quia naturalium causarum omnes cognitionem habent, et sui ipsorum, et Dei; non quantum ad operationem, quia non sunt rerum operatores, ut dictum est. Ergo videtur, quod nullo modo possint quorundam species universales esse.

3. Praeterea, quanto cognitio est magis propria, tanto est magis perfecta. Sed superiorum cognitio perfectior est, sicut et natura simplicior, ut ex praedictis patet. Ergo videtur quod superiorum species non sint magis universales.

4. Praeterea, qui cognoscit universalia, non potest propria cognoscere, nisi acquirat aliquid de propriis rei. Si ergo inferiorum Angelorum species essent magis propriae, oporteret quod superiores non reducerentur in actum propriae cognitionis rerum nisi per inferiores: quod est inconveniens.

(1) *Al. deest quod.*

(2) *Al. videtur quod.*

eum magis e contra contingat, secundum Dionysium (cap. 11 de cael. Hierar.). Ergo videtur idem quod prius.

Sed contra est quod Dionysius dicit (in 12 cap. cael. Hierar.), quod superiores Angeli habent scientiam magis universalem, et inferiores particularem et subjectam.

Praeterea, hoc idem videtur per hoc quod in libro de Causis (ubi supra) dicitur, quod cum omnis intelligentia sit plena formis, in quibusdam sunt formae magis universales, scilicet in superioribus; et in quibusdam minus, scilicet in inferioribus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum theologos et philosophos oportet ponere formas superiorum Angelorum esse magis universales. Cujus ratio est, quia in omnibus scientiis et artibus, sive speculativis sive operativis, oportet quod illa quae est altior et ordinativa aliarum, consideret rationes magis universales, eo quod principia sunt parva quantitate, et maxima virtute, et simplicia ad plurima se extendunt: verbi gratia, sub civili scientia est militaris, et sub militari equestris, et sic deinceps; civilis autem sub consideratione boni humani absolute; militaris autem considerat hoc idem, secundum quod determinatur ad res bellicas, et sic deinceps: et propter hoc inferior accipit principia sua a superiori, quae est quasi propter quid demonstrans: et hoc etiam facilius patet in scientiis speculativis: quia Metaphysica, quae est ordinativa aliarum, considerat rationem entis absolute; aliae vero secundum determinationem aliquam. Hoc autem sic est in Angelis, et secundum omnes philosophos, et secundum nos: quia superiores per suam scientiam ordinant actus et officia inferiorum, illuminantes eos, et perfectientes, et purgantes. Unde oportet quod scientia superiorum sit universalior, et species universales: quod quomodo contingat, potest videri ex verbis Commentatoris in 11 Metaph. (text. 81).

Ipse enim dicit, quod secundum ordinem differentiae inter intelligens et intellectum, est etiam ordo multiplicationis intellectuum: quia in intellectu superiori, qui habet minus de possibilitate, minor est compositio intelligentis et intellecti: et inde est etiam, quod sunt in eo pauciores formae intelligibiles: quia quanto minus habet de potentia lumen intellectuale, minus dividitur et multiplicatur in eo; et ideo oportet quod istae formae sint universales: formae magis multiplicatis. Secundum hoc ergo scientia Dei est universalissima: quia una similitudine, quae est sua essentia, omnia cognoscit, ac si aliquis per rationem communem entis omnia cognoscere possit; et quanto per pauciores formas intelligit, tanto scientia ejus est universalior, et similior divinae scientiae: ut si aliquis cognoscat omnia per intentionem decem generum, et aliquis non nisi acciperet species primas generum, et sic descendendo usque ad specialissima; secundum multiplicationem specierum inveniretur particulatio earum.

Ad primum ergo dicendum, quod est triplex universale. Quoddam quod est in re, scilicet natura ipsa, quae est in particulatibus, quamvis in eis non sit secundum rationem universalitatis in actu. Est etiam quoddam universale quod est a re acceptum per abstractionem, et hoc posterius est re; et hoc modo formae Angelorum non sunt uni-

versales. Est etiam quoddam universale ad rem, quod est prius re ipsa, sicut forma domus in mente aedificatoris; et per hunc modum sunt universales formae rerum in mente angelica existentes, non ita quod sint operative, sed quia sunt operativis similes, sicut aliquis speculative scientiam operativam habet.

