

Ad tertium dicendum, quod sicut in quolibet malo oportet aliquid boni remanere, cum non totum per malum corrumpatur; ita etiam in actibus iniustitiae potest aliquis ordo juris remanere, sicut patet in latronibus, qui alios iniuste spoliantes, inter se aliquam formam iustitiae habent, dum sibi invicem fidem servant; et ita in daemonibus esse potest.

Ad quartum dicendum, quod per potestatem habitam, in nullo eorum poena mitigatur; quin potius quanto sunt superiores officio, tanto etiam gravius sibi subiecti tormento: unde dicitur Sapient. 6, 7: *Potentius potenter tormenta patientur*. Nec potestas eis datur in praemium, sed in divinae sapientiae obsequium.

Ad quintum dicendum, quod homines non sunt sibi invicem praecipientes secundum ordinem naturae, et etiam non ordinantur damnati in exercitium aliorum vel in punitionem; et ita non est similis ratio de daemonibus et hominibus.

ARTICULUS V.

Utrum daemones qui vincuntur a sanctis, detrudantur in infernum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod daemones qui a sanctis vincuntur, non retrudantur in infernum. Infligere enim poenam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad aerius impugnandum. Sed hoc non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo etc.

2. Praeterea, Christus efficacius vicit suum tentatorem quam alii sancti. Sed Lucifer qui Christum tentavit, non est omnino a tentationis officio seclusus: quia tempore Antichristi gravissime homines tentavit. Ergo multo minus alii.

3. Praeterea, quanto pauciores sunt tentatores, tanto levior est tentatio. Cum ergo continue a sanctis aliqui daemones vincantur, si a tentatione qui vincuntur cessarent, in fine mundi levissima esset tentatio; quod falsum est. Ergo et primum.

4. Praeterea, daemones sunt ordinati a Deo ad nostrum exercitium. Si ergo omnino a tentationis exercitio cessarent, omnino ad nihil ordinati essent: quod non competit divinae sapientiae, quia nihil inordinatum reliquit. Ergo etc.

Sed contra, pugnantibus debet institui aequalis conditio a iusto iudice. Sed daemones non vincunt nostrum exercitium minuunt. Ergo videtur quod similiter sit e converso.

Praeterea, hoc potest probari iustitia humana, quae pugilem vicum ad pugnam ulterius non admittit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omnes concedunt, daemones vicium aliquo modo a tentatione cessare; sed circa hoc, scilicet qualiter cesset, sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt, quod hoc modo repellitur, quod nec ipsum nec alium tentare possit, nec de eodem nec de alio peccato.

Quidam vero dicunt, quod potest tentare de alio peccato, non autem de eodem, nec ipsum vincuntur nec alios: et haec duae ponuntur in littera. Alii vero dicunt, quod (1) ex quo aliquis peccat de uno vitio daemones tentantem vincunt, non potest de eodem vitio ab eo tentari, sed de alio potest; alios autem tentare potest et de eodem vitio et de alio. Haec autem opinio habet causam magis manifestam: quia ille dicitur peccat diabolus vincere de aliquo vitio in quo omnino vincuntur passiones ad vitium illud inclinantes, sicut est in illis in quibus acquiritur habitus virtutis consuetudinalis; et tunc non remanet magna proclivitas ad peccatum illud; et ideo a diabolo non tentatur de hoc peccato, qui vires ejus cognoscit. Aliarum autem opinionum ratio potest esse, quia cum caritas bona opera communia faciat in tota Ecclesia, ex victoria unius omnes aliquid commodum reportant, dum eorum hostes vincuntur. Quid tamen horum verius sit, ignotum est: quia nec ratione nec auctoritate multum confirmari potest.

Ad primum ergo dicendum, quod daemones voluntas semper manet in eadem obstinatione ad nocendum hominibus; et ideo magis prodest quod removeantur a pugna, quia per hoc potestas impugnandi compescitur, quorum iniqua voluntas non minuitur nec augetur.

Ad secundum dicendum, quod illi qui etiam ponunt daemones ab omni tentatione cessare, intelligunt ad tempus determinatum, post quod iterum ad pugnam redeunt.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod malum eorum semper est ordinatum per poenam, magis et ipsi semper sustinent, et in inferno damnatis infligunt.

Expositio textus.

Draco de caelo eadens secum traxit tertiam partem stellarum. Per draconem intelligitur ipse Lucifer: per caudam suasio, quae aliis suum desiderium expressit: per stellas Angelis naturali luce fulgentes, quorum tertia pars cecidisse dicitur, non quantum ad numerum, sed quantum ad qualitatem; quia qui remanserunt, sunt Deo adhaerentes assistendo et ministrando; et alii per aversionem ceciderunt.

Adversus principes et potestates mundi huius. Sciendum quod quamvis probabile sit aliquos cecidisse de singulis ordinibus, non tamen daemones nominantur ab illis ordinibus quorum nomina sumuntur ex donis gratiae gratum facientis, sicut Seraphim nominantur ab incendio caritatis, et Throni ab inhabitatione divina; sed ab aliis, quorum nomina sumuntur ex gratis gratis datis, quae ad scientiam et potentiam pertinent.

Quandiu (2) durat mundus. Contra, semper remanebit in diverso gradu naturae et poenae. Ergo semper remanebit ordo. — Et dicendum, quod dicitur cessare praefatio bonorum et malorum spirituum quantum ad actus quos circa nos exercent, vel custodiendo vel tentando.

(1) Al. modo.

(2) Al. At quandiu.

DISTINCTIO VII.

Quod boni Angeli sunt a Deo confirmati per gratiam, ut peccare non possint, et mali ita obdurati in malo ut bene vivere nequeant.

Supra (dist. 3.) dictum est, quod Angeli qui perstiterunt, per gratiam Dei confirmati sunt, et qui ceciderunt, a gratia Dei deserviunt; et boni quidem intantum confirmati sunt, per gratiam quod peccare nequeant; mali vero per malitiam adeo sunt obstinati quod bonam voluntatem habere sive bene velle non valent; etsi bonum sit quod aliquando volunt. Volunt enim aliquando aliquid fieri quod Deus vult fieri, et atque illud bonum est et iustum fieri; nec tamen bona voluntate illud volunt, nec bene illud volunt.

Quod utriusque liberum arbitrium habent, nec tamen ad utrumque facti possunt.

Sed cum nec boni peccare possint, nec mali bene velle vel bene operari; videtur quod jam non habent liberum arbitrium, quia in utrumque se habeat. Unde Hieronymus in trans. de prodigio Filii (epist. 146 ad Damasum Papam, versus finem) dicit: « Solutus Deus est in quem peccatum cadere non potest; cetera, cum sint liberi arbitrii, in utrumque partem facti possunt. » Ille dicitur videtur, quod omnis creatura in libero arbitrio constituta, potest fieri ad bonum et ad malum. Quod si est, ergo et boni Angeli et mali, ad utrumque facti possunt. Ergo et boni possunt fieri mali, et mali boni. Ad quod dicimus, quia boni tanta gratia confirmati sunt ut nequeant fieri mali, et mali adeo in malitia obdurati sunt ut non valeant fieri boni; et tamen utriusque habent liberum arbitrium: quia et boni non aliqua cogente necessitate, sed propria et spontanea voluntate, per gratiam quidem adiuti, bonum eligunt et malum respiciunt, et mali similiter spontanea voluntate a gratia destituti, bonum vitant, et malum sequuntur. Et mali quidem habent liberum arbitrium, sed depressum atque corruptum, quod surgere ad bonum non valet.

Quod boni post confirmationem liberius habent arbitrium quam ante.

Boni vero arbitrium multo liberius habent post confirmationem quam ante. Ut enim Augustinus tradit in Enchir. (cap. 103), « non ideo carent libero arbitrio, quia male velle non possunt; multo quippe liberius est arbitrium quod non potest servire peccato. Neque culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, quia beati esse sic volunt ut esse miseri non solum nolint, sed nec prorsus velle possunt. » Non possunt itaque boni Angeli velle malum, vel velle esse miseri; neque hoc habent ex natura sed ex gratiae beneficio: ante gratiam namque confirmationem poterunt peccare Angeli, et quidam etiam peccaverunt, et daemones facti sunt. Unde Augustinus in lib. 4 contra Maximinum (cap. 25): « Creaturarum natura caelestium mori non potuit, quia peccare potuit. Nam et Angeli peccaverunt, et daemones facti sunt, quorum diabolus est princeps; et qui non peccaverunt, peccare poterunt. Et cuiusque creaturae rationali praestatur ut peccare non possit, non est hoc naturae propriae, sed Dei gratiae. Ideoque solus Deus est qui non gratia cuiusquam, sed natura sua nec potuit nec potest, nec poterit peccare. » Ecce hic instituitur quod Angeli ante confirmationem peccare poterunt, sed post confirmationem non possunt. Et quod poterunt, fuit eis ex libero arbitrio, quod est eis naturae: quod vero modo non possunt peccare, non est eis ex natura, id est ex libero arbitrio, sed ex gratia: ex qua gratia etiam est ut ipsum liberum arbitrium jam non possit servire peccato.

Quod post confirmationem Angeli non possunt ex natura peccare sicut ante, non quod debilitatum sit eorum arbitrium, sed confirmatum.

Non ergo post confirmationem Angeli de natura sicut ante peccare poterunt: non quod liberum arbitrium eorum debilitatum sit per gratiam, sed ita potius confirmatum ut jam per illud non possit bonus Angelus peccare: quod utriusque non est ex ipso libero arbitrio, sed ex gratia Dei. Quod ergo Hieronymus ait: « Cetera, cum sint liberi arbitrii, possunt fieri in utrumque partem: » accipi oportet secundum

statum in quo creata sunt. Talis enim et homo, et Angelus creatus est quod ad utrumque fieri poterat: sed postea boni Angeli per gratiam ita confirmati sunt ut peccare non possint, et mali ita velle obdurati ut bene vivere nequeant. Similiter etiam illud Isidori intelligendum est: « Angeli nunquam tales sunt natura, immutabiles sunt gratia: » quia ex natura in primordio suae conditionis mutari poterunt sive ab bonum sive ad malum; sed post gratiam ita bono addicti sunt ut inde mutari nequeant. Ad hoc enim repugnat gratia, non natura.

