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 facientis; 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 multiplicantur, quibus intelligentiae plenae dicuntur. Sic ergo intellectus agens ipsorum semper dicitur in actu esse, quia incessanter ad aliquid actu considerandum lucet 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* 3, *dist.* 29; *et* 2-2, *qu.* 25, *art.* 2, *qu.* 27, *art.* 3; *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.

Et 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 diligerent Angeli, propter seipsos diligerent; et ita non Deum supra se diligebant.

3. Praeterea, Avicenna dicit (in sua Metaph., tract. 9, cap. 4), quod nulla actio alicujus naturae est liberalis, nisi solius Dei, ex hoc quod omnem actionem aliam sequitur aliquod commodum ipsius agentis. Sed dilectio qua aliquis 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 eum 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 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 fruenda, quod est magnae perversitatis, secundum Augustinum (lib. 2 de civit. Dei, cap. 14); et ita esset dilectio peccati, et non naturalis. Si ut fruentes, ergo Deum propter seipsum diligebant, quia frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam.

Praeterea, Deum esse super omnia diligendum, cum sit legis naturalis, scriptum erat in mente Angeli 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. Respondeo 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. 37). 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 delectabilius; unde totam hanc dilectionem in seipsos retorquebant. Dilectio autem amicitiae est qua aliquis aliquid, vel similitudinem ejus 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 aliquod 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 facere justa est ante habitum justitiae. 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, ly *propter* denotat habitudinem finis et efficientis, quia ipse Deus superaddit naturae unde in ejus dilectionem tendit; sed cum dicitur de carente caritate, quod diligit Deum propter se ipsum, ly *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 objectum voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis cuilibet naturae creatae agenti ex sua actione proveniat aliquod 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 acquiri; sed amatur supra id quod acquisitum 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 hanc rectitudinem consequebatur, super omnia Deum diligere.

(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)*.

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

Expositio secundae partis textus.

Hic quaerit sole quam sapientiam habuerunt ante casum vel confirmationem. Ponitur hic duplex Angelorum cognitio; una speculativa, qua cognoscebant Deum et seipsos et alias creaturas; et alia praedicta sequens eorum operationem, quae ad eos pertinebat, qua cognoscebant quid eligere et respuere 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 potuerunt, 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, idest peccati, et supplicii futuri. Si enim lapsum suum praescierunt, aut vitare voluerunt sed non potuerunt, et ita erant miseri; aut potuerunt sed noluerunt, et ita erant stulti et maligni. Ideoque dicimus, quia non erant praescii eventus sui, nec eis data est cognitio eorum quae futura erant super eos. Boni vero, (3) et qui perstiterunt, forte suae beatitudinis praescii fuerunt. Unde Augustinus, super Genesim ad lit. (lib. 11, cap. 17): « Quomodo, inquit, « beatus inter Angelos fuit qui futuri peccati atque supplicii praescius non fuit? Quaeritur autem cur non fuerit. « Forte hoc Deus diabolo revelare noluit, 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 praescii sui casus, ideoque beati non fuerunt; et quod Angeli qui perstiterunt beatitudinem sibi affuturam praescierunt atque de ea certi in spe extiterunt, unde quodammodo jam beati erant. Et revera, si ita fuisset, posset dici, illos aliquo modo fuisse beatos; alios vero qui nescierunt eventum suum, non.

Quod opinando Augustinus (4) *hoec dixerit, non asserendo, scilicet quod Angeli qui perstiterunt, praescii fuerunt sui* (5) *boni.*

Sed haec magis opinando et quaerendo dicit Augustinus, quam asserendo. Unde et huic opinioni opponens consequenter subdit: « Sed quare discernebantur illi a ceteris, ut « Deus istis quae ad ipsos pertinent non revelaret, aliis vero revelaret, cum non prius sit ipse ultor quam aliquis peccator? Non enim damnat Deus (1) innocentes. » Hic videtur innuere, quod nec peccaturis futurum malum, nec permansuris futurum bonum revelaverit. Ideoque nec illi qui ceciderunt, unquam, nec illi qui perstiterunt, 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 mutandi essent in melius, nimia praesumptio est. Quomodo enim beati esse possunt quibus est incerta sua beatitudo? »

Summa 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 aliquis accipiat illum statum innocentiae in quo fuerunt ante peccatum. Illi vero qui perstiterunt, aut suam beatitudinem futuram Deo revelante praesciverunt, et ita spei certitudine aliquo modo beati fuerunt; vel incerti extiterunt suae beatitudinis, et ita aliter beati non fuerunt quam reliqui qui ceciderunt. Mihi autem quod posterius dictum est, probabilius 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.* et bonos.
(2) *Al.* nunquam.
(3) *Forte omittendum* et, *ut in divisione textus, vel legendum* qui et perstiterunt.
(4) *Al. deest* Augustinus.
(5) *Al.* futuri.

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

Quod tribus modis dicitur perfectum: secundum tempus, secundum naturam, et universaliter perfectum.

Dicitur namque perfectum tribus modis. Est enim perfectum secundum tempus, et etiam perfectum secundum naturam, et etiam perfectum universaliter. Secundum tempus perfectum est quod habet quidquid tempus requirit, et convenit secundum tempus haberi; et hoc modo Angeli erant perfecti ante confirmationem vel lapsum. Secundum naturam perfectum est quod habet quidquid debitum est vel expedit naturae suae ad glorificationem: et hoc modo perfecti fuerunt Angeli post confirmationem et erunt sancti post resurrectionem. Universaliter et summe perfectum est cui nihil unquam deest et a quo universa proveniunt bona, quod est solius Dei. Prima igitur perfectio est naturae conditae, secunda naturae glorificatae, et tertia naturae increatae.

Praedicta breviter tangit, addens quales fuerint Angeli in conversione et aversione.

Quales fuerint Angeli in creatione, ostensum est: boni scilicet, et non mali, justi, idest innocentes, et perfecti quodam modo, alio vero modo imperfecti; beati vero non fuerunt usque ad confirmationem, nisi beatitudo accipiatur, ut jam dictum est, ille status innocentiae et bonitatis in quo conditi sunt.

Divisio textus.

Ostenso quales fuerunt Angeli in principio suae creationis quantum ad naturam, et quantum ad culpam et innocentiam, hic inquirit quales fuerunt quantum ad gloriam et miseriam; et dividitur in partes tres: in prima movet quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: *Ad quod dici potest, quod nec in beatitudine nec in miseria creati sunt;* in tertia epilogat ea quae dixerat, ibi: *Quales fuerunt Angeli in creatione ostensum est.* Secunda pars dividitur in duas, secundum duas quaestiones propositas, quarum prima quaerebat de beatitudine; secunda de perfectione beatitudini annexa quam determinat ibi (1): *Ad hoc autem quod quaerebant utrum perfecti vel imperfecti fuerint creati, dici potest, quod quodam modo perfecti fuerunt et quodam alio modo imperfecti.* Circa primum tria facit: primo determinat quaestionem quantum ad malos; secundo quantum ad bonos, ibi: *Boni vero qui perstiterunt, forte suae beatitudinis praescii fuerunt;* tertio solutionis virtutem post inquisitionem colligit, ibi: *Ex praedictis consequitur quod Angeli qui corruerunt, nunquam beati fuerunt.* Circa secundum duo facit: primo ponit quamdam viam per quam videtur Angelos bonos, beatos creatos; secundo excludit eam, ibi: *Sed haec magis opinando et quaerendo dicit Augustinus quam asserendo.*

QUAESTIO I.

Hic tria quaeruntur: 1.° utrum Angeli in principio suae creationis beati fuerunt vel miseri, 2.° si non, utrum beatitudinem suam vel miseriam praesciverunt; 3.° utrum perfecti in gratia creati sunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angeli sint creati beati.
(1 p., quaest. 62, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli creati sint beati. Primo per Augustinum (2) in lib. de ecclesiasticis Dogmatibus, qui dicit quod Angeli qui in illa in qua sunt creati beatitudine perseverant, non natura, sed gratia possident ut non mutentur (1). Sed Angeli boni, de quibus loquitur, perseverant in beatitudine perfectae gloriae. Ergo videtur quod in illa creati sint.

2. Praeterea, tota substantia beatitudinis consistit in Dei visione; unde dicitur Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum.* Sed Angeli in principio suae creationis Deum viderunt: alias in verbo creaturas non cognovissent cognitione matutina, quam Augustinus ponit (super Gen. ad litt. lib. 4, cap. 22). Ergo videtur quod beati creati sunt.

