

viatores, sed comprehensores. Ergo Angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere.

Respondeo dicendum, quod in unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod mobile perducere intendit. Intentio enim est de fine, cui repugnat infinitum. Manifestum est autem quod, cum creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quæ in visione Dei consistit, ut ex superioribus patet (art. 1. hujus quæst.) indiget ut ad beatitudinem à Deo moveatur. Oportet igitur quod sit aliquid determinatum, ad quod quælibet creatura rationalis dirigatur sicut in ultimum finem. Et hoc quidem determinatum non potest esse in divina visione quantum ad ipsum quod videtur, quia summa veritas ab omnibus beatis secundum diversos gradus conspicitur; sed quantum ad modum visionis præfigitur diversimode terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est quod sicut rationalis creatura perducitur ad videndum summam essentiam, ita perducatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio: hic enim modus soli Deo competere potest, ut ex supra dictis patet (quæst. xxi. art. 7. & quæst. xiv. art. 3.) Sed cum infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturæ vero efficacia in videndo non possit esse nisi finita; ab infinito autem finito quodlibet infinitis gradibus distat; multis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum, (a) ut clarius, & minus clare. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur unaquæque creatura rationalis à Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex prædestinatione Dei.

Unde, confecturo illo gradu, ad altiorém transire non potest. Ad primum ergo dicendum, quod mereri est eius quod movetur ad finem. Movetur autem ad finem creatura rationalis non solum patiēdo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subit virtuti rationalis creaturæ, operatio illa dicitur acquisitiva illius finis, sicut homo meditando, acquirit scientiam. Si vero finis non sit in potestate ejus, sed ab alio expectetur, operatio erit meritoria finis. Et autem quod est in ultimo termino, non convenit moveri, sed mutatum esse. Unde caritatis imperfecta, quæ est via, est mereri; caritatis autem perfectæ non est mereri, sed potius premio frui. Sicut & in habitibus acquisitis operatio præcedens habitum est acquisitiva habitus; quæ vero est ex habitu jam acquisito, est operatio jam per-

(a) Nicolaius vel clarius, vel minus clare.

fecta cum delectatione. Et similiter actus caritatis perfectæ non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione premii.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur utile dupliciter. Uno modo sicut quod est in via ad finem; & sic utile est meritum beatitudinis. Alio modo sicut pars est utilis ad totum; ut paries ad domum; & hoc modo ministeria Angelorum sunt utilia Angelis beatis, in quantum sunt quedam pars beatitudinis ipsorum. Diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti, in quantum est perfectum.

Ad tertium dicendum, quod licet Angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in ultimo quantum ad se ipsum secundum prædestinationem divinam. Potest tamen augeri Angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur, secundum illud Luca: xv. 10. Gaudium est Angelis Dei super uno peccatore penitentiam agente. Sed hoc gaudium ad premium accidentale pertinet; quod quidem augeri potest usque ad diem iudicii. Unde quidam dicunt, quod quantum ad premium accidentale etiam mereri possunt. Sed melius est ut dicatur, quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator, & comprehensor, ut Christus, qui solus fuit viator, & comprehensor. Prædictum enim gaudium magis acquiritur ex virtute beatitudinis quam illud mereatur.

QUÆSTIO LXIII.

De Angelorum malitia quoad culpam.

Et de considerandum est, quomodo Angeli facti sunt mali: & primo quantum ad malum culpæ; secundo quantum ad malum pænæ.

Circa primum quaeruntur novem. Primo, utrum malum culpæ in Angelis esse possit. Secundo, cujusmodi peccata in eis esse possint. Tertio, quid appetendo Angelus peccavit. Quarto, supposito quod aliqui peccato prope voluntatis facti sunt mali, utrum aliqui naturaliter sint mali. Quinto, supposito quod non, utrum aliqui eorum in primo instanti suæ creationis potuerunt esse mali per actum propriæ voluntatis. Sexto, supposito quod non, utrum aliqua motu fuerint inter creationem, & lapsum. Septimo, utrum supremus inter cadentes fuerit simpliciter inter omnes Angelos summus. Octavo, utrum peccatum primi Angeli fuerit aliis aliqua causa peccandi. Nonno, utrum tot ceciderint, quot remanserunt.

ARTICULUS I. Utrum malum culpæ possit esse in Angelis. Ad primum sic proceditur. Videtur quod malum culpæ in Angelis esse non possit. Quia malum culpæ non potest esse nisi in his quæ sunt in potentia, ut dicitur in IX. Metaph. (text. 19.) subiectum enim privationis est ens in potentia. Sed Angeli, cum sine formæ subsistentes, non habent esse in potentia. Ergo in eis non potest esse malum culpæ. Præterea, Angeli sunt digniores quam corpora caelestia. Sed in corporibus caelestibus non potest esse malum, ut Philosophi dicunt. Ergo neque in Angelis. Præterea, id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est Angelis quod moveatur motu dilectionis in Deum. Ergo ab eis removeri non potest. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo Angeli peccare non possunt. Præterea, Appetitus non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed in Angelis non potest esse apparet bonum, quod non sit verum bonum: quia in eis vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest præcedere culpam. Ergo Angeli non possunt appetere nisi id quod est vere bonum. Sed nullus appetendo id quod est vere bonum, peccat, Ergo Angelus appetendo non peccat. Sed contra est quod dicitur Job. iv. 18. In Angelis suis reperit pravitatem. Respondeo dicendum, quod tam Angelus, quam quæcumque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare. Et culcumque creaturæ hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Cujus ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare à rectitudine actus, quam debet habere, sive accipitur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum à rectitudine declinare non contingit cujus regula est ipsa virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere, sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam, & non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur; omnis autem voluntas cujuslibet creaturæ rectitudi-

ARTICULUS I.