Quod mali Angeli vincuntur sensum non perdidit, et quibus modis sciunt.

Et licet mali angeli ita per malitiam sint obstinati, vivari tamen sensu non penitus sunt privati. Nam, ut tradit Isidorus (ubi supra), triplex acumen scientiae vigent daemones, scilicet subtilitate naturae, experientia temporum, revelatione superiorum spirituum. De hoc etiam Augustinus ait (lib. 2 super Gen., cap. 17 in fine): « Spiritus mali quaedam vera de temporalibus rebus noscere permittunt, partim subtilitate sensus, partim experientia temporum callidiores, propter tam magnam longitudinem vitae, partim scietis Angeli, quod ipsi ab omnipotenti Deo discunt, jussu ejus sibi revelantibus. Aliquando autem idem nefandi spiritus, et quae ipsi acturi sunt, velut divinando praedicunt. »

Quod magicae artes virtute et scientia diaboli valent: quae virtus et scientia est ei data a Deo, vel ad fallendum malos, vel ad movendum vel exercendum bonos.

Quorum scientia aliqua virtute etiam magicae artes exercentur: quibus (1) tamen tam scientia quam potestas a Deo data est, vel ad fallendum falaces, vel ad movendum fideles, vel ad exercendum probandumque iustorum patientiam. Unde Augustinus in lib. 5 de Trinitate (cap. 7): « Video, inquit, infirmae cogitationi quid possit occurrere, cur scilicet ista miracula etiam magis artibus fiant: nam et magi Pharaonis serpentes fecerunt, et alia (Exod. 7 et 8). Sed illud est amplius admirandum, quo modo magorum potentia, quae serpentes facere potuit, ubi ad muscas minutissimas, scilicet scyphus cascabat. Ibi certe defecit, quia tertia plaga Aegyptus cascabat. Ubi ubi intelligitur datur, nec ipsos quidem angelos transgressores et aeternae potestates in unam istam caliginem tanquam in sui generis carcerem, ab illius sublimis aetherae puritatis habitatione detrusos, per quos magicae artes possunt quicquid possunt, aliquid valere nisi de supra data potestate. Dat autem vel ad fallendum falaces, sicut in Aegyptis; et ipsos etiam magos data est, ut in eorum spirituum operatione judicarentur (2) admirandi a quibus fiebant a Dei veritate damnandi; vel ad movendum fideles, ne tale aliquid facere pro magno desiderant, propter quod etiam nobis in Scriptura sunt prodigia: vel ad exercendum probandumque et manifestandum iustorum patientiam. »

Quod transgressoris Angeli non servit ad naturam materiam rerum visibilibus.

Nec putandum est istis transgressoris Angelis ad naturam serviri: hanc visibilibus rerum materiam; sed Deo potius, a quo haec potestas datur, quantum incommutabilis iudicat.

Quod non sunt creatores, licet per eos magi rantes et alia fecerunt: sed solus Deus.

Nec sane creatores illi mali angeli dicendi sunt, quia per illos magi rantes et serpentes fecerunt. Non enim ipsi eas creaverunt. Quantum quippe rerum quae corporaliter visibilibusque nascentur, occulta quaedam semina in corporibus huius mundi elementis latent, quae Deus originaliter eis indidit. Ipse enim creator est omnium rerum qui creator est invisibilium seminum: quia quaecumque nascentio ad oculos nostros exeunt, ex occultis seminibus accipiunt progrediendi hae primordia, et incrementa debent magnitudinis, distinctio-

(1) Al. quibusdam: item quibus tamen non tam scientia etc.

(2) Al. viderentur.

nesque formarum ab originalibus, ut ita dicam, regulis sumunt.

Sicut parentes non dicuntur creatores florum, nec agricolae frugum; ita nec boni Angeli nec mali, etsi per eorum ministerium fiunt creaturae.

Sicut ergo nec parentes dicimus creatores hominum, nec agricolae creatores frugum, quamvis eorum extrinsecus adhibitis modis, ad ista creando Dei virtus interius operetur; ita non solum malos, sed nec bonos Angelos fas est putare creatores; sed pro sublimitate (1) sui sensus et corpora semina istarum rerum nobis occultiora noverunt, et ea per congruas temperationes elementorum latenter spargunt; atque ita et gignendorum rerum, et accelerandorum incrementorum praebent occasiones. Sed nec boni haec nisi quantum Deus jubet, nec mali haec iniuste faciunt, nisi quantum ipse iuste permittit. Nam iniqui malitia voluntatem suam habent injustam, potestatem autem non nisi iuste accipiunt, sive ad suam poenam, sive ad aliorum, vel poenam malorum, vel laudem bonorum.

Sicut justificationem mentis, ita creationem rerum solus Deus operatur, licet creatura exterior serviat.

Sicut ergo mentem nostram justificando formare non potest nisi Deus; praedicare autem extrinsecus Evangelium etiam homines possunt, non solum boni per veritatem, sed etiam mali per occasionem ita creationem rerum visibilibus Deus interius operatur; exteriores autem operationes, atque contemperationes sive occasiones ab Angelis tam bonis quam malis, vel etiam hominibus adhibentur. Sed haec ab hominibus tanto difficilius adhibentur, quanto eis desunt sensuum subtilitates, et corporum mobilitates membris terrenis et pigris. Unde quatuorvisque Angelis vicinas causas ab elementis contrahere, quanto facilius est, tanto mirabiliores in huiusmodi operibus eorum existunt celeritates. Sed non est

(1) Al. pro utilitate.

Divisio textus.

Determinatis his quae pertinent ad naturae conditionem quantum ad bonos et malos Angelos communiter, hic consequenter tractat ea quae pertinent ad eorum potestatem et virtutem; et dividitur in partes duas: in prima determinat eorum potestatem respectu operationum quas in seipsis habent; in secunda respectu illarum operationum quas in alia exercent, ibi: *Quorum scientia atque virtute etiam magicae artes exercentur*. Circa primum duo facit: primo ostendit eorum virtutem respectu operationum voluntatis vel liberi arbitrii; in secunda respectu operationis intellectus, ibi: *Et licet mali Angeli ita per malitiam sint obdurati, vicaci tamen sensu non sunt penitus privati*. Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo inducit quamdam questionem: quam primo movet, ibi: *Sed cum nec boni (1) peccare possint, nec mali bene velle, vel bene operari; videtur quod jam non habeant liberum arbitrium*; secundo determinat eam, ibi: *Ad quod dicimus etc.* Circa quod primo confirmat illud verum quod in objectione supponebatur, scilicet quod boni Angeli et mali habent liberum arbitrium; secundo respondet ad objectionem, ibi: *Quod ergo Hieronymus ait accipi oportet secundum statum in quo creata sunt*. Quorum scientia atque virtute etiam magicae artes exercentur. Hic ostendit eorum virtutem in

(1) Al. Sed est mihi boni etc.

creator nisi qui principaliter ista format, nec quisquam hoc potest nisi unus creator Deus. Aliud est enim ex ultimo ac summo causarum cardine condere, ac ministrare creaturam, quod facit solus creator Deus; aliud autem pro distributis ab illo viribus et facultatibus aliquam operationem fortasse eis admovere, ut tunc vel tunc, sive vel se exeat quod creatur. Ita quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta iam creata sunt; sed acceptis opportunitatibus postea produunt.

Quod angeli mali nulla possunt per naturae vigorem quae non possunt propter Dei vel bonorum Angelorum prohibitionem, idest quia non permittuntur.

Illud quoque sciendum est, quod angeli mali quaedam possunt per naturae subtilitatem, quae tamen non possunt propter Dei vel bonorum Angelorum prohibitionem; idest, quia non permittuntur illa facere a Deo, vel ab Angelis bonis. Possent utique scorpiones fecisse qui ranae serpentesque fecerunt. Quaedam vero non possunt facere, etiam si permittantur ab Angelis superioribus, quia non permittit Deus. Unde Augustinus in lib. 5 de Trinitate (cap. 9, in medio): *Ex ineffabili potentatu Dei fit ut quod possent mali angeli si permittentur ideo non possunt quia non permittuntur: neque enim occurrit alia ratio cur non poterunt facere scorpiones qui ranae serpentesque fecerunt, nisi quia maior adest dominato prohibentis Dei per Spiritum sanctum quod etiam magi confessi sunt, dicentes (Exod. 8, 9): Digitus Dei est hic. Quid autem possunt per naturam, nec tamen possunt propter prohibitionem, et quid per ipsam naturae suae conditionem facere non sinantur; homini expiorare difficile est, immo impossibile. Novimus hominem posse ambulare, et neque hoc posse, si non permittatur; volare autem non posse, etiam si permittatur. Sic et illi Angeli quaedam possunt facere, si permittantur ab Angelis potentioribus ex imperio Dei; quaedam vero non possunt, etiam si eis permittantur: quia ille non permittit a quo illis est talis naturae modus: qui etiam per Angelos suos illa plerumque non permittit quae concessit ut possint.*

operationibus quas in subjectam materiam exercent; et circa hoc tria facit: primo enim ostendit huius virtutis principium collativum, et finem. Secundo ostendit operandi modum, ibi: *Nec putandum est, istis transgressoribus angelis ad naturam servare hanc visibilibus rerum materiam*. Tertio ostendit impedimentum operandi (1) sua virtute, ibi: *Illud quoque sciendum est, quod angeli mali quaedam possunt per naturae subtilitatem, quae tamen non possunt propter Dei vel bonorum Angelorum prohibitionem*. Circa secundum tria facit: primo excludit duplicem modum falsum; secundo ostendit modum verum, ibi: *Omnium quippe rerum quae corporaliter visibilibusque nascuntur, occulta quaedam semina in corporeis mundi huius elementis latent*; tertio proponit exemplum primo in corporalibus actionibus, ibi: *Sicut ergo nec parentes dicimus creatores hominum. . . ita non solum malos sed nec bonos Angelos fas est putare creatores*; secundo in spiritalibus, ibi: *Sicut ergo mentem nostram justificando formare non potest nisi Deus . . . ita creationem rerum visibilibus Deus interius operatur*.