Ad secundum dicendum, quod sunt universales et quantum ad cognitionem et quantum ad operationem. Quantum ad cognitionem, tum ex parte ipsarum specierum, quia ad plura se extendunt; tum ex parte rerum cognitarum, quia superiores perfectius et clarius cognoscunt idem cognitum quam inferiores, unde illuminant eos; sicut etiam eandem conclusionem aliter demonstrator, aliter dialecticus cognoscit. Nec etiam est remotum a veritate quin plura subiaceant cognitioni naturali superiorum quam inferiorum. Similiter etiam sunt universales quantum ad operationem, tam secundum philosophos, qui ponunt ordinem intelligentiarum secundum ordinem motuum, ex quo oportet quod causalitas formarum illius intelligentiae superioris sit universalior, cuius motus est universalior in causando, quam etiam secundum nos, qui ponimus eos ordines secundum diversa divina officia; unde superiores ordinant inferiores in suis officiis, et non e converso. Unde remanet nobis eadem via procedendi, secundum traditionem Dionysii (de cael. Hierar. cap. 4 et 5), sicut etiam philosophis (1).

Ad tertium dicendum, quod cognitio perfecta non habetur per medium universale, quia non est efficax ad cognitionem omnium propriorum. Si autem per medium universale omnia propria efficaciter cognoscerentur, esset perfectissima cognitio; quia quanto aliquid est magis unum et simplex, tanto est virtuosius et nobilior; et hoc modo dicimus, quod Angeli superiores sufficienter per formas universales cognoscunt res, sicut Deus per essentiam suam perfecte cognoscit omnia.

Ad quartum dicendum, quod ratio procederet, si formae universales superiorum non essent sufficientes ad cognitionem propriorum, quod falsum est: quia omnia quae cognoscit inferior per formas particulares, cognoscit superior per universales, vel etiam plura: et quia ex causis universalibus confirmantur particulares, inde est quod scientia inferiorum perfectior per superiores.

#### ARTICULUS III.

*Utrum Angeli intelligant particularia. — (1 p., qu. 37, art. 2; quol. 7, art. 5; de Verit., qu. 11, art. 2; et 2 cont. Gent., cap. 100.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli per formas intellectuales particularia non cognoscant. Ubi enim invenitur una natura communis, non est diversitas in operatione consequente naturam. Sed natura intellectualis est in Angelis et in nobis. Cum ergo intellectus noster non possit esse singularium, videtur quod nec angelicus.

2. Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem. Sed quodlibet singulare in materialibus, est singulare per materiam. Cum ergo species rerum

(1) *Al. etiam philosophi.*

in mente angelica sint omnino a materia et a conditionibus materialibus absolutae, cum intellectus Angeli non sit minus immaterialis intellectu humano, videtur quod non possit esse principium cognoscendi singulare, prout est in sua singularitate consistens.

5. Praeterea, si cognoscunt singularia diversa, ergo aut uno, aut pluribus. Si uno, cum particularia sint infinita, videtur quod in intellectu Angeli sit unum quo cognoscat infinita; et sic aequabitur intellectui divino. Si autem pluribus, oportebit esse multitudinem specierum in intellectu Angeli existentium, secundum multitudinem individuorum quae possunt esse; et ita erunt infinitae species in actu in mente Angeli, quod est inconveniens.

4. Praeterea, esse multorum singularium dependet ex causis contingentibus, ad minus quantum ad generationem; sicut generatio Platonis ex voluntate patris eius, ut scilicet commiseretur ejus matri. Si ergo Angeli cognoscunt singularia, videtur quod cognoscant futura contingentia; quod negatur, quia hoc solius Dei est. Ergo videtur quod singularia non cognoscant.

Sed contra, officium quorundam Angelorum est custodire homines, ut a sanctis traditur. Sed hoc non potest esse, nisi homines quos custodiunt, cognoscant. Ergo videtur quod singularia hominum cognoscant; et eadem ratione aliarum specierum.