3. Praeterea, supra dictum est, quod Angeli in principio suae creationis aliquam cognitionem de Deo habuerunt. Non autem cognoverunt in speculo et aenigmate, sicut nos modo, ut dicitur 1 Corinth. 13: quia obscuritas aenigmatis est rationis obumbratae per continuum tempus, inquantum a sensibus et phantasmatibus cognitionem inquirendo accipit. Ergo cognoverunt per speciem, et ita beati fuerunt.

4. Praeterea, venire de posterioribus in priora, de causatis in causas, est virtutis inquirentis et conferentis. Sed intellectus angelicus non est hujusmodi; quinimmo deiformiter intelligit sine inquisitione sicut nos prima principia, quorum est intellectus. Ergo videtur quod Deum non ex creaturis cognoverunt, sed ipsum in se, et ita visionem gloriosam habuerunt.

Sed contra, de ratione beatitudinis est status confirmatio; unde Boetius dicit (de Consol., lib. 1, metr. 1):

> Quid me felicem toties jactastis amici?
> Qui cecidit stabili non erat ille gradu.

Sed Angeli in principio suae creationis non fuerunt confirmati omnes, quod quorumdam casus ostendit: nec etiam quidam aliis non confirmatis: quia culpam non potuit praecedere distinctio in carentia beneficiorum quae a Deo conferebantur. Ergo videtur quod non fuerunt creati beati in principio suae creationis.

Praeterea, simul boni Angeli effecti sunt beati et mali Angeli miseri. Ergo videtur, cum mali Angeli in principio suae creationis non fuerint miseri, sicut nec peccatores, quod nec boni in principio suae creationis beati fuerunt.

(1) *Al.* secundum duas quaestiones propositas ibi: *Quarum prima quaerebat de beatitudine*; in secunda de perfectione beatitudini annexa, quam ibi determinat, ibi: *Ad hoc autem etc.*

(2) Inter ejus opera quidem Tomo 3. Sed Gennadii potius est, cujus nomine citant et Adrianus I, et Algerus ut jam alibi notatum est *(Ex edit. P. Nicolai).*

(1) *Al.* ut bonum mutetur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod beatitudo, sive felicitas, est in perfectissima operatione habentis rationem et intellectum. Intellectus autem perfectissima operatio est in contemplatione altissimi intelligibilis, quod Deus est. Unde tam Dei quam Angeli, quam etiam hominis ultima felicitas et beatitudo, Dei contemplatio est, non solum secundum sanctos, sed etiam secundum philosophos. Hanc autem operationem non est possibile aequaliter in omnibus inveniri; unde beatitudo uniuscujusque consistit, inquantum hanc operationem attingit secundum modum suae perfectionis; et ideo diversimode invenitur in Deo et in Angelo et in homine secundum eorum naturalia consideratis. Ipse enim Deus seipsum per essentiam suam videt et non per aliquam sui similitudinem. Intellectus autem Angeli naturali cognitione ipsum videt per similitudinem ejus acquisitam in ipso; unde in lib. de Causis (propos. 8) dicitur, quod intelligentia scit quod est supra se, inquantum est creata ab eo; unde similitudinem divini esse participat secundum modum suum. Sed intellectus humanus non pervenit ad hanc visionem naturali cognitione nisi per similitudinem a creaturis receptam, inquantum per ea quae facta sunt, invisibilia cognoscit, ut dicitur Rom. 1. Et differt haec triplex visio, ut sensibiliter loquamur; sicut oculus videt lucem existentem in pupilla, non per aliquam speciem ejus; et haec est similis visioni qua Deus videt se. Sed visio qua Angelus videt Deum, est similis visioni qua aliquis videt hominem per similitudinem immediate ab ipso receptam. Sed visio intellectus humani qua Deum videt, similis est illi visioni qua aliquis hominem videt intuendo speculum, in quo hominis imago resultat: et propter hoc dicimur in speculo videre, 1 Corinth. 13: et in hac beatitudine visionis divinae, quae naturaliter Angelis debetur, Angeli creati sunt; et haec est perfectio eorum secundum tempus illud. Sed est alia perfectio, in quam per naturam suam non possunt devenire, cujus tamen capaces sunt: ut scilicet ipsum Deum in essentia sua videant, non per aliquam similitudinem receptam, ut eorum beatitudo divinae beatitudini sit conformis; et in hac beatitudine creati non sunt, sed ad eam, aliis cadentibus, pervenerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus (Gennadius) nominat beatitudinem illam visionem Dei naturalem; per quam tamen non erant beati simpliciter, cum majoris perfectionis capaces essent secundum quid, scilicet secundum tempus illud: sicut et Philosophus (in 1 Ethic., cap. 10 vel 16), dicit aliquos in hac vita beatos, non simpliciter sed ut homines.

Ad secundum dicendum, quod viderunt Verbum per similitudinem Verbi in eis impressam; non tamen in hoc est ultima eorum beatitudo, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod non proprie dicitur illa cognitio specularis, sicut homo non dicitur videre in speculo illud cujus similitudo in oculo suo relinquitur, nisi ipse oculus speculum diceretur in quo species rei resultat. Nec tamen est visio beata, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod virtutis cognoscitivae est una conversio in speciem rei et in rem ipsam; unde ex hoc quod aliquis per speciem rei quam apud se habet, rem illam cognoscit, non dicitur conferre; sed ex eo quod ex similitudine unius rei aliam rem accipit; et ita patet quod non oportet intellectum Angeli ponere collativum et inquisitivum.

ARTICULUS II.

Utrum Angeli praesciverint suam miseriam vel beatitudinem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur, quod Angeli suam miseriam vel beatitudinem praesciverunt. Sicut enim Angeli ita et hominis miseria est per peccatum. Sed homini suum peccatum quandoque praenuntiatur, sicut Dominus Petro futurum peccatum praedixit, ut legitur Matth. 26. Ergo videtur quod etiam Angelis suum casum praenuntiare debuerit.

2. Praeterea, Bernardus de gradibus Humilitatis (in 1 gradu superbiae, §. 36), dicit, quod diabolus praevidit se super malos principatum habiturum, propter hoc in latere aquilonis solium suum ponere volebat; ut dicitur Isai. 14. Sed non est factus princeps malorum, nisi per peccatum. Ergo videtur quod peccatum suum praesciverit.

3. Praeterea, ante peccatum nullus dolor vel poena praecessit in Angelis. Sed esse incertum de sua salute est sanctis magna causa doloris, ut dicit Gregorius (lib. 5 Moral., cap. 4) super illud Job 3, 23: *Viro cujus abscondita est vita et circumdedit eum Deus tenebris.* Ergo videtur quod boni Angeli certi fuerunt de sua salute, et ita etiam mali de suo casu.

4. Praeterea, quanto aliquid est magis remotum a cognoscente, tanto minus subjacet cognitioni ejus. Sed magis distant ab Angelis ea quorum ipsi non sunt causae (sicut res naturales quarum tamen cognitionem habebant) quam motus liberi arbitrii, quibus sunt conversi vel aversi, quorum ipsi sunt causae. Ergo suam conversionem et aversionem praesciverunt.

Sed contra, quicumque est certus de malo futuro, non potest simul sperare bonum contrarium. Si ergo Angeli qui ceciderunt, praescivissent suum casum, oportebat eos desperare de beatitudine accipienda. Ergo fuissent desperati antequam peccassent: quod est inconveniens.

Praeterea, omne quod quis apprehendit, oportet quod sit vel conveniens suae voluntati, vel discordans. Sed malum culpae non potest esse concordans voluntati peccantis sine peccato, nec potest aliquid cognitum discordare a voluntate sine dolore et poena. Ergo si casum suum praesciverunt, oportet quod poena vel culpa in eis praecederet primam culpam: quod est impossibile.

Solutio. Respondeo dicendum, quod aliquod potest praecognosci dupliciter: vel cognitione certa, sicut ea quae habent causas determinatas infallibiles, ut solem oriri cras; vel cognitione conjecturali, sicut ea quae habent causas determinatas ut in majori parte, sicut medicus praecognoscit sanitatem futuram, et nauta tempestatem. Cum ergo casus et confirmatio Angelorum dependeant ex libero arbitrio, quod non est causa determinata ad unum, non potuit eorum praecognitio haberi secundum certitudinem, nisi a Deo, qui praesentialiter omnia intuetur. Sed tamen secundum conjecturam poterant praesumere omnes se habituros beatitudinem,

quia ad hoc eorum natura erat magis inclinata, velut ad hoc instituta; sed suum casum praescire non poterant ex seipsis nec per conjecturam nec per certitudinem; sed tantum potentiam cadendi. Nec etiam fuit congruum a Deo eis revelari, ne poena culpam praecederet; nec iterum bonis suam confirmationem, ne distinctio culpam praecederet, ut in littera dicitur. Si tamen utrisque revelatum fuisset; recepissent id non secundum certitudinem, prout in Deo erat, sed secundum modum suum, quasi ad cautelam dictum.