Utrum malum culpæ possit esse in Angelis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod malum culpæ in Angelis esse non possit. Quia malum culpæ non potest esse nisi in his quæ sunt in potentia, ut dicitur in IX. Metaph. (text. 19.) subiectum enim privationis est ens in potentia. Sed Angeli, cum sine formæ subsistentes, non habent esse in potentia. Ergo in eis non potest esse malum culpæ. Præterea, Angeli sunt digniores quam corpora caelestia. Sed in corporibus caelestibus non potest esse malum, ut Philosophi dicunt. Ergo neque in Angelis. Præterea, id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est Angelis quod moveatur motu dilectionis in Deum. Ergo ab eis removeri non potest. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo Angeli peccare non possunt. Præterea, Appetitus non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed in Angelis non potest esse apparet bonum, quod non sit verum bonum: quia in eis vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest præcedere culpam. Ergo Angeli non possunt appetere nisi id quod est vere bonum. Sed nullus appetendo id quod est vere bonum, peccat, Ergo Angelus appetendo non peccat. Sed contra est quod dicitur Job. iv. 18. In Angelis suis reperit pravitatem. Respondeo dicendum, quod tam Angelus, quam quæcumque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare. Et culcumque creaturæ hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Cujus ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare à rectitudine actus, quam debet habere, sive accipitur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum à rectitudine declinare non contingit cujus regula est ipsa virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere, sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam, & non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur; omnis autem voluntas cujuslibet creaturæ rectitudi-

nem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur à voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis; sicut quælibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturæ potest esse peccatum: secundum conditionem suæ naturæ. Ad primum ergo dicendum, quod in Angelis non est potentia ad esse naturale; est tamen in eis potentia secundum intellectivam partem ad hoc quod convertatur in hoc, vel in illud; & quantum ad hoc potest in eis esse malum. Ad secundum dicendum, quod corpora caelestia non habent operationem nisi naturalem; & ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum, ita nec inactione naturalium eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in Angelis est actio liberi arbitrii, secundum quam contingit in eis esse malum. Ad tertium dicendum, quod naturale est Angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse; sed quod convertatur in ipsum, secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, à quo averti potuit peccando. Ad quartum dicendum, quod peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo ex hoc quod aliquid malum eligatur, sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundum se est malum, & tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia, vel errore: alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus, quasi aliquid bonum ad nunc agendum propter inclinationem passionis, aut habitus, etiam si in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in Angelis peccatum esse non potuit: quia nec in Angelis sunt passionis, quibus ratio, aut intellectus ligetur, ut ex supra dictis patet (quæst. ix. art. 4.) nec iterum primum peccatum habitus præcedere potuit ad peccatum inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debite mensuræ, aut regulæ; ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quæ non habet debitum ordinem nisi ex parte rei electæ, sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et hujusmodi peccatum non præcipit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quæ considerari debent.

3. Præterea Majus peccatum est velle subesse alteri contra Deum, quam contra Deum alteri velle præesse: quia minus habet de motivo ad peccandum. Si ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi in hoc quod eos ut sibi subicerentur induxit, gravius peccasset inferiores angeli quam supremus: quod est (a) contra illud Psalm. c. 111. 27. *Draco iste, quem forasisti; dicit Glossa (ord.)* "Qui ceteris in esse erat excellentior, factus est in malitia major." Non ergo peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi.

Sed contra est quod dicitur Apoc. xii. 4. quod draco traxit secum tertiam partem stellarum.

Respondendo dicendum, quod peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens.

Cujus signum ex hoc apparet quod omnes demones illi supremo subduntur, ut manifeste apparet per illud quod dicit Dominus Mat. ch. xxv. 41. *Ite maledicti in ignem æternum, qui parati estis diabolo, & Angelis ejus.* Habet enim hoc ordo divinæ justitiæ, ut cujus suggestioni aliquis consentit in culpa, ejus potestati subdatur in pena, secundum illud II. Pet. 11. 19. *A quo quis superatus est, huic servus additus est.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet simul demones peccaverint, tamen peccatum unius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum, vel exhortandum, vel etiam consentiendum temporis mora; sicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum, & ad consentiendum, & locutione vocali ad exhortandum: quorum utrimque tempore agitur. Manifestum est autem quod etiam homo simul dum aliquid jam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui: & in ultimo instanti locutionis in quo aliquis sensum loquentis capit, potest assentire ei quod dicitur; ut patet maxime in primis conceptionibus, quas quisque probat audias.

Sublato ergo tempore locutionis, & deliberationis, quod in nobis requiritur, in eodem instanti in quo primus Angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit, possibile fuit aliis in eam consentire.

Ad secundum dicendum, quod superbus, ceteris paribus, magis vult subesse superiori quam inferiori. Sed si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quam sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse quam superiori. Sic igitur non fuit contra superbiam demonum quod subesse inferiori voluerunt in eius principatum consentientes, ad hoc eum principem, & ducem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beati-

tudinem consequerentur: præsertim quia sup-  
esse alteri contra Deum, quam contra Deum  
alteri velle præesse: quia minus habet de moti-  
vo ad peccandum. Si ergo peccatum primi  
angeli fuit aliis causa peccandi in hoc quod eos  
ut sibi subicerentur induxit, gravius peccasset  
inferiores angeli quam supremus: quod  
est (a) contra illud Psalm. c. 111. 27. *Draco  
iste, quem forasisti; dicit Glossa (ord.)* "Qui  
ceteris in esse erat excellentior, factus est  
in malitia major." Non ergo peccatum  
primi Angeli fuit aliis causa peccandi.

Sed contra est quod dicitur Apoc. xii. 4.  
quod draco traxit secum tertiam partem stellarum.

Respondendo dicendum, quod peccatum  
primi Angeli fuit aliis causa peccandi, non  
quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione  
inducens.

Cujus signum ex hoc apparet quod omnes  
demones illi supremo subduntur, ut manifeste  
apparet per illud quod dicit Dominus Mat.  
ch. xxv. 41. *Ite maledicti in ignem æternum,  
qui parati estis diabolo, & Angelis ejus.*

tudinem consequerentur: præsertim quia sup-  
esse alteri contra Deum, quam contra Deum  
alteri velle præesse: quia minus habet de moti-  
vo ad peccandum. Si ergo peccatum primi  
angeli fuit aliis causa peccandi in hoc quod eos  
ut sibi subicerentur induxit, gravius peccasset  
inferiores angeli quam supremus: quod  
est (a) contra illud Psalm. c. 111. 27. *Draco  
iste, quem forasisti; dicit Glossa (ord.)* "Qui  
ceteris in esse erat excellentior, factus est  
in malitia major." Non ergo peccatum  
primi Angeli fuit aliis causa peccandi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut su-  
pra dictum est (quæst. lxiii. art. 6.) Angelus  
non habet aliquid retardans; sed secundum  
suam totam virtutem movetur in illud ad quod  
movetur, sive in bonum, sive in malum. Quia  
igitur supremus Angelus majorem habuit natu-  
ralem virtutem quam inferiores, intensiori mo-  
tu in peccatum prolapsus est: & ideo factus est  
etiam in malitia major.