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio. Prima de statu liberi arbitrii in bonis et in malis Angelis. Secunda de cognitione malorum. Tertia de virtute eorum.

Circa primum quaeruntur duo: 1.º de confir-

(1) Al. iterandi.

matione bonorum Angelorum; 2.º de obstinatione malorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angeli boni possint peccare.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli possint peccare. Quia, secundum Philosophum (9 Metaph., text. 10), potestates rationales sunt ad opposita. Sed liberum arbitrium quod in Angelis bonis manet, est rationalis potestas, quia est facultas rationis et voluntatis secundum Augustinum (1). Ergo videtur quod si possunt bene velle, quod etiam possint peccare.

2. Praeterea, sicut corruptibile nunquam mutatur ut fiat aeternum, ut dicit Philosophus in 1 Caeli et Mundi (text. 150, et seq.), ita videtur, quod mobile nunquam fiat immobile. Sed liberum arbitrium Angeli fuit in statu creationis mobile in peccatum. Ergo nunquam factum est immobile.

3. Praeterea, quanta aliqua virtus magis est determinata ad unum, minus est libera, sicut patet in virtutibus naturalibus quae per necessitatem agunt. Sed arbitrium Angeli est liberius post confirmationem quam ante, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod non sit determinatum tantum ad bonum sed possit etiam in peccatum.

4. Praeterea, nulla ratio laudabilitatis subtrahenda est a bonis Angelis. Sed haec est ratio laudis in hominibus quod non peccent cum peccare possint; sicut (2) Ezech. 31, 10, in laudem boni viri dicitur: *Qui potuit transgredi et non est transgressus*. Ergo videtur quod hoc etiam in Angelis sit.

Sed contra, immobilitas est de ratione felicitatis, ut dicit Philosophus (in 1 Ethic., cap. 11). Non enim aestimandum est felicem esse chameleonta. Sed si peccarent, moverentur a statu rectitudinis. Ergo beati Angeli peccare non possunt.

Praeterea, motus non est in termino, sed in via ad terminum. Angeli autem non sunt viatores. Ergo moveri in peccatum non possunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut Deus per naturam suam habet quod peccare non possit; ita et hoc Angelus habet per gratiam confirmationis: quod sic patet. Principium mutationis et causa est rei possibilitas; nec defectus esse potest nisi per potentiam incompletam. Illud ergo cui nihil admiscetur de potentia secundum naturam suam, nec mutari nec deficere potest: illud autem cui admiscetur potentia quae tamen tota per actum completur, potest quidem, quantum in se est, deficere et mutari secundum quod esse et completionem suam non nisi ab alio habet; sed ratione perfectae receptionis, quae nihil potentiae imperfectum relinquit, habet immobilitatem et indeficientiam. Huiusmodi autem exemplum sumi potest in naturalibus et intellectualibus. Inventur autem in naturalibus quorundam potentia naturalis omnino completa et per suum esse et per suam formam; et ideo esse indeficiens habent, sicut patet in corporibus caelestibus, quorum potentia non est susceptiva alicujus alterius esse vel formae, unde elongata sunt a privatione et per consequens a

corruptione. Sed materia aquae non tota completur per formam aquae hoc modo ut reducatur in omnem perfectionem possibilem per eam; unde simul cum forma aquae manet privato formae aeris, et ideo haec corruptibilia sunt. Et similiter patet in intellectualibus: quia principium immediatum naturaliter cognitum determinat potestatem totam rationis. Ante enim quam ad ipsum deveniatur per inquisitionem solventem, ita adhaeret uni parti, ut relinquatur quaedam pronitas ad partem aliam per modum dubitationis: sed quando resolvendo pervenitur ad primum principium per se notum, firmatur ad unum cum impossibilitate alterius. Similiter est de voluntate Angeli beati, ad quem ita se habet lumen gratiae vel gloriae, et virtus, sicut formae vel actus in naturalibus et finis ultimus in moralibus, et principium (1) primum in speculativis: quia secundum Philosophum (6, et 7 Ethic., cap. 8, et 2 Physic. text. 91) finis in voluntariis operationibus est sicut principium in speculativis. Unde cum per lumen gloriae perfecte ultimo fini conjungatur per fruitionem plenam, ejus bonitatis affecti toti in contrarium deflecti non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod rationalis potestas dicitur esse oppositorum, quae sub electione cadunt, quorum proprie est liberum arbitrium. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem: et haec non eliguntur nisi secundum regulam finis quae est in aestimatione; et ideo de fine non potest voluntas contrarie se habere. Voluntas enim non potest esse de miseria neque de malo in quantum huiusmodi, sed semper est de bono et de beatitudine: ad quam tamen consequendam possunt homines diversas vias eligere, scilicet secundum quod in illis melius existimant se posse felicitatem consequi; unde potest esse error in electione eorum quae sunt ad finem ipsum; et ideo apud illos quorum est indeficiente recta aestimatio finis, sicut apud Angelos, qui ipso fine perficiuntur, impossibile est esse voluntatem alicujus eorum quae a fine deordinant, cujusmodi est voluntas peccati. Sed tamen possunt velle hoc vel illud, quorum neutrum a fine deordinat; et sic salvatur proprietas rationalis potestatis, in quantum possunt hoc facere vel non facere; quamvis non possint in haec opposita, bonum et malum.

Ad secundum dicendum, quod non est possibile ut in eodem subjecto succedant sibi corruptibilitas et incorruptibilitas, vel mobilitas et immobilitas, ita quod utrumque reducatur in ejus principia naturalia. Et sic etiam dicimus, quod liberum arbitrium Angeli, quod per naturam mobile erat, non est factum per naturam immobile, sed per gloriam.

Ad tertium dicendum, quod potestas Angeli nunquam determinatur ad unum nisi in actibus conjugentibus fini, quoniam possit hoc facere vel non facere, aut hoc vel illud facere; non tamen potest propter hoc peccare: quia secundum Anselmum in Prologio (2) (de Gratia et lib. Arbit., circa

(1) Al. et finis ultimus, sicut principium etc.

(2) In dialogo de lib. Arbit., cap. 4, non in Prologio, sicut prius, ubi dicitur tantum Deus multa non posse, quia haec posse, non potentiae, sed impotentiae est, sicut mentis; sed nihil huc expresse pertinet, ut cap. 7, patet (Ex edit. P. Nicolai).

(1) Ex his quidem verbis colligi potest, et nominatim lib. de Corrupt. et Grat., cap. 11, pro quo prius in eadem margine et ridicule notabatur Aug. 1 Caeli et Mar. 1, 11; Ex edit. P. Nicolai.

(2) Al. deest sicut.

princip.) posse peccare non est liberum arbitrium nec pars libertatis: quia liberum arbitrium est libertas eligendi hoc vel illud eorum quae in finem ducunt.

Ad quartum dicendum, quod laudabilitas non dependet essentialiter a potestate peccandi sed a voluntate adhaerente bono: alias virtuosus, in quo est minor mobilitas ad peccandum, esset minus laudabilis in actu suo, quam carens virtute et bono operans. Sed potestas peccandi est signum laudabilitatis respectu laudantium, in quantum ostendit non coacte voluntatem bono adhaerentem.

ARTICULUS II.

Utrum daemones possint bonum facere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod daemones possint bonum facere et non sint obstinati in malo. Natura enim intellectualis ordinata est ad beatitudinem, cuius facta est capax. Sed in daemonibus manet natura post peccatum. Ergo non sunt adeo obstinati quin possint bonum velle et beatitudinem consequi.

2. Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nom. circa medium), quod daemones bonum appetunt, ut esse vivere et intelligere. Sed bona appetendo habet quis bonam voluntatem. Ergo videtur quod daemones bonam voluntatem habere possint.

3. Praeterea, synderesis in daemonibus non est extincta: alias vermeti conscientiae non haberent: sed actus synderesis est remurmurare malo; hoc autem bonum est. Non ergo omnis eorum actus malus est.

4. Praeterea, Jac. I dicitur, quod daemones credunt et contremiscunt. Sed utrumque horum bonum est. Ergo eorum aliquis bonus est actus.

3. Praeterea, omni actu peccati aliquis in malitia crescit, et in merito majoris poenae. Si ergo daemones omni actu suo peccant, videtur, quod poena eorum in infinitum crescat, cum obstinatio reatum poenae non tollat: aliter enim ex sua malitia commodum reportarent. Ergo poena eorum in infinitum crescit, quod est inconveniens.

Sed contra, Augustinus (Fulgentius, in lib. de Fide ad Petrum, cap. 5), dicit: *Daemones nec mala voluntate carere possunt, nec poena*. Sed ex mala voluntate nunquam procedit nisi actus malus. Ergo videtur quod omnis eorum actus malus sit.

Praeterea, sicut Angeli per conversionem effecti sunt boni, ita daemones per aversionem facti sunt mali. Sed Angeli beati malum facere non possunt, ut prius dictum est. Ergo nec daemones bonum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in daemone est natura bona a Deo creata, sed voluntas mala: cuius malitiae ipsi sunt causa; et ideo omnis actus naturae eorum bonus est, sed actus voluntatis eorum est malus. Actum autem malum contingit esse dupliciter; aut quantum ad substantiam actus, sicut malus actus voluntatis est fornicari vel mentiri; aut quantum ad modum agentis, sicut cum quis appetit laudis dat elemosinas. Possunt ergo daemones aliquem bonum actum ex genere facere, nullo tamen modo bona voluntate: cuius obstinationis ratio diversimode assignatur.