Praeterea, cognitio Angelorum est perfectior quam nostra. Sed nos scimus non tantum universalis, sed etiam singularia. Ergo videtur quod multo fortius Angeli.

Solutio. Respondeo dicendum, quod praeter illam positionem quae ponit Angelos singularium cognitionem non habere, quae haeretica est, et veritati sacrae Scripturae contraria, sunt diversae opiniones de modo quo Angeli cognoscunt singularia.

Quidam enim dicunt, quod Angeli per formas innatas solum causas universales cognoscunt: sed ex rebus ipsis accipiunt, unde singularia ex causis universalibus producta cognoscunt. Sed hoc non videtur conveniens: quia illud quod est acceptum a re singulari, non ducit in cognitionem singularitatis eius nisi quando servatur in eo conditiones materiales individuantes illud; quod non potest esse nisi specie existente in organo corporali, ut in sensu et imaginatione. Unde cum Angeli organo corporali careant, etiamsi a rebus species abstraherent, non possent per hujusmodi species singularium cognitionem habere.

Ideo alii dixerunt, quod omnia singularia producantur ex causis universalibus ordinatis in natura; unde cum apud Angelum sicut formae ordinis causarum universi, per hujusmodi formas omnia singularia cognoscere potest; et haec videtur via Avicennae. Sed tamen non est sufficiens secundum fidem nostram: quia in causis universalibus non cognoscitur aliquod secundum conditiones individuales, ut scilicet cognoscatur prout est hic et nunc, et hujusmodi. Unde dicit ipse Avicenna (de fluxu Entis, cap. 4, et in sua Metaph., tract. 8, cap. 6 et 7, et tract. 9, cap. 4), quod Deus non cognoscit particularia particulariter, ut scilicet hoc nunc esse, et nunc non esse; et est simile de eo qui cognoscit eclipsim in causis suis universalibus, qui non cognoscit hanc eclipsim secundum quod est hic et nunc incipiens et nunc finiens, nisi sensu percipiat.

Et ideo ad hanc positionem quidam addiderunt, quod ex applicatione harum formarum universalium

ad hoc particulare vel illud determinatur Angeli cognitio ut hoc singulare cognoscatur. Sed hoc iterum non videtur sufficiens: quia haec applicatio universalium causarum ad singulare, aut est ad singulare quod est in intellectu Angeli; et sic supposito, supponeretur illud de quo dubitatur, scilicet singularia esse in intellectu Angeli; vel ad singulare quod est in re, sicut dicere videtur; ut si lux solis esset intelligens, intelligeret corpora ad quae radii sui applicantur. Hoc autem esse non potest: quia cum cognitio non sit nisi secundum assimilationem, impossibile est quod cognitio extendat se ultra id in quo est assimilatio. Si ergo lux solis vel intellectus Angeli assimilatur rei quam irradiat, hoc non potest esse nisi vel ex eo quod illud quod est rei recipitur in intellectu aut in luce solis (et hoc ipsi non ponunt, quia rediret prima positio), vel ex eo quod a sole aliquid circa rem ponitur; et sic non cognosceret de re nisi hoc quod circa eam ponit; sicut si sol cognosceret naturam luminis, et non propriam rationem hujus vel illius coloris quae est ex diversa recipientium proportione; et similiter etiam Angelus per hujusmodi applicationem propriam cognitionem de rebus non haberet, cum propriam naturam ipsi rei non conferat.

Alii vero dicunt, quod ex conjunctione universalium quae cognoscunt, resultat cognitio particularis, secundum quod ex pluribus formis congregatis resultat quaedam collectio accidentium, quam non est reperire in alio. Sed haec etiam non est sufficiens: quia formae individuae non est nisi ex materia; unde quantumcumque formae aggregentur, semper remanet collectio illa communicabilis multis, quousque intelligitur per materiam individuata; unde cognitio hujusmodi formae aggregatae, non cognoscitur Socrates vel Plato.