## ARTICULUS IX.

328

Utrum tot peccaverunt, quot permanserunt.

AD notum sic proceditur. Videtur quod  
plures peccaverunt de Angelis quam per-  
manserunt. Quia, ut dicit Philosophus (II.  
Ethic. cap. vi. a med.) malum est ut in pluri-  
bus, bonum ut in paucioribus.

2. Præterea, Justitia, & peccatum eadem  
ratione inveniuntur in Angelis, & hominibus.  
Sed in hominibus plures inveniuntur mali quam  
boni, secundum illud Eccle. 1. 15. *Stultorum  
infinitus est numerus.* Ergo pari ratione in Angelis.

3. Præterea, Angeli distinguuntur secun-  
dum personas, & secundum ordines. Si igitur  
plures persone angelicæ remanserunt, videtur,  
etiam quod non de omnibus ordinibus aliqui  
peccaverunt.

Sed contra est quod dicitur IV. Reg. vi. 16. *Plures nobiscum sunt quam cum illis:* quod exponitur de bonis Angelis, qui sunt nobiscum in auxilium, & de malis, qui nobis adver-  
santur.

Respondendo dicendum, quod plures Ange-  
li permanserunt quam peccaverunt. Quia pec-  
catum est contra naturalem inclinationem; ea  
vero que contra naturam sunt, ut in paucio-  
ribus accidunt: natura enim consequitur suum  
effectum, vel semper, vel ut in pluribus.

Ad primum ergo dicendum, quod Philo-  
sophus sibi loquitur quantum ad homines, in  
quibus malum contingit ex hoc quod sequuntur  
bona sensibilia, que sunt pluribus nota,  
deserto bono rationis, quod paucioribus no-  
tum est. In Angelis autem non est nisi natura  
intellectualis. Unde non est similis ratio.

Et per hoc patet responso ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod secundum il-  
lud qui dicunt, quod diabolus major fuit de  
inferiori ordine Angelorum, qui præfuit ter-  
restribus, manifestum est quod non de quolibet  
ordine ceciderunt, sed de infimo tantum. Secun-  
dum vero illos qui ponunt majorem diabolum  
de supremo fuisse ordine, probabile est quod de

quolibet ordinis aliqui ceciderunt; sicut in  
quemlibet ordinem homines assumuntur in  
supplementum ruinæ angelicæ. In quo etiam  
magis comprobatur libertas liberi arbitrii, quæ  
secundum quemlibet gradum creaturæ in ma-  
lum flecti potest. In sacra Scriptura tamen  
nomina quorundam ordinum, ut Seraphim,  
& Thronorum, demonibus non attribuantur:  
quia hæc nomina sumuntur ab ardore  
caritatis, & ab inhabitatione Dei, quæ non  
possunt esse cum peccato mortali. Attribuan-  
tur autem eis nomina Cherubim, Potestatum,  
& Principatum: quia hæc nomina sumuntur  
à scientia, & potentia, quæ bonis, malique  
possunt esse communia.

## QUÆSTIO LXIV.

De pena demonum.

in quatuor articulos divisa.

Consequenter queritur de pena demo-  
num: & circa hoc queruntur quatuor  
1. Primo de obtenebratione intellectus.  
2. Secundo de obstinatione voluntatis.  
3. Tertio de dolore ipsorum.  
4. Quarto de loco penali ipsorum.

## ARTICULUS I.

329

Utrum intellectus demonum sit obtenebratus per pri-  
vationem cognitionis omnis veritatis.

II. dist. vii. quæst. 11. art. 1. & mal. quæst.

xvi. art. 6.

AD primum sic proceditur. Videtur quod  
intellectus demonum sit obtenebratus per pri-  
vationem cognitionis omnis veritatis. Si enim  
aliquam veritatem cognoscerent, magis  
cognoscerent seipsos, quod est cognoscere  
substantias separatas. Hoc autem eorum mi-  
seria non convenit, cum ad magnam beati-  
tudinem pertinere videatur, in aeternum quod  
quidam ultimam beatitudinem hominis pro-  
fuerunt in cognoscendo substantias separatas.  
Ergo demones privantur omni cognitione  
veritatis.

2. Præterea. Id quod est maxime mani-  
festum in natura, videtur esse maxime mani-  
festum Angelis sive bonis, sive malis. Quod  
enim non sit bonis maxime manifestum,  
contingit ex debilitate intellectus nostri à  
phantasmatis accipientis, sicut ex debilitate  
oculi nocturnæ contingit quod non possit  
videre lumen Solis. Sed demones non possunt  
cognoscere Deum; qui est secundum se ma-  
nifestissimus, cum sit in summo veritatis, eo  
quod non habent mundum cor, quo solo

videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere pos-  
sunt.

Præterea. Cognitione rerum Angelis con-  
veniens est duplex secundum Augustinum  
(Lib. IV. super Gen. cap. xxi. 14), scilicet mari-  
tina, & vespertina. Sed cognitio martina  
non competit demonibus; quia non vident  
res in Verbo; nec cognitio vespertina,  
quia cognitio vespertina refert res cognitatas ad  
laudem Creatoris; unde post vespere sit mane,  
ut dicitur Gen. 1. Ergo demones non possunt  
cognitionem de rebus habere.

Præterea. Angeli in sua conditione  
cognoverunt mysterium regni Dei, ut Augu-  
stinus dicit V. super Gen. ad lit. (cap. xix.  
non procul à princ.). Sed demones hac cog-  
nitione privati sunt: quia si cognovissent, ne-  
quaquam Dominum glorie crucifixissent, ut dicitur  
I. Corinth. 11. 8. Ergo pari ratione omni  
alia cognitione veritatis sunt privati.

Præterea. Quamcumque veritatem ali-  
quis scit, aut cognoscit eam naturaliter, si-  
cut nos cognoscimus prima principia; aut ac-  
cipiendo ab alio, sicut quæ scimus addiscen-  
do; aut experientia longi temporis, sicut  
scimus inveniendō. Sed demones non possunt  
cognoscere veritatem per suam naturam; quia  
ab eis divisi sunt boni Angeli, sicut lux à  
tenebris, ut Augustinus dicit (Lib. XI. de  
civ. Dei cap. xix. & xxx. 11.). Omnis autem  
manifestatio fit per lumen, ut dicitur  
Ephes. v. Similiter etiam neque per revelatio-  
nem, neque addiscendo à bonis Angelis:  
quia non est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur  
II. Corinth. vi. 14. Neque per experientiam  
longi temporis, quia experientia à sensu ori-  
tur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis.