Quidam enim dicunt, quod liberum arbitrium Angeli medium est inter divinum et humanum in hoc quod divinum immobile est ante electionem et post, humanum vero mobile ante et post; angelicum vero mobile ante sed immobile post. Sed haec ratio supponit illud eius causa quaeritur, scilicet immobilitatem post Angelorum electionem. Et praeterea secundum hoc non posset assignari ratio confirmationis et obstinationis hominum defunctorum.

Alia ratio assignatur, quia cum Angelus sit indivisibilis, ad quodeumque se convertit, totaliter convertitur. Sed haec videtur insufficientis: quia quamvis sit indivisibilis in essentia, est tamen divisibilis virtute, secundum quod virtus ejus ad multa se extendit, et hoc est secundum objecta; et secundum quod magis et minus alicui se applicat, et hoc est secundum intensionem et remissionem actus. Unde non oportet quod sua operatio procedat ab eo secundum totam suam virtutem, cum sit dominus sui actus.

Alia ratio sumitur per hoc quod homo per alterum cecidit, unde deest quod haberet reparatorem, per quem resurgeret: Angelus vero per seipsum: et ideo impossibile est ejus ruinam reparari: quia per se non potuit resurgere, nec deest alium reparatorem habere. Sed hoc etiam non videtur sufficiens: quia per se vel per alium cadere, sunt circumstantiae peccati, quae in infinitum aggravare non possunt, ut peccato recuperabilitas auferatur. Et praeterea etiam homo nunquam reparatus esset, non tamen propter hoc obstinatus esset, ut patet in infidelibus, qui reparationis beneficium non consequuntur, quorum non omnes actus peccata sunt, ut infra dicitur, dist. 51: et ita etiam casus daemonis sit irreparabilis, non ex hoc sequitur obstinatio voluntatis in malo qualis in ipso est.

Alia ratio est, quia Angelus peccavit contra deformem intellectum; homo autem contra dietamen rationis, ut patet ex Dionysio (in 4 cap. de divin. Nom.); et ideo peccatum Angeli fuit multo gravius et irreparabilis: quia ratio est intellectus quasi obumbratus, secundum quod dicit Isaac in lib. de Definitionibus, quod ratio oritur in umbra intelligentiae. Sed hoc etiam non videtur sufficiens: quia intellectus angelicus et ratio humana non improporcionabiliter distant, sicut recuperabile et irreparabile; cum utrumque finitum sit.

Alia ratio assignatur, quia natura hominis tota corrupta est per peccatum ejus in quo originaliter erat, non autem tota natura angelica; unde magis indigebat reparatione humana natura quam angelica. Sed hoc non videtur sufficiens: quia, secundum hoc, si primo homine non peccante, aliqui de filiis ejus peccassent, eorum peccatum irreparabile foret. Et praeterea in quolibet Angelo est natura secundum speciem ab alio differens; et ideo eo peccante tota natura suae speciei vitata est.

Et ideo oportet aliter dicere, ut inveniantur eadem ratio obstinationis in hominibus damnatis et in Angelis peccantibus: quia, secundum Damascenum (lib. 2 Fid. orth., cap. 4), quod est in Angelis casus, hoc est in hominibus mors. Dicendum est ergo, quod sicut impossibile est a voluntate indeclinabiliter adhaerente recto fini procedere opus peccati; ita e contrario impossibile est a voluntate adhaerente inconvertibiliter perverso fini aliquid rectum opus provenire. Peccatum autem voluntatis contingit dupliciter circa finem; vel ex passione

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de cognitione daemonum; et circa hoc quaeruntur duo: 1.º utrum daemones vigeant acuminis scientiae; 2.º de divinatione quae per eos fit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum daemones sint acutae scientiae.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod daemones non sint acuti scientia, sicut in littera dicitur. Sicut enim dicit Dionysius (in 4 cap. de divin. Nom.): *malum daemonis est furor irrationalis, amens concupiscentia, et phantasia proterva*. Haec autem omnia habitudinem cognitionis important. Ergo videtur quod scientiae acuminis non polleant.

2. Praeterea, secundum philosophos natura substantiarum intellectivarum perficitur intellectu et voluntate. Sed sicut voluntas perficitur per appetitum boni, ita intellectus per cognitionem veri. Cum ergo voluntas eorum non possit in bonum, videtur quod nec intellectus in verum.

3. Praeterea, revelatio supernorum spirituum fit per illuminationem. Sed daemones cum sint in perpetuis tenebris, illuminari non possunt. Ergo nec aliqua cognoscere possunt revelatione honorum Angelorum.

4. Praeterea, cognitio per experientiam longi temporis est accipientis scientiam a rebus; quia ex multis memoriis fit unum experientium, ut in principio Metaphysicae dicitur; memoria vero a sensu oritur. Angeli autem cognitio non est ex rebus accepta. Ergo per experientiam longi temporis cognitionis acumen non habent.

Sed contra est quod in littera auctoritatibus sanctorum probatur: quod etiam eorum nomen ostendit, quia daemones dicuntur quasi sapientes. Item Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom.): *Data autem angelica dona nequaquam mutata esse dicimus, sed numero integra et splendidissima*. Sed inter alia attributa naturalia Angelorum unum fuit perspicacitas intelligentiae. Ergo hoc adhuc in eis manet.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum peccatum non tollat naturam, sed tantum diminuat habilitatem ad bonum, secundum quod facit magis a gratia distare, oportet in daemonibus lumen intellectuale perspicuum remanere, quia natura eorum intellectualis est. Cognitio autem eorum de rebus est duplex. Quaedam enim sunt quorum cognitio per causas naturales vel signa haberi nondum potest; et talia non nisi revelatione supernorum spirituum cognoscunt. Quaedam vero sunt quorum cognitio per naturam haberi potest; et hoc dupliciter: vel per causas determinatas ad effectus naturales; et talia cognoscunt per subtilitatem naturae suae, in quantum in eis resplendent similitudines totius ordinis universi; vel per aliqua signa, ex quibus ut in pluribus potest alicuius cognitio haberi, sicut medici prognosticantur de sanitate vel de morte; et talia cognoscunt per experientiam temporum, secundum quod talibus signis pluries tales effectus concurrerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod furor et concupiscentia et phantasia non sunt in daemonibus proprie, sed metaphorice, cum pertineant ad sen-

deducente rationem ab actuali consideratione recti finis; et talis peccator poenitens est passione cessante; vel ex malitia, quae, secundum Philosophum in 7 Ethic. (cap. 8), est corruptiva finis. Dicitur enim ex malitia peccare qui ex electione pravi finis peccat, eo quod qualis est secundum habitum, talis finis videtur ei; ut qui habet habitum luxuriae, delectationem veneram sibi ponit finem. Et cum error circa finem in operabilibus sit sicut error circa prima principia in speculativis, circa quae errantem non contingit ex aliis magis notis dirigi; oportet quod sic peccans sit impenitens, ut dicit Philosophus ibidem. Ergo de peccato nullus potest poenitere, nisi vel passione cessante, vel habitu remoto, quo malum finem eligeat. Removeri autem habitum non est possibile nisi in eo qui est in statu viae et mutabilitatis. Unde quoadcumque aliquis devenit ad terminum viae, non potest deflecti ab eo sine cui adhaesit, sive sit bonus sive malus. Finis autem viae hominis est mors sua; finis autem Angeli est terminus electionis suae, qua bono adhaesit vel malo. Unde sicut homines post mortem in bono confirmantur vel in malo; ita et Angeli post conversionem vel aversionem. Datur autem homini Jongior via quam Angelo, quia erat magis a Deo distans, et oportebat quod in ejus cognitionem inquirendo perveniret; Angelus autem statim deiformi intellectu sine inquisitione in divina pervenire potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod in daemonibus remanet naturalis potentia ad bonum, ut remota et indisposita et per contrarium habitum depravata, qua possent benefacere, si vellent; sed velle non possunt, quia habitus malitiae ab ejus voluntate removeri non potest, quia jam in statu viae non est.

Ad secundum dicendum, quod cum in Angelis natura sit bona, oportet quod naturalis appetitus eorum bonus sit; qui tamen per circumstantias depravatur, quae apponit deliberativa voluntas, in quantum volunt esse et vivere sub tali deformitate peccati, sicut luxuriosus desiderat vivere in sua turpi delectatione.

Ad tertium dicendum, quod secundum quosdam synderesis in daemonibus non remurmurat culpa, sed poenae; et in hoc magis peccant, ordinationi divinae justitiae renitentes. Sed hoc non videtur verum, quia impossibile est quod aliquid non renitatur suo contrario. In synderesi autem sunt universalis principia juris naturalis; unde oportet quod remurmuret omni ei quod contra jus naturale fit. Sed tamen istud murmur est actus naturae. In daemonibus enim voluntas perversa repugnat, secundum quam claudunt suas virtutes inspectivas ab omni consideratione, ut dicit Dionysius (in 4 cap. de div. Nom.).

Ad quartum dicendum, quod quamvis isti actus in se boni sint, non tamen bene fiunt: quia coacte et non ex electione bonum quodecumque operantur.

Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt, quod eorum culpa et poena crescere potest usque ad diem judicii. Sed hoc non videtur verum: quia cum non sint in statu viae, sicut non in bonum, ita nec in pejus mutari possunt. Unde dicendum, quod eorum culpa vel superbia dicitur crescere, non quantum ad intensionem malitiae, sed quantum ad multiplicatam actus. Poena etiam essentialis non crescit, sed accidentalis, quae est ex multitudine damnatorum, sicut est etiam de premio bonorum Angelorum.

sitivam partem, quae non est in Angelis. Omnis enim defectus animae qui in nobis accidit, vel est ex phantasia quantum ad cognitionem, cuius proprium est falsitas, secundum Philosophum (in 4 Metaph., text. 54), vel ex passionibus irascibilis et concupiscibilis quantum ad affectionem: et ideo voluntas daemonum inordinata detestans et appetens aliquid, dicitur furor et concupiscentia; et intellectus suus deordinatus, dicitur phantasia. Haec autem deordinatio intellectus est ex prava voluntate: et ideo dicitur phantasia proterva, quia protervus est qui pertinaciter verum impugnat. Irrationalitas autem et amentia, furor et concupiscentia important obliquitatem voluntatis a recto iudicio intellectus vel rationis; et ignorantiam non speculationis, sed electionis, secundum quam omnis malus est ignorans.