Ad primum ergo dicendum, quod Petrus etiam Domini praenuntiationem accepit non per certitudinem, sed ad comminationem dictam. Praeterea, non est simile de homine et de Angelo: quia homo cadit reparabiliter; unde desperare non cogitur ex praescientia sui casus, sicut Angelus, cujus casus est irreparabilis.

Ad secundum dicendum, quod quando ad aliquod consequens potest per multa diversa antecedentia veniri, contingit consequens sciri sine hoc quod antecedentia determinate sciantur; sicut Joseph praevidit suum dominium super fratres, non tamen venditionem, et alia ex quibus dominium consecutus est. Ita et daemon potuit praevidere suum principatum super malos sine hoc quod casum praesciret, quia poterat malorum princeps esse etiam bonus existens.

Ad tertium dicendum, quod illa conjecturalis cognitio, per quam de sua bonitate praesumebant, omnem dubitationem et anxietatem ab eis auferebat, cum hoc quod non erat in eis aliquid ad casum trahens, sicut in nobis.

Ad quartum dicendum, quod effectus naturales qui non habent causas determinatas ad unum, praescire non poterant in causis, sed tantum illa quae ex causis naturalibus determinatis ad unum procedunt: et ita in seipsis cognoscebant ea quae in natura eorum determinata erant, non autem illa quae ex libero arbitrio dependebant, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum Angeli creati fuerint in gratia. — (1 *p., qu.* 65, *art.* 3; *et* 2-2, *qu.* 5, *art.* 1; *et de Ver., qu.* 18, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non sint creati in gratia. Sicut enim dicit Augustinus (lib. 1 de Gen. ad lit., cap. 3), per caelum, quod primo creatum commemoratur, datur intelligi informis natura spiritualis, sicut in se potest existere, non conversa ad Creatorem. Sed haec conversio per gratiam fit. Ergo videtur quod angelica natura creata est informis sine gratia.

2. Praeterea, sicut supra in littera habitum est, per ea quae Angeli in principio creationis acceperunt, poterant stare, sed non poterant proficere. Sed per gratiam potest aliquis mereri gratiae augmentum, et ita proficere. Ergo non fuerunt in gratia creati.

3. Praeterea, Augustinus dicit, ut supra habitum est (dist. 3, ex lib. 11 super Gen. ad lit., cap. 23), quod diabolus continuo ut factus est, non cecidit ab eo quod accepit, sed quod acciperet, si Deo subdi voluisset. Cecidit autem a gratia. Ergo gratiam nondum acceperat.

4. Praeterea, secundum Augustinum (lib. 1 de Gen. ad lit., cap. 3, 9, 17 et 19), per lucem primo creatam significatur gratia Angelorum. Sed quam cito facta est lux, divisa est a tenebris, per quas intelliguntur Angeli peccantes. Cum ergo nullus Angelus fuerit tenebra per peccatum in principio suae creationis, videtur quod nec etiam fuerunt lux per gratiam.

5. Praeterea, cum in principio creationis non fuerit distinctio in Angelis quantum ad gratiam et culpam, si aliqui in gratia fuerint creati omnes in gratia creati fuissent. Sed illi qui ceciderunt, nunquam in gratia fuerunt: quia cum non fuisset in eis aliquid retrahens, impetum gratiae secuti fuissent dirigentis in Deum. Ergo videtur quod nullus in gratia creatus est.

1. Sed contra, Augustinus (de Civ. Dei, lib. 12, cap. 9) dicit, quod Deus simul erat condens naturam et largiens gratiam. Ergo in principio creationis gratiam habuerunt.

2. Praeterea, supra illud Oseae 3, 1: *Diligunt vinacia uvarum*, dicit Glossa (1), quod daemones in magna pinguedine sancti Spiritus creati sunt, qua per peccatum sunt privati. Sed pinguedo sancti Spiritus est gratia. Ergo in gratia creati sunt.

3. Praeterea, ad divinam liberalitatem pertinet ut gratiam infundat omnibus qui sunt capaces gratiae, nisi in eis aliquid resistens inveniatur, multo amplius quam cuilibet materiae dispositae formam naturalem tribuat. Sed Angeli in principio suae creationis motum liberi arbitrii habuerunt, nec aliquid in eis impediens fuit. Ergo videtur quod statim in eis gratiam infudit.

4. Praeterea, gratiam per naturalia nullus mereri potuit, per quae tamen ad eam se praeparare potest. Sed praeparatio ad gratiam potest esse etiam per unum motum liberi arbitrii, sicut patet in contritione. Ergo videtur quod cum motum liberi arbitrii habuerint in principio creationis suae, pro nihilo differretur gratiae collatio: et ita videtur quod statim gratiam habuerunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod Angeli non in gratia, sed in naturalibus tantum creati sunt; et haec opinio est communior. Alii vero dicunt, Angelos in gratia creatos esse. Harum autem opinionum quae verior sit, non potest efficaci ratione deprehendi, eo quod creaturarum principium ex simplici Creatoris voluntate dependet, quam ratione investigare impossibile est; tamen secundum convenientiam ad alia ejus opera, potest una pars alia probabilius sustineri. Illa enim opinio quae ponit Angelos in naturalibus tantum creatos, consonat illi opinioni quae ponit omnia simul in materia, non autem per species distinctas creata: quia sicut se habet materia informis ad formas corporales, ita natura angelica ad gratiam. Illa autem opinio quae ponit Angelos in gratia creatos, magis consonat illi opinioni quae ponit omnia in exordio creationis per species distincta: quae opinio mihi

(1) Vel sic aequivalente sensu. *Per vinacia daemones intelliguntur, qui creati sunt in magna pinguedine Spiritus sancti, sed per superbiam arefacti, de caelo sunt projecti.* Notatur autem ex Ruperto, apud quem initio lib. 2 super Osee indicatur, ac ex Haymone quoque, qui nunc ad manum non est, sed notari ex Hieronymo expressiue potuit, qui sic habet: *Diligunt vinacia uvarum, quae vina non habent, et pristinam gratiam perdiderunt, sicut daemones, qui lapsi de propria dignitate, et nihil antiquae gratiae possidentes, aridi sunt, et veteri siccitate marcentes (Ex edit. P. Nicolai).*

magis placet, absque alterius partis praejudicio: quia huic positioni, praecipuae quantum ad gratiam Angelorum, plures sanctorum auctoritates consonare videntur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum (super Gen. ad lit., lib. 4, cap. 34), in illa distinctione operum quae in principio Genesis memorantur, non designatur successio temporis, sed ordo naturae tantum, secundum quod in via generationis est imperfectum ante perfectum, et in eodem potentia ante actum; quamvis actus simpliciter praecedat potentiam.

Ad secundum dicendum, quod dicuntur Angeli non potuisse proficere, non quia mereri non poterant, sed quia per suam virtutem in gloriam transferri non poterant, nisi ampliori lumine infuso.

Ad tertium dicendum, quod oportet dicere, Angelos qui peccaverunt, ab aliquo quod habuerunt, cecidisse, sive in gratia creati fuerint, sive non; saltem ab innocentia vel rectitudine naturali: et ideo hoc quod dicitur, quod cecidit ab eo quod nondum receperat, referendum est ad casum a gloria: quod patet ex hoc quod praemittitur: *Beatae vitae dulcedinem non gustavit etc.*

Ad quartum dicendum, quod sicut in diaphano est aliquid de natura lucis, licet imperfecte, completur autem quando efficitur lucidum in actu; ita etiam in principio creationis Angelorum erat in eis aliquid de natura lucis vel gratiae; vel saltem naturalis intellectus tantum; unde oportet ut per hoc quod dicitur: *Fiat lux*, intelligatur de luce perfecta, quae est gloria, quae non prius bonis infuit quam a malis divisi essent; si tamen intelligatur caelum factum prius tempore ante lucem. Si autem intelligatur non prius factum tempore, sed natura, ut Augustinus exponit in 1 super Genes. (cap. 2), tunc potest intelligi de luce gratiae; et per tenebras non intelligitur peccatum Angelorum, sed informitas corporalis creaturae, quae formanda restabat, ut ipse in eodem exponit.

Ad quintum dicendum, quod ex inclinatione gratiae in bonum, non potest concludi, quod habens gratiam a bono diverti non possit, etiam si nihil habeat retrahens; nisi sit perfecta gratia, quae fini conjungat, qualis est in beatis; quia habens gratiam non agit ex necessitate gratiae, sicut nec necessitate naturae, quae in bonum etiam ordinata est; sed ex libertate voluntatis.