Sed contra est quod Dionysius dicit 17.  
cap. de div. Nom. (pars 4. parum à med.  
lect. 19.) quod data sunt demonibus aliqua  
dona, quæ nequaquam mutata esse dicimus,  
sed sunt integra, & splendidissima. Inter  
ista autem naturalia dona est cognitio veri-  
tatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio.

Respondendo dicendum, quod duplex est  
cognitio veritatis: una quæ habetur per natu-  
ram; alia quæ habetur per gratiam. Et ista  
quæ habetur per gratiam, est duplex: una quæ  
est speculativa tantum, sicut cum alicui ali-  
qua secreta divinorum revelantur; alia vero,  
quæ est affectiva, producens amorem Dei, &  
hæc proprie pertinet ad donum sapientiæ.

Harum autem trium cognitionum prima in  
demonibus nec est ablata, nec diminuta: con-  
sequitur enim ipsam naturam Angeli, qui se-  
cundum suam naturam est quidam intellectus,  
vel mens. Propter simplicitatem autem suæ  
substantiæ à natura ejus aliquid subtrahi non  
potest, ut sic per subtractionem naturalium  
puniat; sicut homo punitur per subtrac-  
tio-

ARTICULUS IV. *Utrum aliqui demones sint naturaliter mali.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliqui demones sint naturaliter mali. Dicit enim Porphyrius, ut Augustinus introducit X. de civ. Dei, cap. xi. parum a princ. quod est quoddam genus demonum natura fallax, similans deos, & animas defunctorum. Sed esse fallacem est esse malum. Ergo aliqui demones sunt naturaliter mali.

Præterea. Sicut Angeli sunt creati à Deo, ita & homines. Sed aliqui homines sunt naturaliter mali, de quibus dicitur, Sap. xi r. 16. Erat eorum malitia naturalis. Ergo & Angeli aliqui possunt esse naturaliter mali.

Præterea. Aliqua animalia irrationalia habent quosdam naturales malitias, sicut vulpes naturaliter est subdola, & lupus naturaliter est rapax; & tamen sunt creatura Dei. Ergo & demones, licet sint creatura Dei, possunt esse naturaliter mali.

Sed contra est quod Dionysius dicit 1v. cap. de div. Nom. circa med. lect. 19. quod demones non sunt naturaliter mali.

Respondetur dicendum, quod omne quod est, inquantum est, & naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, utpote ex principio bono existens: quia semper effectus convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adjectum, sicut igni conjungitur hoc malum quod est esse consumptivum aliorum; sed bono universali nullum malum potest esse adjectum. Si ergo aliquid sit cuius natura quidem ordinatur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non inquantum malum, sed per accidens, inquantum est conjunctum cuidam bono. Si vero aliquid sit cuius natura ordinatur in aliquod bonum secundum communem boni rationem, hoc secundum suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quod qualibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere, & quod est obiectum voluntatis. Unde cum demones sint substantie intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quoddamque malum; & ideo non possunt esse naturaliter mali.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibidem reprehendit Porphyrium de hoc quod dixit, quod demones erant naturaliter fallaces, dicens, eos non esse naturaliter fallaces, sed propria voluntate. Porphyrius autem hac ratione posuit demones esse natura fallaces, quia ponebat demones esse animalia habentia naturam sensitivam. Natura autem sensitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse conjunctum malum; & secundum hoc aliquam inclinationem naturalem habere potest ad malum, per accidens tamen, inquantum malum est conjunctum bono.

Ad secundum dicendum, quod malitia aliquorum hominum potest dici naturalis, vel propter consuetudinem, quæ est natura altera, vel propter naturalem inclinationem ex parte naturæ sensitivæ ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi, vel concupiscentes; non autem ex parte naturæ intellectualis.

Ad tertium dicendum, quod animalia bruta secundum naturam sensitivam habent naturalem inclinationem ad quosdam particularia bona; quibus conjuncta sunt aliqua mala, sicut vulpes ad querendum victum sagaciter, cui adjungitur dolofitas: unde esse dolofum non est malum vulpi, cum sit ei naturale, sicut nec esse furiosum est malum cani, sicut Dionysius dicit 1v. cap. de div. Nom. (part. 1v. parum à med. lect. 19).

Ad quartum dicendum, quod Augustinus dicit 1v. cap. de div. Nom. circa med. lect. 19. quod demones non sunt naturaliter mali.

Respondetur dicendum, quod omne quod est, inquantum est, & naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, utpote ex principio bono existens: quia semper effectus convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adjectum, sicut igni conjungitur hoc malum quod est esse consumptivum aliorum; sed bono universali nullum malum potest esse adjectum. Si ergo aliquid sit cuius natura quidem ordinatur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non inquantum malum, sed per accidens, inquantum est conjunctum cuidam bono. Si vero aliquid sit cuius natura ordinatur in aliquod bonum secundum communem boni rationem, hoc secundum suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quod qualibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere, & quod est obiectum voluntatis. Unde cum demones sint substantie intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quoddamque malum; & ideo non possunt esse naturaliter mali.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibidem reprehendit Porphyrium de hoc quod dixit, quod demones erant naturaliter fallaces, dicens, eos non esse naturaliter fallaces, sed propria voluntate. Porphyrius autem hac ratione posuit demones esse natura fallaces, quia ponebat demones esse animalia habentia naturam sensitivam. Natura autem sensitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse conjunctum malum; & secundum hoc aliquam inclinationem naturalem habere potest ad malum, per accidens tamen, inquantum malum est conjunctum bono.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus dicit 1v. cap. de div. Nom. circa med. lect. 19. quod demones non sunt naturaliter mali.

Respondetur dicendum, quod omne quod est, inquantum est, & naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, utpote ex principio bono existens: quia semper effectus convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adjectum, sicut igni conjungitur hoc malum quod est esse consumptivum aliorum; sed bono universali nullum malum potest esse adjectum. Si ergo aliquid sit cuius natura quidem ordinatur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non inquantum malum, sed per accidens, inquantum est conjunctum cuidam bono. Si vero aliquid sit cuius natura ordinatur in aliquod bonum secundum communem boni rationem, hoc secundum suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quod qualibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere, & quod est obiectum voluntatis. Unde cum demones sint substantie intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quoddamque malum; & ideo non possunt esse naturaliter mali.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibidem reprehendit Porphyrium de hoc quod dixit, quod demones erant naturaliter fallaces, dicens, eos non esse naturaliter fallaces, sed propria voluntate. Porphyrius autem hac ratione posuit demones esse natura fallaces, quia ponebat demones esse animalia habentia naturam sensitivam. Natura autem sensitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse conjunctum malum; & secundum hoc aliquam inclinationem naturalem habere potest ad malum, per accidens tamen, inquantum malum est conjunctum bono.