Et ideo aliter dicendum, quod eadem ratio est cognitionis singularium in Deo et in Angelis; unde considerandum est, qualiter Deus singularia cognoscatur. Oportet enim illam virtutem quae cognoscit singulare, habere apud se rei similitudinem, quantum ad conditiones individuantes; et haec est ratio quare per speciem quae est in sensu, cognoscitur singulare, et non per speciem quae est in intellectu. Oportet autem ut apud artificem sit similitudo rei per artem conditae secundum totum illud quod ab arte producit; et propter hoc aedificator per artem cognoscit formam domus quam inducit in materiam; non autem hanc domum vel illam, nisi per hoc quod a sensu accipit; quia ipse materiam non facit; sed Deus est causa rei, non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam, quae est principium individuationis; unde idea in mente divina est similitudo rei quantum ad utrumque, scilicet materiam et formam; et ideo per eam cognoscuntur res non tantum in universali, sed etiam in particulari. Formae autem quae sunt in mente Angeli, sunt simillimae rationibus idealibus in mente divina existentibus, sicut deductae immediate exemplariter ab eis; unde per eas Angeli cognoscere possunt rerum singularia, quia sunt similitudines rerum etiam quantum ad dispositiones materiales individuantes, sicut et rationes vel ideae rerum existentes in mente divina.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus humanus est ultimus in gradu substantiarum intellectualium; et ideo est in eo maxima possibilitas respectu aliarum substantiarum intellectualium; et

propter hoc recipit lumen intelligibile a Deo debilius, et minus simile lumini divini intellectus; unde lumen intellectuale in eo receptum, non est sufficiens ad determinandum propriam rei cognitionem nisi per species a rebus receptas, quas oportet in ipso recipi formaliter secundum modum suum; et ideo ex eis singularia non cognoscuntur, quae individuatur per materiam, nisi per reflexionem quamdam intellectus ad imaginationem et sensum, dum scilicet intellectus speciem universalem, quam a singularibus abstraxit, applicat formae singulari in imaginatione servatae. Sed in Angelo ex ipso lumine determinatur species quibus sit propria rerum cognitio, sine aliquo alio accepto; et ideo cum illud lumen sit similitudo totius rei in quantum est exemplariter a Deo traductum, per hujusmodi species propria singularium cognitio haberi potest; et ita patet quod secundum gradum naturae intellectualis, est etiam diversus intelligendi modus.

Ad secundum dicendum, quod essentia divina quamvis sit actus purus, tamen est similitudo materiae, secundum quod omne ens, quantumcumque imperfectum, a primo ente exemplariter deducitur; et ita etiam formae immateriales quae sunt in intellectu Angeli, sunt rerum similitudines, etiam quantum ad principia materialia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, quanto aliquis Angelus est superior, tanto plura una specie cognoscere potest; nullus tamen est in quo oportet secundum numerum individuum species multiplicari; quia per unam speciem omnia individua illius speciei cognoscit, et illa species efficitur propria ratio hujus vel illius secundum respectum ad hoc vel ad illud, per modum quo ideae in intellectu divino multiplicatur; et ita neque intellectus Angeli intellectu divino aequabitur, neque infinitae species in intellectu Angeli erunt. Relationes autem quae consequuntur actus rationis vel intellectus, in infinitum multiplicari, non est inconveniens.

Ad quartum dicendum, quod per species sibi a creatione inditas cognoscunt Angeli causas habentes ordinem in natura, et omne illud quod in causis illis determinatur vel simpliciter, vel ut frequenter; et quia contingentia futura non sunt determinata in causis suis, sed facta determinatione causarum efficiuntur in actu praesentia; ideo eorum, quae futura sunt, cognitionem non habent; sed hoc solius Dei est, qui omnes successiones temporum uno actu intuetur.

#### ARTICULUS IV.

*Utrum Angelus intelligat plura simul.* — (1 p., quaest. 38, art. 2; et quod. 7, quaest. 1, art. 2; et de Verit. quaest. 8, art. 14).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus simul actu plura intelligat. Quia, secundum Dionysium (de caelest. Hier., cap. 7) Angelus habet intellectum deiformem. Sed Deus in actu simul omnia intelligit: quia apud ipsum nulla est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio; Jac. 1, 17. Ergo et intellectus Angeli est simul plurius.