Qui autem aliam opinionem sustinent, respondent ad auctoritates, exponentes gratiam non pro gratia gratum faciente, sed pro alia gratia gratis data, sicut est perspicacitas ingenii, vel aliquid hujusmodi in hominibus. Dicunt autem ad alias rationes, quod Deus gratiam distulit, ut ostenderetur quod distat inter possibilitatem naturae et gratiae, ut sic creatura magis beneficium gratiae acceptum haberet.

Expositio textus.

Qui sui eventus ignari fuerunt. Est enim de ratione felicitatis ut felix ea quae ad ipsum pertinent, non ignoret; quamvis non requiratur ad eam omnium scientiam habere.

Universaliter autem et summe perfectum est cui nihil unquam deest. Huic consonat quod Philosophus dicit in 5 Metaph. (text. com. 21), illud esse simpliciter perfectum quod habet in se omnes perfectiones quae in generibus rerum inveniuntur; et hanc perfectionem ibidem Commentator dicit esse in Deo.

DISTINCTIO V.

De conversione et confirmatione stantium, et aversione et lapsu cadentium.

Post haec consideratio adducit inquirere, quales effecti sunt dum dividerentur aversione et conversione. Post creationem namque mox quidam conversi sunt ad Creatorem suum, quidam aversi. Converti ad Deum, fuit, ei caritate adhaerere; averti, odio habere, vel invidere. Invidiae namque mater est superbia, qua voluerunt se parificare Deo. In conversis quasi in speculo relucere coepit Dei sapientia, qua illuminati sunt; aversi vero excaecati sunt. Et illi quidem conversi sunt et illuminati a Deo gratia apposita; isti vero sunt excaecati non immissione malitiae, sed desertione gratiae, a qua deserti sunt, non ita quod prius data subtraheretur, sed quia nunquam est apposita, ut converterentur. Haec est ergo conversio et aversio, qua divisi sunt qui natura boni erant, ut sint alii supra illud bonum quod habebant (1), per justitiam boni, alii illo corrupto per culpam mali: conversio justos fecit, et aversio injustos: utraque fuit voluntatis, et voluntas utriusque libertatis.

De libero arbitrio breviter tangit, docens quid sit.

Habebant enim omnes liberum arbitrium, quod est libera potestas et habilitas voluntatis rationalis. Poterant enim voluntate eligere quodlibet, et ratione judicare, idest discernere; in quibus constat liberum arbitrium. Nec creati sunt volentes averti vel converti; sed habiles ad volendum hoc vel illud; et post creationem spontanea voluntate alii elegerunt malum, alii bonum; et ita discrevit Deus lucem a tenebris, sicut dicit Scriptura, idest Angelos bonos a malis; et lucem appellavit diem, et tenebras noctem: quia bonos Angelos gratia sua illuminavit, malos vero excaecavit.

(1) *Al. deest* quod habebant.

Post creationem aliquid datum est stantibus per quod converterentur, nec merito aliquo, sed gratia cooperante.

Si autem quaeritur, utrum post creationem conversis aliquid collatum sit, per quod converterentur, idest diligerent Deum: dicimus, quia est eis collata gratia cooperans, sine qua non potest proficere rationalis creatura ad meritum vitae. Cadere enim potest per se; sed proficere non potest sine gratia adjuvante.

Qua gratia indigebat Angelus, et qua non.

Non indigebat Angelus gratia per quam justificaretur, quia malus non erat; sed qua ad diligendum Deum perfecte, et obediendum adjuvaretur. Operans quidem gratia dicitur qua justificatur impius, idest de impio fit pius, de malo bonus: cooperans vero qua juvatur ad bene volendum efficaciter, et Deum prae omnibus diligendum, et ad operandum bonum, et ad perseverandum in bono, et hujusmodi, de quibus postea plenius agemus. Data est ergo Angelis qui perstiterunt, cooperans gratia, per quam conversi sunt, ut Deum perfecte diligerent. Conversi ergo sunt a bono quod habebant non perdito, ad majus bonum quod non habebant: et est facta ista conversio per gratiam cooperantem libero arbitrio, quae gratia aliis qui ceciderunt, apposita non fuit.

An sit imputandum illis qui aversi sunt.

Ideoque a quibusdam objici (1) solet, non esse imputandum illis qui aversi sunt, et non conversi: quia sine gratia converti non poterant. Sed illa non est eis data, nec culpa illorum fuit quod non est data, quia in eis nulla culpa adhuc praecesserat. Ad quod dici potest, quoniam quibus apposita est ipsa gratia, non fuit ex meritis eorum. Alioquin jam non esset gratia, si ex merito, quod esset ante gratiam, daretur.

Qua culpa gratia non est data eis qui ceciderunt.

Quod vero aliis non est data, culpa eorum fuit: quia cum s are possent, noluerunt, quousque gratia apponeretur, sicut alii perstiterunt, donec illis cadentibus per superbiam, eis gratia apposita est. Aperte ergo cadentium culpa in hoc deprehendi potest, quia licet sine gratia nequirent proficere, quam nondum acceperant, per id tamen quod eis collatum erat in creatione, poterant non cadere, idest stare: quia nihil erat quod ad casum eos compelleret: sed sua spontanea voluntate declinaverunt: quod si non fecissent, quod datum est aliis utique daretur et istis.

(1) *Al.* dici.

Quod Angeli in ipsa confirmatione beati fuerunt; sed utrum eam meruerint per gratiam tunc sibi datam, ambiguum est: de hoc enim diversi diversa sentiunt.

Hic quaeri solet, utrum in ipsa confirmatione beati fuerint Angeli, et an ipsam beatitudinem aliquo modo meruerint. Quod in ipsa confirmatione beati fuerint, plures contestantur auctoritates (1): et ideo pro constanti habendum est. Utrum vero per gratiam tunc sibi datam, ipsam beatitudinem meruerint, ambiguum est. Quibusdam enim placet quod eam meruerint per gratiam quam in confirmatione perceperunt; simulque in eis meritum et praemium fuisse dicunt, nec meritum praecessisse praemium tempore, sed causa. Aliis autem videtur quod beatitudinem quam receperunt in confirmatione per gratiam tunc appositam, non meruerint, dicentes, tunc non fuisse eis collatam gratiam ad merendum, sed ad beate vivendum: nec tunc eis datum esse bonum quo mererentur, sed quo feliciter fruerentur: quod autem in praemium tunc acceperunt, per obsequia nobis exhibita ex Dei obedientia et reverentia mereri dicantur; et ita praemium praecesserit merita; et hoc mihi magis placere fateor.

(1) In primis autem Augustini, ex quo colligi potest lib. 12 de Civit. Dei, cap. 9, et de Correpl. et Grat., cap. 13, et de dono Persev., cap. 7, et ex Isidoro, lib. 1 de summo Bono, sive Sent., cap. 10.

Divisio textus.

Post haec consideratio adducit inquirere, quales effecti sint, dum dividerentur aversione et conversione. Ostenso quales Angeli creati sunt, hic ostendit eorum differentiam ad invicem per aversionem et conversionem: et dividitur in partes duas: in prima determinat de aversione Angelorum; in secunda determinat quae consequuntur aversos et conversos secundum operationem eorum ad invicem, 6 dist., ibi: *Praeterea scire oportet, quoniam sicut de majoribus et minoribus quidam perstiterunt; ita de utroque gradu quidam corruerunt.* Prima in duas: in prima determinat aversionem et conversionem quorumdam; in secunda ostendit per quid sunt aversi et conversi, ibi: *Habebant enim omnes liberum arbitrium.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod per liberum arbitrium sunt aversi et conversi; secundo inquirit, utrum liberum arbitrium sufficiat ad conversionem, sicut ad aversionem, ibi: *Si autem quaeritur utrum post creationem conversis aliquid collatum sit per quod converterentur. .... dicimus, quia eis collata est gratia cooperans.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod conversis apposita est gratia, per quam converterentur; secundo inquirit utrum per gratiam illam, suam beatitudinem meruerint, ibi: *Hic quaeri solet, utrum in ipsa confirmatione beati fuerint Angeli.* Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo excludit objectum, ibi: *Ideoque a quibusdam dici solet, non esse imputandum illis qui aversi sunt.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima est de aversione malorum Angelorum. Secunda de conversione bonorum.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum Angelus peccare potuerit; 2.° quid appetendo peccaverit; 3.° ad quod genus peccati, ejus peccatum reducatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Angelis possit esse peccatum. — (3 *contra Gent., cap.* 108; 1 *p., quaest.* 63, *art.* 1; *et de Mal., qu.* 16,)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non potuit esse peccatum. Sicut enim dicitur in 9 Metaph. (text. 19, seu cap. 10), in his quae semper sunt actu, non potest esse malum: unde Avicenna dicit, quod supra sphaeram lunae non est malum. Sed adhuc minus est de possibilitate in Angelo quam in corpore caelesti. Ergo in Angelis nullo modo potest esse peccatum.