Ad secundum dicendum, quod malitia aliquorum hominum potest dici naturalis, vel propter consuetudinem, quæ est natura altera, vel propter naturalem inclinationem ex parte naturæ sensitivæ ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi, vel concupiscentes; non autem ex parte naturæ intellectualis.

Ad tertium dicendum, quod animalia bruta secundum naturam sensitivam habent naturalem inclinationem ad quosdam particularia bona; quibus conjuncta sunt aliqua mala, sicut vulpes ad querendum victum sagaciter, cui adjungitur dolofitas: unde esse dolofum non est malum vulpi, cum sit ei naturale, sicut nec esse furiosum est malum cani, sicut Dionysius dicit 1v. cap. de div. Nom. (part. 1v. parum à med. lect. 19).

ARTICULUS V. 314

Utrum diabolus fuerit malus in primo instanti suæ creationis per culpam propriæ voluntatis.

Il. dist. 111. q. 1. & mal. q. xvi. art. 4. & Joann. viii. lect. 6.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus per culpam propriæ voluntatis. Dicitur enim Joann. viii. 44. de diabolo: Ille homicida erat ab initio.

Præterea. Secundum Augustinum I. super Genes. ad lit. (cap. xv. parum à princ.) infirmitas creaturæ non præcessit formationem tempore, sed origine tantum. Per cælum autem, quod legitur primo creatum, ut ipse dicit in II. lib. cap. viii. intelligitur natura angelica informis. Per hoc autem quod dicitur, quod Deus dixit: Fiat lux, & facta est lux, intelligitur formatio ejus per conversionem ad Verbum. Simul ergo natura angelica creata est, & facta est lux. Sed simul dum facta est lux, distincta est à tenebris, per quas intelliguntur angeli peccantes. Ergo in primo instanti suæ creationis quidam Angeli fuerunt beati, & quidam peccaverunt.

Præterea. Peccatum opponitur merito. Sed in eodem instanti suæ creationis aliqua natura intellectualis potest mereri, sicut anima Christi, sed etiam ipsi boni Angeli. Ergo

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibidem reprehendit Porphyrium de hoc quod dixit, quod demones erant naturaliter fallaces, dicens, eos non esse naturaliter fallaces, sed propria voluntate. Porphyrius autem hac ratione posuit demones esse natura fallaces, quia ponebat demones esse animalia habentia naturam sensitivam. Natura autem sensitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse conjunctum malum; & secundum hoc aliquam inclinationem naturalem habere potest ad malum, per accidens tamen, inquantum malum est conjunctum bono.

& demones in primo instanti suæ creationis poterunt peccare.

Præterea. Natura angelica virtuosior est quam natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suæ creationis incipit habere suam operationem, sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moveri sursum. Ergo & Angelus in primo instanti suæ creationis potuit operari. Aut ergo habuit operationem, rectam, aut non rectam. Si rectam, cum gratiam haberint, per eam meruerunt beatitudinem. In Angelis autem statim ad meritum sequitur premium, ut supra dictum est (quæst. lxxii. art. 5.) Ergo fuissent statim beati, & ita nunquam peccassent: quod est falsum. Relinquitur ergo quod in primo instanti non recte operando peccaverunt.

Sed contra est, quod dicitur Genes. 1. 31. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Inter ea autem erant etiam demones. Ergo demones aliquando fuerunt boni.

Respondetur dicendum, quod quidam posuerunt, quod statim demones in primo instanti suæ creationis mali fuerunt, non quidem per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis: quia ex quo est factus diabolus justitiam recusat. Cui sententia, ut Augustinus dicit XI. de civ. Dei (cap. xlii. circa fin.) quisquis acq̄scit, non cum illis hereticis sapit idem Manicheis, qui dicunt, quod diabolus habet naturam mali.

Sed quia hæc opinio auctoritati Scripturæ contradicit: dicitur enim sub figura Principis Babylonis de diabolo, Isai. xlv. 12. Quando cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris? & Ezech. xxviii. 13. In deliciis paradysi Dei fuisti, dicitur ad diabolum sub persona Regis Tyri: ideo à magistris hæc opinio, tanquam erronea, rationabiliter reprobara est.

Unde aliqui dixerunt, quod Angeli in primo instanti suæ creationis peccare poterunt, sed non peccaverunt.

Sed hæc opinio etiam à quibusdam reprobatur ea ratione, quia cum duæ operationes se consequuntur, impossibile videtur quod in eodem nunc utraque operatio terminetur. Manifestum est autem quod peccatum Angeli fuit operatio creatione posterior: terminus autem creationis est ipsum esse Angeli; terminus vero operationis peccati est quod sunt mali. Impossibile ergo videtur quod in primo instanti quo Angelus esse cepit, fuerit malus.

Sed hæc ratio non videtur sufficiens. Habet enim solum locum in motibus temporibus, qui successive aguntur; sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio, & localis motus. Sed si sunt mutationes instantaneæ, simul & in eodem instanti potest

S. Thom. Op. Tom. I.

esse terminus primæ, & secundæ mutationis; sicut in eodem instanti in quo illuminatur Luna à Sole, illuminatur aer à Luna. Manifestum est autem quod creatio est instantanea, & similiter motus liberi arbitrii in Angelis: non enim indigent collatione, & discursu rationis, ut ex supradictis patet (quæst. lxxii. art. 3.) Unde nihil prohibet simul, & in eodem instanti esse terminum creationis, & terminum liberi arbitrii.

Et ideo aliter dicendum est, quod impossibile fuit Angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari; tamen illa operatio quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agente, à quo habet esse, sicut moveri sursum inest igni à generante. Unde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectiva actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operationem, sicut si tibia quæ nascitur clauda ex debilitate feminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod Angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati.

Unde non potest dici, quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit XI. de civitate Dei (cap. xv. circa med.) cum dicitur, quod diabolus ab initio peccat, non ab initio, ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati, scilicet quia nunquam à peccato suo recessit.