2. Praeterea, in patria non erunt cogitationes volubiles. Sed sanctis in patria promittitur, quod erunt sicut Angeli in caelo, Matth. 22. Ergo videtur, S. Th. Opera omnia. V. 6.

tur quod nec Angeli intellectus volvatur de uno in aliud, sed simul omnia cognoscat.

3. Praeterea, secundum Philosophum (10 Eth. cap. 6 vel 3) felicitas est in operatione, et non in habitu. Sed Angeli habent nobilissimam felicitatem, ad minus beati. Ergo videtur quod omnium cognitorum suorum cognitionem simul in actu habeant et non successive.

4. Praeterea, intellectus Angeli non est minus nobilis quam intellectus agens animae rationalis. Sed de hoc intellectu dicitur in 3 de Anima (text. comm. 20), quod non quandoque intelligit et quandoque non, sed semper. Ergo multo fortius hoc verum est de intellectu Angeli.

Sed contra, secundum Augustinum (8 sup. Gen. ad lit., cap. 20) Deus movet spirituales creaturas per tempus. Sed per tempus moveri, est per affectiones et conceptiones intellectus moveri. Ergo videtur quod in Angelis sit successio intellectuum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod causa quare non possunt plura simul intelligi in actu, haec est quam Algazel assignat, quae oportet semper intellectum configurari actu secundum speciem rei intelligibilem, quam apud se habet, rei intellectae in actu, ut sit assimilatio utriusque quae exigitur ad cognitionem rei. Sicut autem impossibile est, corpus secundum eandem partem diversimode figurari diversis figuris, ita impossibile est unum intellectum diversis simul speciebus ad diversa intelligenda actu informari; et ideo considerandum est, quod quantumcumque intellectus plura intelligit per plures species, oportet quod ea non simul intelligat, ut patet in intellectu humano secundum statum viae a rebus accipiente. Intellectus autem divinus quia uno actu (1) omnia cognoscit, ideo simul est actu omnium. Sed intellectus Angeli cognoscit res dupliciter. Uno modo per species plures, quae in intellectu ejus sunt; et sic oportet quod plura non simul cognoscat, nisi in quantum reducantur ad unam speciem, per quam cognoscuntur. Alio modo cognoscunt res in uno quod est causa earum, et hoc est verbum; et sic possunt esse simul in actu cognitionis omnium. Haec autem cognitio est quasi formalis respectu praecedentis, a qua nunquam absolvuntur; et ideo frequenter invenitur traditum a sanctis et philosophis quod in intellectu ipsorum non est successio vel renovatio, quamvis sit vicissitudo in quantum intelligunt res in propria natura per species concreatas.

Ad primum dicendum, quod intellectus Angelorum dicitur deiformis, eo quod divino intellectui conformis est: non autem in hoc quod uno actu omnia intelligat, et ita simul; sed in hoc quod a rebus cognitionem non accipit, sed sine investigatione rationis et sine adminiculo sensus cognoscit.

Ad secundum dicendum, quod cognitiones volubiles dicuntur in quibus est etiam revolutio secundum discursum rationis de causatis in causas praecedentes; aut e contrario, ut ex notis in ignota deveniat: non tamen excluditur successio cognitionum ab Angelis et a sanctis nisi secundum contemplationem Verbi, prout in perfectam assimilationem divinam perducuntur; et in hoc etiam comum felicitas essentialis consistit.

(1) *Al. deest actu.*

Unde patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod intellectus possibilis et agens est in Angelis sicut in nobis sed diversimode: quia intellectus possibilis in nobis est in potentia respectu specierum acceptarum a rebus per lumen intellectus agentis actu eas intelligibiles faciens; sed in eis est possibilis respectu luminis a Deo in eos procedentis. Similiter etiam lumen intellectus agentis in nobis non sufficit ad distinctam rerum cognitionem habendam, nisi secundum species receptas quas informat ut lux colores: sed lumen intellectuale in Angelis sufficit ad distinctam cognitionem rerum habendam: quia hoc ipsum lumen est ex quo formae intellectuales multipliciter quibus intelligitiae plenae dicuntur. Sic ergo intellectus agens ipsorum semper dicitur in actu esse, quia incessanter ad aliquid actu considerandum luget in Angelis sicut in nobis quantum in ipso est: non tamen oportet quod semper ad unam speciem fiat conversio, ita ut semper unum intelligatur in actu.