Ad secundum dicendum, quod voluntas est domina sui actus magis quam intellectus, qui ipsa rei veritate (1) compellitur; et ideo secundum actum voluntatis homo dicitur malus vel bonus, quia actus voluntatis est actus hominis, quasi in eius potestate existens; non autem secundum actum intellectus, cuius ipse non est dominus.

Ad tertium dicendum, quod revelatio supremorum spirituum facta daemonibus, non est per modum illuminationis, ita quod lumen intellectuale daemonis vigoretur per applicationem claritatis luminis angelici, sed per modum locutionis; ita quod sibi exponantur cognoscibilia quaedam per modum quo prius non exponebantur, sicut infra patebit, dist. 11.

Ad quartum dicendum, quod quamvis cognitionem a rebus non accipiat daemon, tamen accipit eius scientia per longitudinem temporis: per speciem enim rei quam habet innatam cognoscit rem, et ea quae in re sunt; sed antequam determinetur causa contingens, et praecipue ad utrumlibet, non est in ea effectus eius, unde non potest (2) in ipsa cognosci; qui tamen, cognita ipsa, cognoscitur quando iam ad effectum determinata est.

ARTICULUS II.

Utrum per daemones possit fieri divinatio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per daemones divinatio fieri non possit. Praenuntiatio enim futurorum, divinitas est signum: unde dicitur Isaiae 41, 25: *Ventura quoque annuntiatis, et dicemus, quod dii estis*. Sed daemones sunt omnino divinitatis expertes. Ergo per eos divinatio de futuris fieri non potest.

2. Praeterea, bonorum prophetarum est veritatem de futuris praedicere, ut dicitur Hierem. 28, quod iste est Propheta quem misit Dominus, cuius verbum evenit. Si ergo homines virtute daemonum vera de futuris divinando praenuntiant, videtur quod qui per revelationem daemonum prophetae, veri Prophetae dicendi sint.

3. Praeterea, non est cognitio rei nisi per speciem eius. Sed species eventus futuri non potest per daemonem in anima fieri, nisi daemon species causaret. Ergo videtur quod per ipsum divinatio fieri non possit.

(1) *Al. ipsa in veritate.*

(2) *Al. determinatur determinatio contingens, et praecipue ad utrumlibet, non est in eo effectus eius: unde potest etc.*

4. Praeterea, mentem hominis nullus formare potest, nisi solus Deus, ut Augustinus in littera dicit. Sed non potest cognitio alicujus accipi nisi mens alicujus aliquo lumine formetur. Ergo videtur quod per daemones praecognitio futurorum accipi non possit.

5. Sed contra, in daemonibus est potentior virtus intellectiva quam in hominibus. Sed homo potest alteri denuntiare quod scit futurum. Ergo et daemones. Sciunt autem quaedam futura, cum etiam quorundam futurorum cognitio ab hominibus habeatur, ut ab astrologis et medicis. Ergo per daemones divinatio fieri potest.

6. Praeterea, quando anima retrahitur a motibus exterioribus circa corpus, ut in somno, quorundam futurorum praecognitionem accipit: non enim omnino negandum est divinationem fieri in somniis, ut dicit Philosophus (in libro de Somno et Vigilia). Sed daemones circa regimen corporis non occupantur. Ergo videtur quod futurorum cognitionem et habere, et alii conferre possint.

Solutio. Respondeo dicendum, quod futurorum quaedam sunt determinata in suis causis, quaedam vero non habent causas determinatas, sicut quae sunt ad utrumlibet. Quilibet autem effectus, secundum quod in causa sua determinatur, in ea potest cognosci. Si enim determinatur in ea ut ex qua necessario contingat, certitudinarie cognoscitur: sicut sunt ea quae circa motum caeli accidunt, ut ortus et occasus, et eclipses, et conjunctiones luminarium: quae omnia multo melius daemones sciunt per species causarum innatas, quam astrologus per artem. Si autem determinentur in causis ut ex quibus frequenter contingant, cum potestate tamen delinendi in minori parte propter impedimentum ex parte agentis, vel ex parte recipientis actionem; eorum praecognitio non certitudinalis, sed conjecturalis haberi potest; et hoc modo astrologus praedicit quaedam futura quae consequuntur ex motibus caeli in istis inferioribus, quae tamen impediri possunt propter defectum inferiorum causarum; et haec praecognitio tanto magis ad certitudinem accedit, quanto ad unum effectum plures causae concurrentes cognoscuntur, et quanto virtus causae melius scitur; unde daemones subtilissimi sunt in talium futurorum praecognitione. Sed ea quae non habent causas determinatas, ut quae sunt ad utrumlibet, vel in minori parte, non possunt cognosci in causis suis, sed in seipsis tantum, ut praesentia sunt: unde eorum praecognitio solius Dei est, cui ab aeterno praesentia sunt (ut in 1 dictum est, dist. 58), et cui Deus revelare voluerit: et talium futurorum cognitionem nec homines nec daemones habere possunt, nisi revelatione superiorum spirituum. Ea vero quae ipsi daemones praecognoscunt, revelare possunt, non quidem obijciendo se animae scire in speculum, in quo videntur quae in speculo relucunt, ut quidam dicunt: quia anima humana, ad minus secundum statum viae, non videt ea quae sunt a materia separata, nisi quatenus ex phantasmatibus in eorum cognitionem venit. Nec iterum species quae sunt in intellectu angelico, sunt proportionatae intellectui humano, cum multo simpliciores sint, et universiores. Unde sicut species quae sunt in intellectu imaginatio non potest comprehendere, nec sensus species quae sunt in imaginatione; ita nec intellectus humanus, secundum statum viae, spe-

cies quae sunt in intellectu angelico. Sed Angelus bonus vel malus aliter ea quae cognoscit, revelare potest, scilicet per applicationem luminis sui ad phantasmata, sicut applicatur lumen intellectus agentis, ut ex eis quaedam intentiones in intellectu eliciantur; et quanto lumen fuerit fortius et perfectius, tanto plures et certiores cognitiones eliciuntur. Et ideo ex phantasmatibus illustratis lumine angelico resultat aliorum cognitio in intellectu possibili hominis, ad quam eliciendam illustratio intellectus agentis humani non sufficeret, cum lumen ejus sit debilius lumine Angeli.

Ad primum ergo dicendum, quod futura secundum quod habent determinationem in causis suis, accedunt ad rationem praesentium, in quantum jam quodammodo sunt determinata in causis suis: et ideo eorum praecognitio non proprie dicitur divinatio; ut quando medicus praedicit sanitatem futuram, et astrologus eclipsim vel pluviam, et aliquid hujusmodi; nisi forte apud eum quem latet ordo causae ad causatum: unde in illis quae omnibus nota sunt, nullus dicit divinationem esse, ut solem oriri cras; sed divinatio proprie est eorum quae causae determinatas non habent: haec enim praecognoscere, solius Dei est, a cuius actus usurpatione, divini vocantur qui futuris praenuntiandis intendunt.

Ad secundum dicendum, quod falsi prophetae distinguuntur a veris quantum ad tria ad minus. Primum quantum ad revelationis auctorem: quia boni Prophetae futura praediciunt divino lumine, medianibus bonis Angelis inspirati; sed falsi prophetae vel sequuntur spiritum suum, nihil videntes, et aliquid hujusmodi; nisi forte apud eum quem latet ordo causae ad causatum: unde in illis quae omnibus nota sunt, nullus dicit divinationem esse, ut solem oriri cras; sed divinatio proprie est eorum quae causae determinatas non habent: haec enim praecognoscere, solius Dei est, a cuius actus usurpatione, divini vocantur qui futuris praenuntiandis intendunt.

Ad tertium dicendum, quod daemon potest aliquid ignotum manifestare sine causatione novae speciei, dupliciter: aut ex speciebus in imaginatione servatis, diversimode compositis et divisis, et fortiori lumine illustratis, alias intentiones eliciendo: aut etiam novas species in imaginatione formando, secundum aliquam transmutationem organi corporalis.

Ad quartum dicendum, quod solus Deus format mentem hominis justificando; non tamen solus immediate intellectu lumine illustrat; nisi intelligatur de lumine conaturali, quod a solo Deo est.

Ad quintum dicendum, quod astrologi non possunt praenuntiare eventus, nisi quia reducuntur ad motum caeli sicut ad causam, vel per se sicut transmutationes quae accidunt in corporalibus, ut tempestates et sterilitates et pestilentias, et hujusmodi; quae tamen impediri possunt fortioribus motibus supervenientibus, ut dicit Philosophus in S. Th. Opera omnia V. 6.

lib. de Som. et Vig.; vel per accidens sicut ad transmutationem corporis disponitur animus ad aliquos actus magis quam ad alios, sicut ex naturali complexione quidam sunt prout ad luxuriam vel ad iram, et hujusmodi; non tamen talis dispositio corporis animae necessitatem inducit. Unde in his quae ex libero arbitrio dependunt, maxime eorum judicia falluntur. Similiter etiam medici ex signis exterioribus apparentibus causas inferiores cognoscunt ex quibus sequitur sanitas vel mors, vel semper, vel in majori parte. Et haec omnia daemones praecognoscere possunt. Non autem omnia futura sunt talia.