Ad secundum dicendum, quod illa distinctio lucis, & tenebrarum, secundum quod per tenebras peccata demonum intelliguntur, accipienda est secundum Dei præscientiam. Unde Augustinus dicit XI. de civitate Dei, (cap. xix. in med.) quod solus lucem, ac tenebras discernere potuit qui potuit etiam prius quam caderent, præscire casuros.

Ad tertium dicendum, quod quicquid est in merito, est à Deo: & ideo in primo instanti suæ creationis Angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod Deus non discrevit inter Angelos ante aversionem quorundam, & conversionem aliorum, ut Augustinus dicit XI. de civitate Dei (cap. xi. & xxxii.) & ideo omnes in gratia creati in primo instanti meruerunt. Sed quidam eorum statim impedimentum præbiterunt suæ beatitudini, præcedens meritum mortificantes; & ideo beatitudinem, quam meruerant, sunt privati.

Et 2 AR-

## ARTICULUS VI. 325

Utrum aliqua mora fuerit inter creationem, & lapsum Angeli.

Quodlib. ix. art. 8. corp.

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod aliqua mora fuerit inter creationem, & lapsum Angeli. Dicitur enim Ezech. xxviii. 14. *Ambulasti perfectus in viis tuis à die conditionis tue, donec inventa est iniquitas in te.* Sed ambulatio, cum sit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem diaboli, & ejus lapsum.

2. Præterea. Origenes dicit (hom. 1. in Ezech. ante med.) quod serpens antiquus non statim supra peccus, & ventrem suum ambulavit; per quod intelligitur ejus peccatum. Ergo diabolus non statim post primum instans suæ creationis peccavit.

3. Præterea. Possit peccare commune est homini, & angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis, & ejus peccatum. Ergo pari ratione fuit aliqua mora inter formationem diaboli, & ejus peccatum.

4. Præterea. Aliud instans fuit in quo diabolus peccavit, ab instanti in quo creatus fuit. Sed inter quælibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem ejus, & lapsum.

Sed contra est quod dicitur Joan. vii. 44. *de diabolo, quod in veritate non stetit; & sicut Augustinus dicit XI. de civitate Dei (cap. xv. parum ante med.) oportet ut hoc sic accipiamus, quod in veritate fuerit, sed non permanferit.*

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Sed probabilior, & Sanctorum dictis magis consonans est quod statim post primum instans suæ creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere; si ponatur quod in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrii proruperit, & cum gratia fuerit creatus, ut supra diximus (quæst. lxxi. art. 3.) Cum enim Angeli per unum actum meritum ad beatitudinem perveniant, ut supra dictum est (quæst. lxxi. art. v.) si diabolus in primo instanti in gratia creatus meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando.

Si vero ponatur, quod Angelus in gratia creatus non fuerit, vel quod in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere, nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem, & lapsum.

Ad primum ergo dicendum, quod per motus corporales, qui per tempus mensurantur, quandoque in Sacra Scriptura intelliguntur

metaphorice motus spirituales instantanei; & sic per ambulationem intelligitur motus liberi arbitrii tendentis in bonum.

Ad secundum dicendum, quod Origenes dicit, quod serpens antiquus non à principio, nec statim supra peccus ambulavit propter primum instans, in quo malus non fuit.

Ad tertium dicendum, quod Angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem; & ideo nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit a bonum, impedimentum beatitudinis præstitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine; & ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod inter quælibet duo instantia esse tempus medium habet veritatem, in quantum tempus est continuum, ut probatur in VI. Physic. (text. 2. & seqq.) Sed tamen in Angelis, qui non sunt subiecti cælesti motui, quo tempus continuum mensuratur, tempus accipitur pro ipsa successione operationum intellectus, vel etiam affectus. Sic igitur instans primum in Angelis intelligitur respondere operationi mentis angelicæ, qua se in se ipsam convertit per vespertinam cognitionem: quia in primo die commemoratur vespere, sed non mane. Et hæc quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem Verbi sui conversi; quidam vero in se ipsis remanentes facti sunt nox, per superbiam intumescentes, ut Augustinus dicit IV. super Gen. ad litt. (cap. xxiv.) Et sic prima operatio fuit omnibus communis; sed in secunda sunt distincti. Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni, sed in secundo fuerunt boni à malis distincti.

## ARTICULUS VII. 326

Utrum Angelus supremus inter peccantes fuerit supremus inter omnes.

Infr. art. 9. ad 3. & II. dist. vii. art. 1. & III. con. cap. cix. fin. & opusc. xv. cap. xix. & Eph. ii. & Job. xl.

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod ille Angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes. Dicitur enim Ezech. xxviii. 14. *Tu Cherub extensus, & protegens: posui te in monte sancto Dei.* Sed ordo Cherubim est sub ordine Seraphim, ut Dionysius dicit vii. cap. angel. Hierar. Ergo Angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuit supremus inter omnes.

2. Præterea. Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam.

Si igitur Angelus qui fuit supremus inter omnes, peccavit, sequitur quod ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissima creatura: quod est inconveniens.

3. Præterea. Quanto aliquid magis inclinatur in aliquid, tanto minus potest ab illo deficere. Sed Angelus, quanto est superior, tanto magis inclinatur in Deum. Ergo minus potest à Deo peccando deficere: & sic videtur quod Angelus qui peccavit, non fuerit supremus inter omnes, sed de inferioribus.

Sed contra est quod dicit Gregorius in homil. de centum ovibus (xxxiv. in Evang. ante med.) quod primus Angelus qui peccavit, *dum cunctis agnibus Angelorum prelatum eorum claritatem transcederet, ex eorum comparatione clarior fuit.*

Respondeo dicendum, quod in peccato est duo considerare, scilicet pronitatem ad peccandum, & motivum ad peccandum.

Si ergo consideremus in Angelis pronitatem ad peccandum, minus videtur quod peccaverint superiores Angeli quam inferiores; & propter hoc Damascenus dicit (Lib. II. orthod. fid. cap. iv.) quod *major eorum qui peccaverunt, fuit terrestri ordini prelatum.*

Et videtur hæc opinio consonare positioni Platoniorum, quam Augustinus recitat in Lib. de civit. Dei VIII. (cap. vi. & vii.) & X. (cap. ix. x. & xxi.) Dicunt enim, quod omnes dii erant boni; sed dæmonum quidam boni, quidam mali, deos nominantes substantias intellectuales, quæ sunt à globo lunari superius, dæmones vero substantias intellectuales, quæ sunt à globo lunari inferiori, superiores hominibus ordine naturæ.