#### QUAESTIO IV.

*Utrum Angelus in statu suo naturali dilexerit Deum plus quam se et omnia alia.* — (1 p., qu. 60, art. 5; et infra 5, dist. 29; et 2-2, qu. 25, art. 2, qu. 27, art. 5; et de Ver., qu. 22, art. 2.)

Circa tertium principale quaeritur de dilectione, scilicet utrum Angeli si in gratia creati non sunt, in illo statu innocentiae Deum super se et plus quam omnia dilexerunt.

El videtur, quod non. 1. Sic enim Deum diligere est actus caritatis, qui caritatem non habentis esse non potest. Sed Angeli in isto statu caritatem non habebant quae sine gratia non est, cum nunquam sit informis. Ergo videtur quod non dilexerunt Deum plus quam se.

2. Praeterea, secundum Bernardum (1) natura semper in se curva est. Sed dilectio Angelorum in primo statu non fuit nisi ex principio naturali. Ergo tota in amantem reflectebatur, ut quidquid diligenter Angeli, propter seipsos diligenter; et ita non Deum supra se diligebant.

3. Praeterea, Avicenna dicit (in sua Metaph., tract. 9, cap. 4), quod nulla actio alieius naturae est liberalis, nisi solius Dei, ex hoc quod omnem actionem aliam sequitur aliquid commodum ipsius agentis. Sed dilectio qua aliquid Deum super se diligit, est maxime liberalis. Ergo videtur quod hoc non possit alicui convenire nisi per gratiam.

4. Praeterea, unumquodque naturaliter appetit acquirere suum finem. Sed omne quod desideratur ab aliquo ut sibi acquirendum, propter se et minus se diligitur. Cum ergo Angeli in statu naturalium Deum sicut suum finem dilexerint, videtur quod cum super se non dilexerunt.

5. Praeterea, secundum Dionysium (de divin. Nom., cap. 4), bona naturalia in Angelis remanent etiam post peccatum. Sed constat quod peccator

(1) Ex ipsius lib. de diligendo Deo, cap. 8, colligitur, etsi non sub verbis tam expresse, quae nec alibi apud illum occurrunt (Ex edit. P. Nicolai).

homo vel Angelus non diligit Deum super omnia. Ergo videtur quod nec in statu naturalium.

Sed contra, omnis dilectio aut est usus, aut fruitionis. Si ergo Angeli diligebant Deum in statu innocentiae, aut ut utentes aut ut re fruenta, quod est magnae perversitatis, secundum Augustinum (lib. 2 de civit. Dei, cap. 14); et ita esset dilectio peccati, et non naturalis. Si ut fruente, ergo Deum propter seipsos diligebant, quia frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam.

Praeterea, Deum esse super omnia diligendum, cum sit legis naturalis, scriptum erat in mente Angelis multo expressius quam in mente hominis. Sed non contingit sine peccato facere contra id quod per naturalem legem cordi inditum est. Ergo si Deum super omnia non diligebant, peccabant. Quamdiu ergo sine peccato fuerunt, Deum super omnia dilexerunt.

Solutio. Respondendo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim distinguunt dilectionem concupiscentiae et amicitiae: quae duo si diligenter consideremus, differunt secundum duos actus voluntatis, scilicet appetere, quod est rei non habitae, et amare, quod est rei habitae, secundum Augustinum (in Psalm. 57). Est ergo dilectio concupiscentiae qua quis aliquid desiderat ad concupiscendum, quod est sibi bonum secundum aliquem modum; et tali dilectione Angeli in statu naturalium Deum plus quam se diligebant vehementius appetendo bonum divinum quam suum: quia hoc erat eis delectabilis; unde totam hanc dilectionem in seipsos retorquebant. Dilectio autem amicitiae est qua aliquis aliquid, vel similitudinem eius quod in se habet, amat in altero volens bonum ejus ad quem similitudinem habet: et propter hoc Philosophus (8 Ethic., cap. 2) dicit quod est similis a simili (1) amari, sicut unus virtuosus alium diligit; in quibus tamen est vera amicitia; et tali dilectione Angeli quodammodo diligebant Deum supra se: quia ei majus bonum quam sibi optabant, scilicet esse Deum, quod sibi non volebant; sed aliquid minus bonum; sed tamen intensius sibi volebant bonum creatum quam Deo (2) bonum divinum.