Ad sextum dicendum, quod divinationes, etiam quae in somniis sunt, reducuntur in aliqua signa vel causas naturales. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo in his quorum causa est in ipso somniante; et hoc contingit dupliciter: vel ita quod ipsum somnium est causa eventus futuri, sicut quando quis propter hoc quod in somno videt, movetur ad aliquid faciendum; vel est signum futuri ejus causa in ipso est, sicut quando quis somniat se comedere dulcia, significatur, quod phlegma dulce in eo diminetur: ex quo medicus potest aliquem eventum futurum conjicere vel morbi vel salutis. Si autem neutro modo se habeat, tunc non est nisi per accidens, sicut contingit per accidens me cogitante de adventu alicujus, illum venire. Alio modo in his quae causam habent extra somniantem; et in his eventus frequenter rei somniantae se habet ad somnium ut per accidens; quandoque tamen somnium est signum eventus futuri. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo ex parte illa qua cognitionem a corpore accipit, in quantum imprimitur in ipsum virtus corporis caelestis: ex motibus enim corporum caelestium relinquuntur quaedam impressiones et motus, quae sunt signa motuum caelestium in corporibus inferioribus; et secundum quod isti motus perveniunt ad imaginationem, figurantur imagines illorum effectuum ad quos disponunt motus caelestes, secundum similitudinem magis vel minus expressam, secundum quod virtus imprimens est fortior vel debilior, et secundum quod virtus recipiens est magis disposita vel minus, et magis quietata ab aliis occupationibus; et propter hoc hujusmodi sentiuntur in dormiendo, quia anima vacat ab exterioribus motibus, et praecipue in nocte, et circa horam digestionis completae; et per hunc modum quaedam animalia praecognoscunt quaedam futura, secundum quod est necessarium ad eorum sustentationem; sicut pisces tempestatem futuram motibus suis praenuntiant, dum de loco ad locum moventur; et similiter etiam in formicis, et multis aliis animalibus, ut ad sensum patet, quorum imaginationes sunt magis quietatae quam humanae propter multiplices motus rationis. Alio modo secundum quod anima cognitionem accipit ex influentia luminis substantiae separatae, vel Dei vel Angeli, cui vehementius conjungitur quanto magis ab occupatione corporis cessat; et propter hoc revelationes in somniis fiunt, et in illis praecipue quorum anima corporis affectionibus non subditur: et quanto eorum imaginatio magis obedit intellectui, tanto figurantur in ea expressiores similitudines; et propter hoc virtutes morales multum faciunt ad scientiam, et praecipue virtus castitatis, ut dicit Commentator in 7 Physic. (comm. 20): castitas enim praecipue inter virtutes morales corpus animae obediens reddit.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de virtute daemonum in operando; et circa hoc quaeruntur duo: 1.^o utrum possint aliquos veros effectus operari in materia corporali; 2.^o utrum eorum auxilio et consilio uti liceat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum daemones possint inducere in materia corporali verum effectum corporalem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod daemones verum effectum corporalem inducere nequeant. Quia dicitur 2 Thessal. 2, quod Antichristus veniet in signis mendacibus. Sed tunc maximam potestatem daemones habebunt. Ergo videtur quod nullo modo possint aliquid effectum verum inducere.

2. Praeterea, id quod datum est in manifestationem et confirmationem fidei, non debet concedi fidei adversariis. Sed operatio signorum data est ad confirmationem fidei, ut habetur Marci ult.: *Illi autem profeti praedixerunt ubique Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Ergo videtur quod non subsit daemonum miracula facere.

3. Praeterea, omnis alteratio reducitur in motum localem, ut in 8 Physic. (text. 35 et 36), probatur; quorum primus est motus caeli. Sed daemones motum caeli variare non possunt: quia hoc solus Dei est, ut Dionysius dicit (in epistola ad Polycarpum). Ergo videtur quod nullam transmutationem in corporibus inferioribus facere possint de forma in formam.

4. Praeterea, id quod subiacet virtuti corporali, non habet virtutem imprimendi in corpora. Sed daemones subduunt virtutibus stellarum; unde etiam malefici constellaciones determinatas observant ad invocandum daemones. Ergo videtur quod non habeant virtutem imprimendi in corpora.

5. Praeterea, daemones non operantur nisi per modum artis. Sed ars non potest dare formam substantialem; unde dicitur in cap. (1) de numeris: *Sciunt auctores alchimiae, species transformari non posse.* Ergo nec daemones formas substantiales inducere possunt.

Sed contra est quod dicitur Exodi 7, quod magi Pharaonis virtute daemonum operantes, virgas in serpentes verterunt.

Praeterea, fortius agit in id quod minus est forte. Sed virtus daemonis est fortior virtute corporali. Ergo possunt corpora transmutare propria virtute.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc potest esse duplex error. Unus fuit gentilius, qui credebant daemones, quorum virtute magi operabantur, deos esse; et ita per modum creationis posse novos effectus producere; et iste est secundus modus quem ponit in littera Magister. Alius est Avicennae, qui ponit quod materia corporalis multo fortius obedit conceptioni substantiae separatae,

(1) Sed ubi capitulum hoc? Non occurrit; tametsi tale quiddam insinuat in Decret., caus. 26, quaest. 5, cap. *Epi. copi*, ubi dicitur prope finem, quod quisque credit creaturam aliquam posse in aliam speciem transformari, nisi ab eo qui omnia creavit, proculdubio infidelis est (*Ex edit. P. Nicolai*).

quam qualitatibus contrariis agentibus in natura: quia agentia naturalia sunt tantum dispositiva ad formam quae est ex influentia substantiae separatae. Unde ad conceptionem substantiae separatae, etiam praeter ordinem motus caeli, sequitur aliquis effectus in inferioribus. Et ponit exemplum de anima humana, ad cuius conceptionem totum corpus movetur vel in libidinem ad imaginationem mulieris amatae, vel ad cadendum ex imaginatione et timore casus; et hic est primus modus qui tangitur in littera, quod materia corporalis deserviat daemonebus ad nutum.

Hic autem positioni contradicitur et a philosophis et a theologis. A philosophis quidem: quia dicunt quod motus caeli est instrumentum intelligentiae moventis; unde non nisi eo mediante potest provenire effectus in inferioribus ab intelligentia. A theologis etiam contra dicitur; quia formae corporales non sunt ex influentia daemonum, sed ex influentia Dei, qui eas in potentia materiae posuit, et educere in actum potest sine adminiculo alicuius inferioris agentis, secundum quod in actum educuntur secundum cursum naturae ex determinatis agentibus naturalibus. Unde huius positionis est falsum fundamentum.

Et ideo dicendum, quod daemones virtute propria nullam formam in materiam influere possunt, nec accidentalem nec substantialem; nec reducere eam in actum, nisi adminiculo proprii agentis naturalis: sicut enim (1) artifex non propria virtute, sed virtute ignis appositi calefacit; ita daemones ad determinata passiva possunt conjungere activa, ut sequatur effectus ex causis quidem naturalibus, sed praeter consuetum cursum naturae, propter multitudinem et vehementiam virtutis activae rerum aggregatarum, et propter habilitatem passivorum; et ideo effectus qui non sunt in potestate alicuius virtutis activae naturalis, producere non possunt, ut suscitare mortuum, vel aliquid huiusmodi, secundum veritatem; sed in praestigis tantum, ut infra dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod tempore Antichristi aliqua vera miracula fient virtute daemonum, permissione divina, in illis tamen ad quae virtus daemonis se extendit; tamen dicuntur omnia mendacia ex parte finis, quia ad decipiendum sunt.

Ad secundum dicendum, quod signa facta per honos possunt distinguere ab illis quae per malos fiunt, tripliciter ad minus. Primo ex efficacia virtutis operantis: quia signa facta per bonos virtute divina, fiunt in illis etiam ad quae virtus activa naturae se nullo modo extendit, sicut suscitare mortuos, et huiusmodi; quae daemones secundum veritatem facere non possunt, sed in praestigis tantum, quae diu durare non possunt. Secundo ex utilitate signorum: quia signa per bonos facta, sunt de rebus nihilibus, ut in curatione infirmitatum, et huiusmodi; signa autem per malos facta, sunt in rebus nocivis vel vanis, sicut quod volat in aere, vel reddunt membra hominum stupida, et huiusmodi: et hanc differentiam assignat beatus Petrus (2)

(1) *Al.* etiam.

(2) Vel ex parte Petri Clemens in eo libro quem *Itinerarium Petri* nuncupavit, et hic vocatur *Itinerarium Clementis*, quia scriptum est a Clemente, ut et apud Clementem *Itinerarium Petri*, quia varia eius itinera describit. At circuitus quidem Petri a se fuisse scriptos, et ab aliis tamen deprava-

in itinerario Clementis. Tertia differentia est quantum ad finem: quia signa bonorum ordinantur ad aedificationem fidei et honorum morum; sed signa malorum sunt in manifestum nocuumtum fidei et honestatis. Et quantum ad modum differunt: quia boni operantur miracula per invocationem divini nominis pie et reverenter; sed mali quibusdam deliramentis, sicut quod incidunt se cultris, et huiusmodi turpia faciunt. Et ita signa per bonos facta, manifeste possunt discerni ab his quae virtute daemonum fiunt.

Ad tertium dicendum, quod talem alterationem praecedat aliquis motus localis, in quantum virtutes activas colligunt, et determinatis passivis apponunt; sed talis motus localis non reducitur in motum caelestem, quia non est secundum aliquam virtutem moventem naturalem, sed in quantum obedit virtuti daemonis ad motum localem; quod est virtute naturae suae, quae supra corpora potest: non quidem ut aliquam formam influat, sed ut localiter moveat: quia motus localis non est secundum acquisitionem alicuius quod in re sit quae movetur, quia locus est extrinsecus locato.

Ad quartum dicendum, quod corpora caelestia non habent aliquam impressionem in daemones, ut eis subdantur; sed ideo advocati sub certa constellatione veniunt, quia sciunt virtutem illius constellationis juvare ad effectum qui requiritur; vel propter hoc ut homines inducantur ad venerandum aliquod nomen in stellis, ex quo idolatriae ritus procedit.