2. Praeterea, quod aliquid sit malum postquam fuit bonum, hoc non potest esse sine motu. Sed motus non est sine materia, ut dicitur in 2 Metaph. (text. 12). Cum ergo in Angelis non sit materia, ut supra dictum est, videtur quod non potuerit in eis peccatum esse.

3. Praeterea, sicut dicitur in 7 Phys. (text. 19), omnis mutatio virtutis et vitii reducitur in alterationem, quae est secundum passiones partis sensitivae. Sed hujusmodi passiones non sunt in Angelis carentibus organis sensus. Ergo in Angelis non potest esse mutatio de virtute in vitium, ut peccent postquam boni fuerant.

4. Praeterea, voluntas non est nisi boni, vel apparentis boni. Ergo cui non potest apparere bonum nisi quod est bonum, non potest voluntas ferri nisi in bonum verum. Sed in Angelis non potest esse bonum apparens, nisi quod est verum bonum. Ergo non possunt desiderare nisi id quod est verum bonum; et ita non possunt peccare. Probatio mediae. Intellectus nunquam errat in his quorum proprie est intellectus, sicut in cognitione principiorum. Sed Angeli non habent nisi intellectivam cognitionem. Ergo non possunt in sua cognitione errare. Unde Philosophus dicit in lib. 3 de Anima (text. 51), quod intellectus semper est rectus, phantasia autem est recta et non recta. Hoc idem dicit Augustinus super Genes., lib. 12 (cap. 14).

Sed contra est quod dicitur Job 4, 18: *Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, et in Angelis suis reperit pravitatem.* Ergo etc.

Praeterea, ut supra dictum est, 3 dist., Angelis in sui creatione datum est liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium quod est ex nihilo, potest etiam in malum deflecti. Ergo videtur quod Angeli peccare potuerunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod apud omnes catholicos certum est, Angelos peccasse, et daemones effectos esse. Quomodo autem peccaverunt, difficile est videre; quia non potest esse peccatum in voluntate, nisi sit aliquo modo deceptio in ratione; unde omnis malus est quodammodo ignorans, ut in 3 Ethic. (cap. 1), dicit Philosophus: quod qualiter sit videndum est ad propositae quaestionis intellectum. Ipse enim distinguit in 7 Ethic. (cap. 3), operandorum duplicem cognitionem, scilicet universalem, et particularem: et quia operationes sunt circa singularia, ideo aliquem recte in universali opinantem, circa singularia peccare contingit. Singularia enim contingit cognoscere dupliciter; scilicet in habitu, et in actu. Contingit ergo aliquem peccantem rectam existimationem etiam de singulari operabili in habitu habere, non tamen in actu; quia in nobis habitus passione ligatur, ne in actum exeat circa considerationem particularis operandi, sicut ebrietate, ita et ira et concupiscentia; adeo ut si verba pronuntiet, sensum mente non teneat, inquantum judicium rationis, vehementia passionis absorbetur: unde dicitur in 6 Ethic. (cap. 5 vel 4), quod delectatio corrumpit existimationem prudentiae. Sed quamvis hoc modo in Angelis judicium intellectus ligari non possit, eo quod tales passiones in eis non sunt, potest tamen ligari inquantum considerando unum retrahitur a consideratione alterius; eo quod ejus intellectus simul plurium non est, nisi sicut in Verbo omnia contemplatur. Contingit autem aliquid esse eligendum secundum unam conditionem rei consideratam, quod tamen eligendum non est, omnibus conditionibus concurrentibus consideratis; et ita potuit in Angelis error electionis esse, et peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod in natura Angelorum non est alia potentia respectu alicujus formae quam acquirere et amittere possit, sicut est in generabilibus et corruptibilibus; et ideo non potest in eis esse malum naturae, sicut nec in ingenerabilibus et incorruptibilibus, cujusmodi sunt corpora caelestia. Sed tamen liberum arbitrium eorum est possibile respectu motus ordinati: et ita potest esse quantum ad hoc deordinatio ad malum.

Ad secundum dicendum, quod sicut passio et receptio dicuntur aequivoce in operibus intellectualibus et naturalibus, ita et motus: unde non exigitur quod ad talem motum sit materia; sed sufficit potentia, qualis dicta est in Angelis esse.

Ad tertium dicendum, quod dictum Philosophi est intelligendum de virtutibus et vitiis quae sunt circa passiones, et de scientia quae est a sensibus acquisita; et hoc in Angelis non invenitur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis intellectus non possit errare ita ut judicet aliquid hujusmodi quod non est, quantum ad illud quod de re percipit; nihilominus intellectus creatus, quia non est omnium simul, potest deficere, ex hoc quod judicat de re quod sit conveniens secundum aliquam conditionem rei consideratam, quod non est conveniens secundum alia quae non considerat: sicut medicus judicans aliquid esse expediens uni aegroto secundum unam infirmitatem ejus consideratam, quod non est sibi simpliciter expediens propter aliam aegritudinem, quam vel non cognoscit, vel non considerat.

ARTICULUS II.

Utrum Angelus malus appetierit aequalitatem Dei. — (1 *p., quaest.* 63, *art.* 3; *et de Malo, quaest.* 16, *art.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus Dei aequalitatem non appetierit. Quia, sicut dicit Augustinus de Adam loquens (super Gen. ad lit., lib. 11, cap. 42), non est credendum, quod vir spirituali mente praeditus, esse voluerit sicut Deus. Sed Angelus multo sapientior fuit homine. Ergo videtur quod Dei aequalitatem non appetiit.

2. Praeterea, illud quod non cadit in apprehensionem, non cadit in voluntatem: quia voluntas non est nisi de aliquo bono apprehenso. Sed aequalitas creaturae ad Deum non cadit in apprehensionem, quia ipse Deus omnem intellectum creatum sua magnitudine excedit. Ergo videtur quod Dei aequalitatem non appetiit.

3. Praeterea, quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium, tamen electio non est nisi possibilium, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 2). Sed electio Angeli fuit de eo quod desideravit, quia quicumque non peccat per electionem, peccat per infirmitatem vel ignorantiam, ut potest haberi a Philosopho in 3 Ethic. (cap. 2), quale non fuit peccatum Angeli. Ergo suum desideratum fuit possibile. Sed eum esse aequalem Deo est impossibile. Ergo non fuit suum desideratum.

4. Praeterea, nullus peccat in desiderio sui finis, quia hoc naturale est. Sed finis Angeli et cujuslibet creaturae est assimilari Deo. Ergo videtur quod non peccavit hoc appetendo.

5. Praeterea, quicumque vult assimilari alicui, convertitur ad illud: nullus enim vult esse similis ei quem odio habet. Sed Angelus peccando non est conversus, sed aversus a Deo. Ergo non appetiit similitudinem Dei vel aequalitatem.

Sed contra, supra illud Psalm. 68, 5: *Quae non rapui, tunc exsolvebam,* dicit Glossa (1), quod Eva sicut diabolus rapere voluit Divinitatem. Ergo videtur quod diabolus Dei aequalitatem appetiit.

Praeterea, Isa. 14, 15, ex persona Nabuchodonosor in figura diaboli dicitur: *In caelum ascendam.* Non autem potest intelligi de caelo empyreo, quia in illo creatus fuit. Ergo oportet ut intelligatur de caelo sanctae Trinitatis; et ita videtur quod aequalitatem divinae celsitudinis appetiit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc triplex est opinio. Quidam namque simpliciter et

(1) Ex Augustino sumpta, qui sic etiam ibi habet: *Quis rapuit? Adam. Quis rapuit primo? Ille ipse qui seduxit Adam. Quomodo rapuit diabolus? Ero similis Altissimo: usurpavit sibi quod non acceperat: perdidit quod acceperat; et de ipso calice superbiae suae ei quem decipere volebat, propinavit. Gustate, inquit, et eritis sicut dii. Rapuerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem.* Sed perinde est de Adam dici vel de Eva, quia et Eva occasio fuit ut hoc raperet Adam. Nec ipsi Adam hanc rapinam persuasit daemon, sed Evae tantum, ut per illam ad Adam perveniret (*Ex edit. P. Nicolai*).

absolute concedunt, quod peccatum Angeli fuit ex hoc quod Deo simpliciter aequalis esse voluit. Nec obstat quod hoc est impossibile: quia, secundum Augustinum, caeca ambitio semper praesumit plus quam possit. Sed hoc non videtur conveniens: quia quamvis homo possit plus desiderare quam possit habere, non tamen plus potest velle quam possit aestimare: quia intellectum voluntas sequitur, et non excedit. Et praeterea in Angelo non est ponere passionem quae ex appetitu honoris judicium intellectus liget, sicut est in nobis. Et praeterea nullus vult aliquid nunquam quo posito ejus natura non maneret. Si autem Angelus Deo aequalis esset, non esset hujus naturae, sed divinae: et ita suum non esse appeteret.