Sed ista responsio non potest stare: oportet enim ponere Angelos ad Deum habuisse dilectionem amicitiae, cum secundum bona naturalia similitudo divina in eis resplenderet. Hoc autem est de ratione amicitiae quod quamvis habeat dilectiones et utilitates annexas, non tamen ad has oculus amantis respicit, sed ad bonum amatum. Ergo in corde amantis praeponderat bonum amatum omnibus utilitatibus vel dilectionibus quae consequuntur ex amato. Sed nullum bonum erat in Angelo quod non esset ex ipso amato, scilicet Deo. Ergo plus diligebant bonum amatum divinum quam bonum quod ipsi erant, vel quod in eis erat; et haec est alia opinio.

Ad primum ergo dicendum, quod actus caritatis potest dici dupliciter: vel qui est ex caritate; et hoc non est nisi in habente caritatem: vel qui est ad caritatem, non sicut meritorius vel generativus; sed sicut praeparativus; et sic actus caritatis ante caritatem habitam haberi potest, sicut fa-

(1) Al. simile simili.  
(2) Al. deest Deo.

cere justa est ante habitum iustitiae. Vel potest dici, quod in amicitia caritatis movetur animus ad amandum Deum ex similitudine gratiae; sed in dilectione naturali ex ipso bono naturae, quod etiam est similitudo summae bonitatis. Et propter hoc dicendum, quod cum dicitur, quod habens caritatem diligit Deum propter se ipsum, quod propter denotat habitudinem finis et efficientis, quia ipse Deus superaddit naturae unde in ejus dilectionem tendit; sed cum dicitur de earente caritate, quod diligit Deum propter se ipsum, quod propter denotat habitudinem finis, et non efficientis proximi, nisi sicut Deus in omni natura operante operatur.

Ad secundum dicendum, quod natura in se curva dicitur, quia semper diligit bonum suum. Non tamen oportet quod in hoc quiescat intentio quod suum est, sed in hoc quod bonum est: nisi enim sibi esset bonum aliquo modo, vel secundum veritatem, vel secundum apparentiam, nunquam ipsum amaret. Non tamen propter hoc amat quia suum est; sed quia bonum est: bonum enim est per se obiectum voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis cuilibet naturae creatae agenti ex sua actione proveniat aliquid commodum, non tamen oportet quod illud commodum sit intentum; sicut patet in amicitia honestorum.

Ad quartum dicendum, quod finis est duplex: quidam proportionatus rei, receptus in ipsa ut

perfectio inhaerens sibi, sicut sanitas in operationibus medicinae; et quia iste finis non est secundum esse nisi in eo cui acquiritur (1), ideo absolute non amatur ab aliquo supra se; sed se esse sub tali perfectione, amatur supra se esse simpliciter. Sed est quidam finis per se subsistens non dependens secundum esse a re quae est ad finem: et iste finis desideratur quidem acquiritur; sed amatur supra id quod acquiritur est ab illo; et talis finis est Deus, ut supra dictum est.

Ad quintum dicendum, quod bona naturalia, prout in esse naturae absolute considerantur, remanent integra post peccatum, tamen pervertuntur quantum ad rectum ordinem quem habebant in gratia vel virtute; et haec rectitudinem consequatur, super omnia Deum diligere.

#### Expositio secundae partis textus.

*Hic quaerit sole quam sapientiam habuerunt ante casum vel confirmationem.* Ponitur hic duplex Angelorum cognitio; una speculativa, quae cognoscebat Deum et seipsos et alias creaturas; et alia praedicta sequens eorum operationem, quae ad eos pertinebat, quae cognoscebat quid eligere et respicere deberent. Et haec erat similis cognitioni prudentiae in nobis.

(1) Al. accipitur.