Ad quintum dicendum, quod ars virtute sua non potest formam substantialem conferre, quod tamen potest virtute naturalis agere; sicut patet in hoc quod per artem inducitur forma ignis in lignis. Sed quaedam formae substantiales sunt quas nullo modo ars inducere potest, quia propria activa et passiva invenire non potest, sed in his potest aliquid simile facere; sicut alchimistae faciunt aliquid simile auro quantum ad accidentia exteriora; sed tamen non faciunt verum aurum: quia forma substantialis auri non est per calorem ignis qui utuntur alchimistae, sed per calorem solis in loco determinato, ubi viget virtus mineralis: et ideo tale aurum non habet operationem consequentem speciem: et similiter in aliis quae eorum operatione fiunt.

ARTICULUS II.

Utrum uti auxilio daemonis ad effectus corporales sit malum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod uti auxilio daemonum in talibus operationibus non sit malum. Ipse enim Paulus Corinthum fornicarium tradidit satanae in interitum carnis, ut dicitur 1 Corinth. 3. Sed in hoc non dicitur peccasse. Ergo uti licet obsequio daemonum.

2. Praeterea, licet auxilium accipere etiam a peccatoribus, ut elemosynam, vel aliquid huiusmo-

vatos testatur Clemens ipse apud Epiphanium haeres. 50. Sed an idem sit *Itinerarium Petri* et *Circuitus Petri*, non satis liquet. Certe *Itinerarium Petri* apocryphum censuit Gelasius Papa in Concilio Romano, ut videre est in Decretis dist. 13, cap. *Sancta Romana Ecclesia*. Sed sunt in apocryphis quoque aliqua innoxia et legitima, quae usurpari possunt, quae illud est quod hic usurpat S. Thomas (*Ex edit. P. Nicolai*).

di. Sed in daemonibus non est invenire nisi naturam, quae bona est, et peccatum. Ergo videtur quod auxilio eorum uti liceat.

3. Praeterea, Deus contulit virtutes verbis et rebus. Sed virtute quorundam verborum et rerum daemones advocantur, et quasi compelluntur. Ergo videtur quod eorum auxilio uti liceat.

4. Praeterea, id quod vergit in aliquam utilitatem et nulli derogat, non videtur esse peccatum. Sed per invocationes daemonum frequenter multa utilia fiunt, sicut patet in inventione rerum amissarum. Ergo videtur quod in talibus uti liceat eorum auxilio.

Sed contra, Deuter. 18, praecipit Dominus omnes incantatores et maleficos interfici. Mors autem corporalis non infligitur sine gravi peccato. Ergo videtur quod graviter peccant qui talibus intendunt.

Praeterea, Augustinus dicit (super Genes., lib. 2), omnes divinationes esse fugiendas et cavendas. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ea quae sunt supra facultatem humanam et naturae, a solo Deo requirenda sunt; et ideo sicut graviter peccat qui illud quod est Dei, creaturae impendit per idolatriae cultum; ita graviter peccat qui ea quae a Deo expectanda sunt, auxilio daemonum implorant: et huiusmodi est vaticinatio de futuro; unde dicitur Isai. 8, 19: *Nunquid non populus a Deo suo requirit?* Et similiter etiam in aliis operibus magici; in quibus complectentur operis ex virtute daemonum expectatur: in his enim omnibus est apostasia a fide per pactum initum cum daemone, vel verbo tenus, si invocatio intersit, vel facto aliquo, etiam si sacrificia desint: non enim potest homo duobus dominis servire, ut dicitur Math. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod Paulus et quidam alii sancti leguntur aliqua per daemones fecisse, non pacto cum eis inito, sed sicut virtutem divinam in eis exerceentes; sicut etiam potentiam caelestium officium dicitur daemones arere.

Ad secundum dicendum, quod peccatores, quando in hac vita vivunt, possunt fieri membra Christi, quantumcumque videantur in malitia obstinati; et ideo ex caritate diligendi sunt, et ab eis beneficia recipi possunt et impendi, dummodo contra caritatem non sint: sed postquam a corpore in damnationem decedunt, idem est iudicium de eis et de daemonibus.

Ad tertium dicendum, quod non est credendum aliquibus virtutibus corporalibus daemones subiacere; et ideo non coguntur invocationibus et factis quibusdam maleficis, nisi in quantum per hoc cum eis foedus initur, secundum quod dicitur Isai. 28, 13: *Percussimus foedus cum morte, et cum inferno fecimus pactum.*

Ad quartum dicendum, quod nulla utilitas esse potest pro qua aliquid faciendum sit quod in Dei vergat injuriam: quod contingit quando illud quod ipsius est, non ab ipso quaeritur, sed cum ejus adversario foedus initur.

Expositio textus.

Boni vero arbitrium multo liberius habent post confirmationem quam ante (1). Sed contra, liberum

(1) *Al.* tantum: *Boni vero argumentum etc.*

arbitrium est quod cogi non potest. Sed negationes non recipiunt magis et minus. Ergo nec liberum arbitrium.

Ad quod dicendum, quod quamvis negatio, secundum illud quod est, magis vel minus non recipiat; tamen dicitur intendi et remitti, quatenus habet causam in subiecto; sicut qui caret substantia oculi, magis dicitur caecus quam ille cuius visus dicitur ab humore aliquo impeditus ad pupillam confluentem: et ideo dici potest libertas arbitrii major

DISTINCTIO VIII.

Utrum Angeli omnes corporei sint; quod quibusdam visum est, quibus Augustinus consentire videtur dicens, omnes Angelos ante casum habuisse corpora tenuia et spiritulosa; sed in casu mutata in deterius malorum corpora, ut in eis possent pati.

Solet etiam in questione versari apud doctos, utrum Angeli omnes, boni scilicet et mali, corporei sint, id est corpora habeant sibi unita. Quod aliqui putant, innitentes verbis Augustini, qui dicitur videtur, quod Angeli omnes ante conformationem vel lapsum, corpora aerea habuerint de puriore ac superiore aeris parte formata, ad faciendum habilia, non ad patiendum; et Angeli boni, qui perstiterunt, talia conservata sunt corpora, ut in eis possint facere et non pati: quae tantae sunt tenuitatis ut a mortalibus videri non valeant, nisi supervesita aliqua grossiori forma, qua assumpta videntur, depositaque videri desinunt: Angeli vero mali mutata sunt in casu corpora in deterius qualitate spissioris aeris. Sicut enim a loco digniori in inferiorem locum, id est caliginosum aërem, dejecti sunt: ita illa corpora tenuia transformata sunt in deterius et spissiora, in quibus pati possunt a superiori elemento, id est ab igne. Et hoc Augustinus sensisse videtur super Gen. (1) (lib. 5 cap. 10) ita dicens: « Daemones aërea dicuntur animalia quia corporum aëreorum natura vigent, nec per mortem dissolvuntur: quia non patietur in eis elementum aptius ad faciendum quam ad patiendum. Ad patiendum enim humor et humus: ad faciendum aer et ignis aptitudinem praebent. Transgressores vero Angeli cum principe suo nunc diabolo, tunc Archangelo, non mirum si post peccatum in hanc caliginem detrusi sunt. Neque etiam hoc mirum est si conversi sunt ex aëre in aëream qualitatem, quia possunt ab igne pati: caliginosa tamen aeris tenere tantum permixti sunt, qui in eis quasi carcer sit usque ad tempus iudicii. » Ecce his verbis videtur Augustinus id tradere quod quidam opinantur de corporibus Angelorum. Hoc autem eum aliqui dixisse ostendunt, non ita sentiendo sed opinionem aliorum referendo: quod ex ipsis verbis diffundere volunt quibus ait: « Daemones aërea dicuntur animalia: non autem sunt, ita enim quidam dicebant. De habitatione vero caliginosi aeris in quem detrusi sunt, non opinando sed rei veritatem asserendo eum tradidisse dicunt, quod istius locutionis distinctio ostendit. Dicunt quoque plurimos catholicos tractatores in hoc convenire, atque id concorditer docuisse, quod Angeli incorporei sunt, nec corpora habent sibi unita. Assumunt autem aliquando corpora Deo praeparante, ad impletionem ministerii sui sibi a Deo iniuncti, eademque post completionem deponunt, in quibus corporibus hominibus apparuerunt atque locuti sunt; et aliquando quidem locuti sunt ex persona Dei sine distinctione alicuius personae; aliquando ex persona Patris vel Filii, vel Spiritus sancti.

Quod Deus in corporalibus illis antiquis formis apparuit.

Nec dubitandum est Deum in corporalibus formis apparuisse hominibus, sicut Augustinus (in 2 lib. de Trin., cap. 5, 6, 7 et seqq.) ostendit conferens diversa Scripturae testimonia, ex quibus Deum in corporeis formis hominibus apparuisse probat; et aliquando ex persona Dei sine distinctio-

(1) Ad marginem Venetae editionis an. 1495 notatur: Verum lib. 8 de Civ. Dei cap. 16, suam de hac re aperit sententiam.

et minor, secundum modum naturae in qua est.

Occulta quaedam semina (1) in corporeis huius mundi elementis latent. Per haec semina intelliguntur virtutes activae existentes in rebus ex virtute caelesti, et ex qualitatibus activis et passivis: quia semen (in 2 Phys., text. 51), computatur inter causas activas.

(1) Al. scientia etc.

ne, aliquando sub distinctione personarum sermone factum esse eis.

De perplexa questione quam ponit Augustinus, quaerens an ad exhibendam has corporales apparitiones creatura nova sit formata, an Angeli qui ante erant, fuerint missi; et si ipsi missi sunt, utrum servata qualitate sui spiritualis corpora, atque speciem corporalem de corpulentiori materia assumperint, an suam propriam corpus mutaverint in speciem suae actionis optam.