Nec est abicienda hæc opinio tamquam à fide aliena: quia tota creatura corporalis administratur à Deo per Angelos, ut Augustinus dicit III. de Trin. (cap. iv. & v.) Unde nihil prohibet dicere, inferiores Angelos divinitus distributos esse ad administrandum inferiora corpora, superiores vero ad administrandum corpora superiora, supremos vero ad assistendum Deo. Et secundum hoc Damascenus dicit (de fide cathol. Lib. II. cap. iv.) quod illi qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus: in quorum etiam ordine aliqui boni Angeli permanferunt.

Si vero consideretur motivum ad peccandum, majus invenitur in superioribus quam in inferioribus. Fuit enim dæmonum peccatum superbia, ut supra dictum est (art. 2. hujus quæst.) cujus motivum est excellentia, quæ fuit major in superioribus. Et ideo Gregorius dicit (loco cit. in arg. Sed con.) quod ille qui peccavit, fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilior: quia peccatum Angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio.

Unde magis videtur consideranda esse ratio quæ sumitur à motivo ad peccandum. Non est tamen inde alii opinioni præjudicandum; quia etiam in principe inferiorum angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum, quod Cherubim interpretatur plenitudo scientiæ, Seraphim interpretatur ardentes, sive incendentes. Et sic patet quod Cherubim denominatur à scientia, quæ potest esse cum mortali peccato; Seraphim vero denominatur ab ardore caritatis, quæ cum peccato mortali esse non potest. Et ideo primus Angelus peccans non est denominatus Seraphim, sed Cherubim.

Ad secundum dicendum, quod divina intentio non frustratur nec in his qui peccant, nec in his qui salvantur. Utrorumque enim eventum Deus præcognoscit; & ex utroque habet gloriam, dum hoc ex sua bonitate salvat, illos ex sua justitia punit. Ipsa vero creatura intellectualis, dum peccat, à fine debito deficit. Nec hoc est inconveniens in quacumque creatura sublunari: sic enim creatura intellectualis instituta est à Deo, ut in ejus arbitrio possum sit agere propter finem.

Ad tertium dicendum, quod quantumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo Angelo, tamen ei necessitatem non inducitur: unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.

## ARTICULUS VIII. 327

Utrum peccatum primi Angeli fuerit aliis causa peccandi.

II. dist. vii. art. 2. & dist. xxxiv. in exp. litt. ad 2.

**A**D octavum sic proceditur. Videtur quod peccatum primi Angeli peccantis non fuerit aliis causa peccandi. Causa enim prior est causata. Sed omnes simul peccaverunt, ut Damascenus dicit (Lib. II. cap. iv. de Fid. cath.) Ergo peccatum unius non fuit aliis causa peccandi.

2. Præterea. Primum peccatum Angeli non potest esse nisi superbia, ut supra dictum est (art. 2. hujus quæst.) Sed superbia excellentiam quærit: magis autem excellentiæ repugnat quod aliquis inferiori subdat quam superiori; & sic non videtur quod dæmones peccaverint per hoc quod voluerunt subesse alicui superioribus angelorum potius quam Deo. Sic autem peccatum unius Angeli fuisset aliis causa peccandi, si eos ad hoc induxisset ut sibi subicerentur. Non ergo videtur quod peccatum primi Angeli fuerit causa peccandi aliis.

Præ-

Et hoc modo Angelus peccavit convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum abique ordine ad regulam divine voluntatis.

ARTICULUS II.

Utrum in Angelis possit esse tantum peccatum superbiae & invidiae.

Ad dist. vi. quæst. i. art. 3. & dist. xxii. quæst. i. art. i. cor. & III. con. cap. cix. & mal. quæst. xxv. art. 2. & 4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non possit esse solum peccatum superbiae, & invidiae. In quemcumque enim cadit delectatio alicuius peccati, potest cadere peccatum illud. Sed demones delectantur etiam in obscenitatibus carnalium peccatorum, ut Augustinus dicit XIV. de civitate Dei, cap. 111. à med. Ergo in demonibus etiam peccata carnalia possunt esse.

2. Præterea. Sicut superbia, & invidia sunt peccata spiritalia, ita accidia, & avaritia, & ira. Sed spiritui conveniunt peccata spiritalia, sicut & carni peccata carnalia. Ergo non solum superbia, & invidia in Angelis esse potest, sed etiam accidia, & avaritia. 3. Præterea. Secundum Gregorium in Moralibus (Lib. XXXI. cap. xvii. post med.) ex superbia nascuntur plura vitia, & similiter ex invidia. Postea autem causa, ponitur effectus. Si ergo superbia, & invidia in Angelis esse possunt, pari ratione, & alia vitia in eis esse possunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIV. de civitate Dei (cap. 111. à med.) quod diabolus non est fornicator, aut ebrius, neque aliquid huiusmodi; est tamen superbus, & invidiosus.

Respondeo dicendum, quod peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter, uno modo secundum reatum, alio modo secundum affectum.

Secundum reatum quidem omnia peccata in demonibus esse contingit: quia, dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt.

Secundum affectum vero illa solum peccata in malis Angelis esse possunt ad quæ contingit affectus spiritalium naturam. Spirituale autem naturam affecti non contingit ad bona quæ sunt propria corpori, sed ad ea quæ in rebus spiritalibus inventiri possunt: nihil enim afficitur nisi ad id quod suæ naturæ potest esse quodammodo conveniens. In spiritalibus autem bonis non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non servatur: & hoc est peccatum superbiae, non

subdi superiori in eo in quo debet. Unde peccatum primum Angeli non potest esse aliud quam superbia.

Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Eisdem enim rationis est quod affectus tendat in aliquid appetendum, & quod renitatur opposito. Invidius autem ex hoc de bono alterius dolet, in quantum bonum alterius aestimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat aestimari impedimentum boni affecti per angelum malum, nisi in quantum affectavit excellentiam singularem: quæ quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiae consecutum est in Angelo peccatum malum invidia, secundum quod de bono hominis doluit, & etiam de excellentia divina, secundum quod eo Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam.

Ad primum ergo dicendum, quod demones non delectantur in obscenitatibus carnalium peccatorum, quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales; sed hoc totum ex invidia procedit, quod in peccatis hominum quibuscumque delectantur, in quantum sunt impedimenta humani boni.