### DISTINCTIO IV.

*An perfectos et beatos (1) creavit Deus Angelos, an miseros et imperfectos.*

Post haec videndum est utrum perfectos et beatos creavit Deus Angelos, an miseros et imperfectos. Ad quod dici potest, quod nec in beatitudine nec in miseria creati sunt. Miseri enim ante peccatum esse non poterunt, quia ex peccato miseria est: nam si non fuisset peccatum, nulla esset miseria. Beati quoque nondum (2) fuerunt illi qui ceciderunt, quia sui eventus ignari fuerunt, aut poterunt sel noluerunt, et ita erant stulti et maligni. Ideoque dicitur, quia non erant praesicii eventus sui, nec eis data est cognitio eorum quae futura erant super eos. Boni vero, (3) et qui perseverant, forte suae beatitudinis praesicii fuerunt. Unde Augustinus, super Genesim ad lit. (lib. 11, cap. 17): « Quomodo, inquit, beatus inter Angelos facti qui futuri peccati atque supplicii praesicii non fuerit? Quaeritur autem cur non fuerit. » Forte hoc Deus diabolo revelare voluit, quid facturus vel passurus esset; ceteris vero revelare voluit, quod in veritate mansuri essent. His verbis videtur Augustinus significare quod Angeli qui corruerunt, non fuerunt praesicii sui casus, ideoque beati non fuerunt; et quod Angeli qui perseverant beatitudinem sibi affuturam praesicerunt atque de ea certi in spe existerunt, unde quodammodo jam beati erant. Et revera, si ita fuisset, posset dici, illos aliquo modo fuisse beatos; alios vero qui nescierant eventum suum, non.

Quod opinando Augustinus (4) haec dixerit, non asserendo, scilicet quod Angeli qui perseverant, praesicii fuerunt sui (5) boni.

Sed haec magis opinando et quaerendo dicit Augustinus,

(1) Al. et bonos.  
(2) Al. nunquam.  
(3) Forte omittendum et, ut in divisione textus, vel legendum qui et perseverant.  
(4) Al. deest Augustinus.  
(5) Al. futuri.

quam asserendo. Unde et huic opinioni opponens consequenter subdit: « Sed quare discernantur illi a ceteris, ut Deus istis quae ad ipsos pertinent non revelaret, aliis vero non revelaret, cum non prius si ipse, ultra quam aliquis peccator? Non enim damnat Deus (1) innocentes. » Hic videtur innuere, quod nec peccaturus futurum malum, nec permansurus futurum bonum revelaverit. Ideoque nec illi qui ceciderunt, unquam, nec illi qui perseverant, usque ad consummationem, beati fuerunt: quia beati non poterant esse si de beatitudine certi non erant vel si damnationis incerti erant. Unde Augustinus in eodem (lib. cap. 19): « Dicere, inquit, de Angelis, quod in suo genere beati esse possent damnationis, vel salutis incerti, quibus nec spes esset quod mundi tandi essent in melius, nimis praesumptio est. Quomodo enim beati esse possunt quibus est incerta sua beatitudo? »

*Sanna colligitur praedictorum, confirmans, omnes Angelos ante confirmationem vel lapsum, non fuisse beatos, nisi quis beatitudinem (2) accipiat illum statum innocentiae in quo fuerunt ante casum.*

Ex praedictis consequitur quod Angeli qui corruerunt, nunquam beati fuerunt nisi beatitudinem aliquam accipiant illum statum innocentiae in quo fuerunt ante peccatum. Illi vero qui perseverant, aut suam beatitudinem futuram Deo revelante praesicerunt, et ita spei certitudine aliquo modo beati fuerunt; vel incerti existerunt suae beatitudinis, et ita alter beati non fuerunt quam reliqui qui ceciderunt. Illi autem quod posteros dictum est, probabilis videtur.

Responsio ad id quod quaerebatur, an Angeli essent creati perfecti, an imperfecti; et dicitur quod perfecti fuerunt secundum aliquid et imperfecti secundum aliquid.

Ad hoc autem quod quaerebatur utrum perfecti vel imperfecti fuerint creati, dici potest, quod quodam modo perfecti fuerunt et quodam alio modo imperfecti. Non enim uno modo dicitur aliquid perfectum sed pluribus.

(1) Al. ipse.  
(2) Al. per beatitudinem.