Et ideo aliter alii dicunt, quod Dei aequalitatem directe non appetiit, sed indirecte: quia appetiit aliquid, quo habito sequeretur quod Deo esset aequalis, scilicet nulli subesse. Hoc etiam non videtur conveniens: quia totum donum Angeli est in hoc quod Deo subest; sicut tota claritas aeris est in hoc quod subjicitur radiis solis; et ideo hoc ab Angelo non potuit appeti.

Et ideo aliter est dicendum, quod non appetiit aequalitatem simpliciter quantum ad substantiam desiderati, ut scilicet vellet tantam bonitatem habere quantam Deus habet; sed tamen appetiit aequalitatem secundum quid, scilicet quantum ad modum habendi. Bonitas autem sive beatitudo est in Deo, quam habet per suam naturam, et a qua omnis creaturae beatitudo et bonitas transfunditur. Videns ergo Angelus dignitatem naturae suae, qua creaturis ceteris praeeminebat, voluit a se beatitudinem et bonitatem in omnia inferiora derivari; voluit etiam per sua naturalia in perfectionem beatitudinis pervenire: et ideo dicitur (1), quod sine merito habere voluit hoc quod ex meritis habiturus esset si perstitisset. Nec etiam quantum ad modum habendi, simpliciter Deo aequiparari voluit: non enim voluit a se beatitudinem habere, nec esse primum in alios transfundens; sed a Deo et sub Deo, secundum quod ipse in omni natura operatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus noluit aequalitatem simpliciter, sicut nec homo; sed modo praedicto. Quidam tamen dicunt, quod Adam magis fuit praeditus spirituali mente quam Angelus; non tamen quantum ad gradum naturae, sed quantum ad divinam revelationem, quam habuisse creditur, cum Dominus in eum soporem immisit.

Ad secundum et tertium dicendum, quod rationes illae procedunt de aequalitate simpliciter, quam non dicimus Angelum appetiisse.

Ad quartum dicendum, quod assimilatio divina est finis uniuscujusque creaturae secundum modum sibi a Creatore praefixum; unde sine deordinatione non potest esse quod appetitus tendat in divinam assimilationem ultra terminum naturae suae a Deo statutum.

Ad quintum dicendum, quod in quolibet peccatore aversio a Deo est praeter intentionem: quia malum non potest esse intentum, sed semper bonum, in quo est ad Deum assimilatio: et ita praeter intentionem ipsorum Angelorum fuit quod a Deo se averterent, cui assimilari volebant.

(1) Colligitur ex Augustino, lib. 22 de civit. Dei, cap. 1, ubi ait, *Angelos quosdam per elationem qua ipsi sibi ad beatam vitam sufficere vellent, desertores fuisse tanti boni* (*Ex edit. P. Nicolai*).

ARTICULUS III.

Utrum primum peccatum Angeli fuerit superbia. (1 *p.*, *qu.* 63, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum Angeli primum non fuit de genere superbiae, sed aliud. Quia, sicut 1 Timoth., 6, 10, dicitur, *radix omnium malorum est cupiditas* vel *avaritia*. Sed peccatum Angeli fuit quasi omnium peccatorum radix. Ergo suum peccatum fuit cupiditatis, vel avaritiae.

2. Praeterea, in littera dicitur, quod averti a Deo est odio habere vel invidere. Sed Angeli peccando a Deo aversi sunt. Ergo eorum peccatum fuit invidiae vel odii.

3. Praeterea, fugere laborem in bonis spiritualibus pertinet ad accidiam. Sed Bernardus (1) dicit, quod in hoc fuit Angeli peccatum, quod sine labore gloriam habere voluit. Ergo videtur quod suum peccatum fuit accidiae.

4. Praeterea, quicumque non facit illud ad quod tenetur, peccat per omissionem. Sed Angelus debuit conferre de Dei ordinatione, ne ultra ipsam appeteret aliquid, quod non fecit. Ergo per omissionem peccavit.

5. Praeterea, inter virtutes primum locum tenet fides, quasi fundamentum. Sed infidelitas fidei opponitur. Ergo cum Angeli peccatum primum fuerit, videtur quod fuerit infidelitas.

Sed contra, sicut dicitur Eccle. 10, 15, *initium omnis peccati est superbia*. Sed a malitia diaboli omne peccatum originem trahit. Ergo videtur quod suum peccatum fuit superbia.

Solutio. Respondeo dicendum, quod superbia tribus modis accipitur. Uno modo prout sumitur habitualiter, scilicet quaedam inclinabilitas, vel ex naturae inflexibilitate tantum, vel ex fomitis corruptione, ad superbiam; et sic dicitur superbia initium omnis peccati. Alio modo dicitur superbia secundum quod aliquis actualiter se effert extra praecepti limites, ut praecipienti non subjiciatur; et sic non est speciale peccatum, sed quaedam generalis conditio, omne peccatum consequens ex parte aversionis. Tertio modo dicitur superbia inordinatus appetitus propriae excellentiae, et praecipue in dignitate vel honore; et sic est speciale peccatum, unum de septem capitalibus vitiis; et sic primum peccatum Angeli superbia fuit: quod patet tum ex desiderato, quia eminentiam dignitatis appetiit: tum etiam ex motivo, quia ex consideratione propriae pulchritudinis in peccatum ruit.

Ad primum ergo dicendum, quod cupiditas etiam tripliciter dicitur. Uno modo secundum quod est radix omnis peccati, et sic est quaedam inclinabilitas in desiderium inordinatum cujuscumque desiderabilis, vel ex corruptione fomitis, vel ex conditione naturae, quae flexibilis est, propter hoc

(1) Non occurrit expresse, sed simile aliquid aequivalente sensu, cum hanc ejus praesumptionem arrogantem explicat: *Sedebo in monte Testamenti etc.* tum in tract. de Gradib. humil. et superbiae cap. 10, de 1 superbiae gradu, tum serm. 3, de verbis Isaiae: *Vidi Dominum sedentem*, tum etiam serm. 11 in Psalm. 90, ibi, *Angelis suis Deus mandavit de te* (*Ex edit. P. Nicolai*).

quod est ex nihilo. Alio modo dicitur, secundum quod est conditio omne peccatum sequens ex parte conversionis, prout dicit desiderium actualiter inordinatum cujuscumque desiderabilis, vel honoris, vel scientiae, etc. Tertio modo dicitur, secundum quod est speciale vitium et unum de septem capitalibus, scilicet inordinatum desiderium habendi ea quae sufficientiam in vita promittunt, ut pecunia, et alia quorum pretium numismate mensuratur: et per se constat quod talium desiderio diabolus non peccavit.

Ad secundum dicendum, quod odium et invidia respectu Dei, praesupponunt in Angelo voluntatis pravitatem, ut dicit Augustinus super Genesim ad litteram, lib. 11 (cap. 2): quod sic patet: quia nullius rei potest esse odium, nisi quod est dissonum et contrarium voluntati. Illud autem quod est optimum, nihil defectus habens admixtum, non est contrarium nisi voluntati non rectae. Similiter invidia est dolor alienae prosperitatis, inquantum est impeditiva alicujus boni proprii; divina autem felicitas non est impeditiva alicujus proprii boni, nisi quod inordinate desideratur: quia ab eo omne bonum descendit; et ita odium et invidia praesupponunt aliquod peccatum per quod voluntas deordinetur; et sic non fuit peccatum ejus odii vel invidiae.

Ad tertium dicendum, quod Angeli in hoc quod Deo ministrant et merentur, laborem vel taedium non habent: et ideo peccatum accidiae eis non competit. Sed pro tanto dicuntur voluisse sine labore gloriam consequi, quia propria virtute assequi voluerunt, secundum quod laboriosum dicitur illud quod facultatem operantis excedit.

Ad quartum dicendum, quod omissio quandoque est speciale peccatum, quando scilicet dimittitur aliquid quod fieri debet, eo quod specialiter praeceptum est; quandoque vero est conditio omne peccatum consequens, secundum quod est dimissio alicujus circumstantiae in opere observandae: et hoc modo non est inconveniens quod in primo peccato Angeli fuerit omissio. Potest tamen dici, quod non tenebatur tunc actualiter conferre, quia alio modo peccatum vitare poterat.

Ad quintum dicendum, quod ea quae sunt prima in generatione, non oportet quod sint prima in destructione; unde non sequitur, si fides est prima virtutum, quod infidelitas sit primum vitiorum.