Sed ubi Deum hominibus in corporalibus imaginibus apparuisse asserit, perplexam quaestionem proponit (lib. de Trin., cap. 1, et lib. 5, cap. 1) quam non solvit, quaerens, utrum in illis corporalibus apparitionibus creatura aliqua crearetur ad illud opus tantum, in qua Deus hominibus apparet; an Angeli qui ante erant, ita mitterentur ut manentes in suis spiritualibus corporibus assumerent ex corpulentia inferiorum elementorum materia aliquam speciem corporalem, quam coaptant quasi aliquam vestem mutarent in quaslibet species corporales veras quidem, an corpus suum proprium vertent in species aptas actionibus suis per virtutem sibi a Deo datam. Ait enim Augustinus ita (in 5 lib. de Trin., cap. 1): « Quaerendum est in illis antiquis corporalibus formis et visis, utrum ad hoc opus tantum creata formata sit in qua Deus, sicut tunc oportuisse iudicavit, humanis ostenderetur aspectibus, an Angeli, qui iam erant, ita mitterentur ut ex persona Dei loquerentur, assumentes corporalem speciem de creatura corporea in usum ministerii sui, aut ipsum corpus suum, cui non subduntur, sed subditum regunt, mutant, atque vertentes in species quas vellet accommodatas atque aptas actionibus suis secundum attributam sibi a Creatore potentiam. Sed fateor excedere vires intentionis meae utrum Angeli inebente spiritali corporis sui qualitate per hanc occultis operantes, assument ex inferioribus elementis corpulentioribus corpus, quod sibi coaptant quasi aliquam vestem, mutant et vertunt in quaslibet species corporales, et ipsas veras, sicut aqua vera in vinum verum conversa est a Domino (Jean. 2), an ipsa propria corpora sua transformant in id quod volunt accipiendum ad id quod agunt. Sed quid horum sit, quoniam homo sum, nullo experimento comprehendere valeo, sicut Angeli qui haec agunt. » Attende, lector, quia quaestionem propositam non solvit, sed indissensum reliquit, utrum Angeli qui mittebantur, servatis suis propriis spiritualibus corporibus, supervesirentur aliqua corpulentiori specie, in qua possent videri; an ipsum corpus mutarent et transformarent in quaecumque vellet speciem, in qua possent cerni. In quibus verbis videtur Augustinus attestari, Angelos esse corporeos, ac propria et spiritalia habere corpora.

Quod Deus in specie qua Deus est, nunquam mortalibus apparuit.

Ceterum haec velut nimis profunda atque obscura reliquias, illud indubitanter teneamus, quod Deus in specie essentiae suae nunquam mortalibus apparuit, sicut famulo suo Moysi dicit (Exod. 55, 29): « Non viderit me homo, et vi- » vet; » et in Evangelio Joannis (cap. 1, 18): « Deum nemo » vidit unquam. » Visibile enim quidquam non est quod non sit mutabile. Ideo substantia sine essentia Dei quantum nullo modo mutabilis est, nullo modo potest per seipsam esse visibilis (1). Proinde illa omnia quae Patribus visa sunt,

(1) Nicolai haec interponit (ut supra Augustinus dicit, lib. 5 de Trin., cap. 10, unde subdit).

cum Deus illis praesentaretur, per creaturam facta esse manifestum est. Et si nos latet quo modo ea ministris Angelis fecerit Deus, per Angelos tamen esse facta dicimus (1). Audio iterum 2. fideliter dicere, nec Deum Patrem, nec Verbum ejus, nec Spiritum sanctum ejus qui est unus Deus, per id quod est invariabile atque idipsum est, ullo modo esse mutabilem, ac per hoc multo minus visibilem.

Utrum daemones intrent corpora hominum substantialiter et illabantur cordibus, an id per effectum dicatur.

Illud etiam consideratione dignum (5) videtur, utrum daemones, sive corporei, sive incorporei sint, hominum substantialiter intrent corpora, eorumque animabus illabantur; an ideo intrare dicantur, quia malitiae suae effectum ibi exerceat Dei permissione, opprimendo atque vexando eas vel in peccatum pro voluntate sua trahendo. Quod in homines introat, atque ab eis expulsi exeant, Evangelium aperte declarat, commemorans, daemonia in quosdam ingressa, et per Christum ejecta (Matth. 8, et Marc. 1) (4). Sed utrum secundum substantiam fuerint ingressa, an propter mali effe-

(1) Idem (Et paulo supra, cap. 10). In editione autem Veneta Nicolai notatur ad marginem hujus loci: Augustinus lib. 5 de Trin., cap. 10 et 11.

(2) Al. ergo.

(3) Al. dignissimum.

(4) Nicolai sequentia subnectit cruculis distincta. Ut Matth. 8, vers. 51: Si ejicis nos hinc etc., et mox: Al illi exeuntes etc. Matth. 12, vers. 45: Cum immundus spiritus exierit ab homine. Matth. 17, vers. 17: Exiit ab eo daemonium; et Marc.

eterni dicantur ingressi, non adeo perspicuum est. De hoc autem Gennadius in definitionibus ecclesiasticorum Dogmatum, (cap. 85), ait: « Daemones pro energiam operationem non credimus substantialiter illahi animae; sed applicatione et oppressione uniri. Illahi autem menti, illi soli possibile est qui creavit, qui natura subsistens incorporeus, capibilis est suae facturae. » Ecce hic videtur insinuari quod substantialiter non illabantur daemones vel introeant corda hominum vel corpora. Bada quoque super illum locum apostolorum Actuum (cap. 3, 5) ubi Petrus ait Ananiae: « Cur tentavit (vel implevit) satanas cor tuum? dicit: Notandum, quod neutem hominis iuxta substantiam nihil implevere possit nisi creatrix Trinitas; quia tantummodo secundum operationem et voluntatis instinctum anima de his quae sunt creati, impletur. Implet ergo satanas cor alicuius, non quidem ingrediens in eum et in sensum ejus, neque introiens aditum cordis, siquidem potestas haec solius Dei est; sed callida et fraudulenta deceptione animam in effectum malitiae trahens per cogitationes et incentiva vitiorum, quibus plenus est. Implet autem satanas cor Ananiae, non intrando, sed malitiae suae vires inferendo. » Idem (in cap. 28 Act. super illud a Viperis etc.): « Spiritus immundus flamma virtutum de cordibus fidelium expulsus, doctoribus veritatis luculentibus venenum persecutionum infundit. » His auctoritatibus ostenditur quod daemones non substantialiter intrent corda hominum, sed propter malitiae suae effectum; de quibus pelli dicuntur cum nocere non sinantur.

1, vers. 25: Ecce de homine; itemque Marc. 5: Eri spiritus immunde; Luc. 10, vers. 17: Exiit daemonia a multis etc.

Divisio textus.

Hic determinat Magister de Angelis bonis et malis, quantum ad corporum assumptionem; et dividit in partes duas: in prima determinat de eis quantum ad assumptionem corporum; secundo quantum ad impressionem in nos, ibi: *Illud etiam consideratione dignum videtur, utrum daemones... hominum substantialiter intrent corpora.* Prima dividit in partes duas: in prima determinat de apparitione Angelorum in corporalibus formis, utrum sit per corpus assumptum, vel naturaliter unum; in secunda determinat de apparitione divina, ibi: *Nec dubitandum est, Deum in corporalibus formis apparuisse hominibus.* Ubi duo facit: primo dicit, Deum apparuisse in corporalibus formis; secundo ostendit Deum nunquam in sua essentia visibiliter apparuisse, ibi: *Ceterum haec velut nimis (1) profunda atque obscura, linquentes, illud indubitanter teneamus, quod Deus in specie essentiae suae nunquam mortalibus apparuit.* Circa primum duo facit: primo ostendit, Deum in invisibilibus formis apparuisse; secundo inquiri dicit apparitionis modum, ibi: *Sed ubi Deus hominibus in corporalibus imaginibus apparuisse asserit, perplexam quaestionem proponit.*

QUAESTIO I.

Hic sex quaeruntur: 1.º utrum Angeli habeant corpora naturaliter unita; 2.º si non habeant, utrum assumant; 3.º si sic, qualiter sibi corpora assumant; 4.º quae operationes per ea exerceant; 5.º qualiter in nos imprimere possint; 6.º quomodo Deus in formis corporalibus appareat.

(1) Al. hoc vellet unus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angeli habeant corpora unita.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli corpora unita habeant. Augustinus enim in lib. de Civ. Dei (7 cap. 16), inducit verba Apulei definitiens daemones sic: *Daemones sunt genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aërea, tempore aeterna:* nec hanc definitionem improbat. Ergo videtur quod habeant corpora aërea naturaliter unita.

2. Praeterea, Gregorius dicit in homilia Epiphaniae, quod Iudeus annuntiavit Christi incarnationem rationale animal, id est Angelus. Sed animal est compositum ex anima et corpore. Ergo videtur quod Angeli habeant corpora naturaliter unita.

3. Praeterea, illud quod in se est incorporeum, respectu nullius potest corporeum dici: quia haec praedicatio est absoluta: quod enim absolute album est, respectu nullius est nigrum. Sed secundum Damascenum (lib. 2 Fid. orth., cap. 5), et Gregorium (2 Mor., cap. 5 vel 2), Angeli in comparatione Dei corporei sunt. Ergo in se incorporei non sunt.

4. Praeterea, nobilior est quod in se habet vitam et alteri conferit, quam quod alterum non vivificat, quamvis in seipso vivat. Sed vita Angeli est nobilior quam animae. Ergo videtur quod multo fortius habeat corpus unitum quod vivificet quam anima.

Sed contra est quod Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nom.), quod Angeli sicut incorporeales ita et immateriales intelliguntur.

Praeterea, omnis substantia vivificans corpus naturaliter sibi unitum, habet potentias aliquas quae sunt actus alicujus partis corporis. Si ergo Angelus unitur naturaliter corpori tamquam vivificans il-