QUAESTIO II.

Circa secundum principale quaeritur de conversione bonorum Angelorum, et quaeruntur duo: 1.° utrum fuerit eis aliqua gratia apposita ad conversionem; 2.° utrum per illam gratiam suam beatitudinem meruerint.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angeli indiguerint gratia ad hoc quod converterentur in Deum. — (1 *p.*, *qu.* 63, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non indiguerint appositione alicujus gratiae, ut converterentur ad Deum. Ad libertatem enim liberi arbitrii pertinet ut ad utrumque flecti possit, et praecipue in bonum. Sed Angelis in statu creationis fuit liberum arbitrium nullo peccato debilitatum. Ergo non indigebant gratia ad hoc ut in bonum converterentur.

2. Praeterea, ut supra, dist. 4, in lit. ex verbis Augustini habitum est, Deus non distinxit inter Angelos ante eorum conversionem et aversionem. Sed illis qui sunt aversi non fuit apposita gratia, ut in littera dicitur. Ergo nec illis qui fuerunt conversi, ante conversionem.

3. Praeterea, ex hoc quod Angeli conversi sunt, a Deo gratia repleti sunt; ita quod conversio ad gratiam est praeparatio. Si ergo conversio non potest esse nisi per gratiam aliquam praecedentem, nec iterum illa gratia sine praeparatione aliqua (alias omnibus daretur), videtur quod per hunc modum sit procedere in infinitum: quod et intellectus et natura respuit. Ergo est status in primo, quod scilicet ad conversionem non oportuit dari gratiam quae ad conversionem praepararet.

4. Praeterea, idem habitus est qui cooperatur habenti, bonum opus ejus reddens, et qui operatur in eo, bonum ipsum faciens. Sed Angelus non indiguit gratia operante, ut in littera dicitur. Ergo nec cooperante gratia ad opus conversionis.

Sed contra, proficere ad meritum vitae nullus sine gratia potest. Sed per conversionem Angeli ad vitam profecerunt. Ergo ad eam gratia indiguerunt.

Praeterea, converti ad Deum est amore ei adhaerere, ut in littera dicitur. Non autem intelligitur hoc de amore naturali: quia sic etiam eum prius dilexerant, ut supra habitum est. Ergo videtur quod intelligatur de amore caritatis, qui sine gratia non est: ergo conversio sine gratia non potuit esse.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod ad conversionem meritoriam exigitur duplex gratia: una gratum faciens, quae informat conversionis actum, et meritoriam reddit; alia gratis data, a qua elicitur substantia actus, et quae liberum arbitrium inclinat ad volendum. Sed istam gratiam ponere non videtur necessarium, nisi ipsa libertas arbitrii gratia dicatur, quae proculdubio nobis a Deo est, vel aliquae occasiones quae quandoque dantur hominibus a Deo ad conversionem, ut instructio legis, et castigatio ad humilitatem, et alia hujusmodi; sine quibus tamen possibile est gratiam consequi: quia si homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam. Ad hoc autem faciendum non exigitur aliquid aliud: illud enim ad quod non potest per se liberum arbitrium, non est in homine ut faciat illud: illud enim in nobis esse dicitur cujus nos domini sumus. Unde positio ista implicat contradictionem, dum ponit (1) quod ad faciendum illud quod in nobis est, liberum arbitrium non sufficit.

Et ideo aliter est dicendum, quod ad eliciendum actum conversionis sufficit liberum arbitrium, quod se ad habendam gratiam per hunc actum praeparat et disponit; sed efficacia conversionis ad meritum non potest esse nisi per gratiam; unde unus et idem motus est conversionis liberi arbitrii, in quo gratia infunditur, qui est dispositio ad gratiam secundum quod exit a libero arbitrio, et meritorius, secundum quod gratia informatur. Et simile est etiam in motu contritionis, quo primo justifi-

(1) *Al.* posuit.

catur impius. Qualiter autem hoc sit possibile potest videri ex his quae in natura contingunt. In eodem enim instanti quo primo est dispositio necessitans in materia, forma substantialis inducitur. Cum enim generatio sit terminus alterationis, oportet in eodem instanti alterationem terminari ad dispositionem quae est necessitans, et generationem ad formam substantialem. Sed quia alteratio est motus continuus; ideo principium alterationis et medium quo materia disponitur ad formam substantialem, tempore praecedunt introductionem formae substantialis. Motus autem voluntatis qui disponit ad gratiam, est simplex, et non continuus: ideo vel primus tantum est sufficiens dispositio ad gratiam, vel ultimus inter plures, qui agit in virtute omnium praecedentium: et ideo cum illo gratia infunditur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virtus liberi arbitrii de se possit in substantiam actus, non tamen in formam ejus, per quam meritorius est.

Ad secundum dicendum, quod motus aversionis et conversionis, secundum quod sunt ex libero arbitrio, praecedunt infusionem gratiae in quibusdam et casum quorumdam, non tempore sed natura, secundum viam materiae et generationis, prout dispositio praecedit formam.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod aliquid dicitur fieri, vel operatum esse, dupliciter. Vel sicut ex contrario, prout dicimus, quod ex nigro fit album; et hoc modo dicitur gratia operans, qua de malo fit bonus; et sic non fuit in Angelis, ut in littera dicitur. Alio modo dicitur aliquod fieri ex negatione vel privatione, sicut ex non lucente lucens, et ex non figurato figuratum; et sic dicitur gratia operans, qua de non bono gratuita bonitate fit tali bonitate bonus: et sic gratia operans fuit in Angelis.

ARTICULUS II.

Utrum Angeli meruerint suam beatitudinem.
(1 *p., qu.* 62, *art.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli suam beatitudinem non meruerint. Meritum enim praecedit praemium, sicut via terminum. Sed in Angelis non potuit esse meritum, quia ante beatitudinem (1) gratiam non habebant, quae est radix merendi, ad minus si in gratia creati non sunt. Ergo videtur quod suam beatitudinem non meruerunt.

2. Si dicatur, quod merentur eam per ministeria, quibus nobis jubente Deo obsequuntur; contra: secundum Dionysium (de caelest. Hier., cap. 7), superiores non mittuntur ad explendum usum exterioris ministerii. Si ergo inferiores per ministerium merentur, videtur quod injuste cum superioribus agatur, quibus merendi facultas non conceditur.

3. Praeterea, ordo unus in infinitum non excedit alterum. Si ergo inferiores continuo merentur per exterius ministerium, videtur quod quandoque perveniant ad gradum superioris ordinis: et ita esset ordinum confusio.

4. Praeterea, efficacia merendi in operatione est vel propter difficultatem operis, vel propter perfectionem. Sed non propter difficultatem, quia Angeli sua ministeria explent sine labore omni et difficultate. Ergo si propter perfectionem; cum operatio qua Deum contemplantur, sit nobilior et perfectior, videtur etiam quod per illam mereantur: et cum haec sit communis omnibus beatis et non interrupta, videtur quod facti sint in continuo merito; et ita quod eorum gloria in infinitum crescat.

Sed contra, in quibuscumque invenitur perfectio unius rationis, in eis sunt eadem principia consequendi perfectionem illam. Sed in Angelis et hominibus est beatitudo unius rationis. Cum ergo homines ad beatitudinem sine merito non perveniant, videtur quod nec Angeli.

Praeterea, secundum Bernardum (1), in hoc fuit peccatum Angeli quod gloriam sine merito habere voluit. Non autem hoc fuisset ei peccatum, si ad hoc ordinatus esset ut beatitudinem haberet quam non mereretur. Ergo videtur quod non habuerunt beatitudinem sine merito.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sustinendo Angelos in gratia fuisse creatos, planum est ad hoc respondere: quia sic certissime meritum praemium praecessisset. Si autem in gratia creati non sunt, sed gratia fuit eis simul data cum gloria; tunc sunt tres opiniones.

Quidam enim dicunt, quod suam beatitudinem nullo modo meruerunt, nec fuit eis data gratia ad merendum, sed ad beate vivendum. Hoc autem non videtur conveniens; quia beatitudo habet rationem praemii: praemium autem sine merito esse non potest, sicut nec poena sine culpa.

Alii dicunt, quod per opera quae sunt post confirmationem, quibus nobis ministrant, merentur beatitudinem quam prius acceperunt, sicut aliquis miles meretur munus sibi a Rege collatum, posterius militando. Sed hoc etiam, simpliciter loquendo, non videtur conveniens, quia beatitudo habet rationem termini; meritum autem, cum sit tendens in aliud, habet rationem viae; unde non videntur se posse compati, ut aliquis beatus in statu merendi existat. Sed secundum quid potest sustineri, ut scilicet mereri intelligantur non praemium essentiale, quod est eorum beatitudo, sed praemium accidentale, quod est gaudium de illis qui per eorum officia salvantur.

Et ideo videtur cum aliis dicendum, quod meritum in eis non praecessit praemium tempore, sed natura: quod facile intelligi potest ex his quae supra dicta sunt. Sicut enim actus liberi arbitrii est dispositio ad gratiam, ita actus informatus est meritum gloriae. Unde unus et idem conversionis motus est praeparatio ad gratiam secundum quod est ex libero arbitrio, et meritorius gloriae, secundum quod est gratia informatus: et iterum fruitionis actus, secundum quod completur per habitum gloriae.

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium meritum praecedere praemium tempore, sed natura tantum; quilibet enim actus meritorius habet aliquod praemium sibi adjunctum, sicut et quilibet actus inordinatus habet poenam, ut dicit Augustinus (in lib. 1 Confess., cap. 12).

Ad secundum dicendum, quod etsi superiores non mittantur, nihilominus tamen per eos regulantur inferiores in suis ministeriis; et ideo meritum respectu accidentalis praemii commune est.

Et per hoc patet responsio ad tertium. Et praeterea ordines distinguuntur secundum gradum in praemio essentiali, quod per ministeria non augetur.

Ad quartum dicendum, quod actus ministerii Angelorum habent efficaciam merendi ratione effectus, scilicet salutis hominum quibus ministrant, de quo redundat in eis gaudium, quod est accidentale praemium.

(1) *Al.* habitudinem.

(1) Jam notatum est supra, non expresse apud Bernardum inveniri, sed ex aliis ejus verbis aequivalenter colligi posse *(Ex edit. P. Nicolai.)*.

(1) *supple* fuit.

Expositio textus.

Averti (1), *odio habere, vel invidere.* Videtur hoc etiam esse impossibile: quia sicut nihil amatur nisi bonum vel in ratione boni; ita nihil odio habetur nisi ratione mali. Sed in Deo nulla est ratio mali. Ergo odio haberi non potest. Sed contra est quod dicitur in Psalm. 77, 25: *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.*

Ad quod dicendum, quod ipsum Deum, secundum quod est, nullus odio habere potest; sed ratione alicujus effectus ejus, qui contrariatur voluntati inquantum est puniens vel prohibens, vel aliquid hujusmodi.

Non ita quod prius data subtraheretur (1), *sed quia nunquam est apposita ut converterentur*; ex quo videtur quod in gratia creati non sunt. Sed haec sunt verba Magistri, qui hujus opinionis videtur fuisse.

(1) Al. *substrahuntur.*

DISTINCTIO VI.

Quod de majoribus et de minoribus quidam ceciderunt, inter quos unus fuit celsior, scilicet Lucifer.

Praeterea sciri oportet, quoniam sicut de majoribus et minoribus quidam perstiterunt, ita de utroque gradu quidam corruerunt: inter quos unus fuit omnibus aliis cadentibus excellentior, nec inter stantes aliquis fuit eo dignior, sicut testimoniis auctoritatum monstratur. Ait enim Job (cap. 40, 14): « Ipse est principium viarum Dei; » et in Ezechiele legitur (cap. 28, 12): « Tu signaculum similitudinis, plenus » scientia et perfectione, decorus in deliciis paradisi Dei » fuisti; » quod exponens Gregorius (super Job, lib. 30 Mor., cap. 24, et deinceps usque ad finem libri) ait: « Quanto » magis in eo subtilior est natura, eo magis in illo imago » Dei similis insinuatur impressa. » Item in Ezechiele (cap. 15, 15) legitur: « Omnis lapis pretiosus operimentum ejus; » idest, omnis Angelus quasi operimentum ejus erat: quia, ut dicit Gregorius (hom. 34 in Evang. sup. Luc. 15), in aliorum comparatione ceteris clarior fuit. Unde et vocatus est Lucifer, sicut testatur Isaias (14, 12): « Quomodo, inquit, cecidisti » Lucifer, qui mane oriebaris? » Qui non unus ordo, sed unus spiritus accipiendus est: qui, teste Isidoro (de summo Bono, lib. 1, cap. 12), postquam creatus est, eminentiam naturae et profunditatem scientiae suae perpendens, in suum Creatorem superbivit intantum quod etiam Deo se aequare voluit, ut in Isaia (cap. 14, 13) dicitur: « In caelum ascen- » dam, super astra caeli exaltabo solium meum . . . . et ero » similis Altissimo. » Similis quidem Deo esse voluit, non per imitationem, sed per aequalitatem potentiae.

Unde, et quo dejectus fuit merito suae superbiae.

Et tantae superbiae merito de caelo, idest de empyreo caelo (1), in quo cum aliis fuerat, dejectus est in istum caliginosum aerem, cum omnibus suae pravitatis consortibus. Nam, ut Joannes ait in Apocal. (cap. 12), draco de caelo cadens, secum tertiam partem stellarum traxit: quia Lucifer aliis major non solus cecidit, sed cum eo alii multi, qui ei in malitia consenserunt: eosque cadentes hujus caliginosi aeris habitaculum recepit. Et hoc ad nostram probationem factum est, ut sint nobis causa exercitationis. Unde Apostolus (Ephes. 6, 12): » Colluctatio est nobis adversus principes et po- » testates mundi hujus, et adversus rectores tenebrarum ha- » rum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus; » quia daemones, qui sunt spirituales et nequam, in hoc turbulento aere, nobis propinquo, quod caelum appellatur, habitant; unde et diabolus aeris princeps dicitur.

Quod non est concessum eis habitare in caelo vel in terra.

Non enim est eis concessum habitare in caelo, quia clarus locus est et amoenus: nec in terra nobiscum, ne homines nimis infestarent; sed juxta Apostoli Petri doctrinam (1) in Epistola canonica traditam, in aere isto caliginoso, qui eis quasi carcer usque ad tempus judicii deputatus est. Tunc autem detrudentur in barathrum inferni, secundum illud (Matth. 25, 41): « Ite maledicti in ignem aeternum, qui praeparatus est » diabolo et Angelis ejus. »

Quod daemones alii aliis praesunt, et habent etiam alias praelationes.

Et sicut inter bonos Angelos alii aliis praesunt, ita et inter malos alii aliis praelati sunt, et alii aliis subjecti. Quamdiu enim durat mundus, Angeli Angelis, et homines hominibus, et daemones daemonibus praesunt; sed in futuro omnis evacuabitur praelatio, ut docet Apostolus (1 ad Cor., 15). Habent quoque secundum modum scientiae majoris vel minoris, praelationes aliis majores vel minores. Quidam enim uni provinciae, alii uni homini, alii etiam uni vitio praesunt. Unde dicitur spiritus superbiae, spiritus luxuriae et hujusmodi: quia de illo vitio maxime potest homines tentare a quo denominatur. Inde est etiam quod nomine daemonis divitiae vocantur, scilicet mammona: est enim nomen daemonis mammona, quo nomine vocantur divitiae secundum Syram linguam. Hoc autem non ideo est, quod diabolus in potestate habeat dare vel auferre divitias cui velit; sed quia eis utitur ad hominum tentationem et deceptionem.

An omnes daemones sint in hoc aere caliginoso, an aliqui sint in inferno.

Solet autem quaeri, utrum omnes in isto aere caliginoso sint, an jam aliqui sint in inferno. Quod in infernum quotidie descendant aliqui daemonum verisimile est, quia animas illuc cruciandas deducunt: et quod illic aliqui semper sint, alternatis forte vicibus, non procul est a vero, qui illic animas detinent, atque cruciant. Quod autem malorum animae illuc descendant atque ibi puniantur, ex eo constat quod Christus ad inferos descendit, ut justos qui ibi tenebantur, educeret. Si enim justi illuc descendebant, multo magis injusti: et sicut tradit auctoritas (2), cum justos eduxit, iniquos ibi reliquit. Momordit enim infernum, non absorbuit.

(1) *Al. deest* caelo.

(1) Nihil tale in epistolis Petri; sed in secunda oppositum potius indicatur, nempe quod *rudentibus infernii detractos in tartarum tradidit cruciandos in judicium reservari:* etsi ex his ultimis verbis implicite colligi possit, quod usque ad judicii diem quo totaliter in tartarum relegabuntur, perambulent circa nos, juxta illud etiam ex Epist. 1, cap. 5: *Adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit etc. (Ex edit. P. Nicolai).*

(2) Nimirum Gregorii, hom. 22 in Evang. explicantis hoc sensu illud Osee 13: *Ero mors tua, o mors; morsus tuus ero, inferne (Ex edit. P. Nicolai).*