Ad secundum dicendum, quod avaritia secundum quod est speciale peccatum, est immoderatus appetitus rerum temporalium, quæ veniunt in usum vite humanæ, quæque pecunia aestimari possunt: & ad illa non afficiuntur demones, sicut nec ad delectationes carnales. Unde avaritia proprie sumpta in eis esse non potest. Sed si avaritia dicitur omnis immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbia, quæ est in demonibus. Ira vero cum quadam passione est, sicut concupiscentia: unde ipsa in demonibus esse non potest nisi metaphorice. Accidia vero est quedam tristitia qua homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem, qui demonibus non competit. Et sic patet quod sola superbia, & invidia sunt pure spiritalia peccata quæ demonibus competere possunt; ita tamen quod invidia non sumitur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.

Ad tertium dicendum, quod sub invidia, & superbia, prout in demonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata, quæ ab illis derivantur.

Ad quartum dicendum, quod sub invidia, & superbia, prout in demonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata, quæ ab illis derivantur.

ARTICULUS III.

Utrum diabolus appetierit esse ut Deus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod diabolus non appetierit esse ut Deus. Illud enim quod non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu; cum bonum apprehensum moveat appetitum, vel sensibilem, vel rationale; vel intellectuale: in solo enim huiusmodi appetitu contingit esse peccatum. Sed creaturam aliquam esse æqualem Deo non cadit in apprehensione: implicat enim contradictionem: quia necesse est finitum esse infinitum, si æquatur infinito. Ergo Angelus non potuit appetere esse ut Deus.

2. Præterea. Illud quod est finis naturæ, abique peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter quilibet creatura. Si ergo Angelus appetit esse ut Deus non per æqualitatem, sed per similitudinem, videtur quod in hoc non peccaverit.

3. Præterea. Angelus in majori plenitudine sapientie conditus est quam homo. Sed nullus homo, nisi omnino amens, eligit esse æqualis Angelo, nedum Deo: quia electio non est nisi possibilium; de quibus est consilium. Ergo multo minus peccavit Angelus appetendo esse ut Deus.

Sed contra est quod dicitur Ista. xiv. 13. ex pertona diaboli: Ascendam in celum... & ero similis Altissimo: & Augustinus (vel alius Auctor) dicit in Lib. de quæstionibus veter. test. (quæst. cxiii. à med.) quod elatione inflatus voluit dici Deus.

Respondeo dicendum, quod Angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus.

Sed hoc potest intelligi dupliciter, uno modo per æquiparantiam, alio modo per similitudinem. Primo quidem modo non potuit appetere esse ut Deus: quia scivit hoc esse impossibile naturali cognitione: nec primum actum peccandi in ipso præcessit vel habitus, vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et ideo dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium: est enim univocum naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quæ est in inferiori gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradum; sicut animus non appetit esse equus; quia si transferretur in gradum superioris naturæ, iam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur: quia enim homo appe-

tit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia, quæ possunt crescere absque corruptione subiecti, æstimatur quod possit appetere altiore gradum naturæ, in quem pervenire non posset, nisi esse defineret. Manifestum est autem quod Deus excedit Angelum non secundum aliqua accidentalia, sed secundum gradum naturæ, & etiam unus Angelus alium. Unde impossibile est quod unus Angelus inferior appetat esse æqualis superiori, nedum quod appetat esse æqualis Deo.

Appetere autem esse, ut Deus per similitudinem, contingit dupliciter. Uno modo quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari: & sic si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Deo debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam ad Deo habeat. Si quis autem appeteret secundum iustitiam esse similis Deo, quasi propria virtute, & non ex virtute Dei, peccaret. Alio vero modo potest aliquis appetere similis esse Deo quantum ad hoc in quo non naturæ est assimilari; sicut si quis appeteret creare eam, & terram, quod est proprium Dei; in quo appetit esset peccatum.

Et hoc modo diabolus appetit esse ut Deus; non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter: quia sic suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetit indebitè esse similis Deo, quia appetit ut finem ultimam beatitudinis id ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire, avertens suum appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei.

Vel si appetit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi (cap. 111. & 14. Lib. de casu diaboli) qui dicit, quod appetit illud ad quod pervenisset, si scisset. Et hæc duo quodammodo in idem redeunt: quia secundum utrumque appetit suam beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei.

Quia vero quod est per se, est principium & causa ejus quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est quod appetit aliquem principatum super alia habere: in quo etiam perverse voluit Deo assimilari.

Et per hoc patet responso ad omnia obiecta.

tionem manus, aut pedes, aut aliquid huiusmodi. Et ideo dicit Dionysius (loc. cit. in arg. *Sed contra*) quod dona naturalia in eis integra manent: unde naturalis cognitio in eis non est dimittita.

Secunda autem cognitio quæ est per gratiam, in speculatione consistens, non est eis totaliter ablata, sed diminuta: quia de huiusmodi secretis divinis tantum revelatur eis, quantum oportet; vel mediis Angelis, vel per aliquam temporalia divinæ virtutis effecta, ut dicit Augustinus IX. de civit. Dei (cap. xx. circ. med.) Non autem sicut ipse sanctis Angelis, quibus plura, & clarius revelantur in ipso Verbo.

Tertia vero cognitio sunt totaliter privati, sicut & caritate.

Ad primum ergo dicendum, quod felicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantia autem separata sunt ordinis naturæ supra nos: unde aliquis ratio felicitatis esse potest homini, si cognoscat substantias separatas; licet perfecta eius felicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum. Sed substantia separata cognoscere substantiam separata est conaturale, sicut & nobis cognoscere naturas sensibiles. Unde sicut in hoc non est felicitas hominis quod cognoscat naturas sensibiles, ita non est felicitas Angelum in hoc quod cognoscat substantias separatas.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est manifestissimum in natura, est nobis occultum propter hoc quod excedit proportionem intellectus nostri, & non solum propter hoc quod intellectus noster accipit aphantasmatis. Excedit autem divina substantia non solum proportionem intellectus humani, sed etiam intellectus angelici. Unde nec ipse Angelus secundum suam naturam potest cognoscere Dei substantiam; potest tamen altiorum cognitionem de Deo habere per suam naturam quam homo, propter perfectionem sui intellectus: & talis cognitio remanet etiam in demonibus. Licet enim non habeant puritatem quæ est per gratiam, habeant tamen puritatem naturæ, quæ sufficit ad cognitionem Dei, quæ eis competit ex natura.

Ad tertium dicendum, quod creatura tenebra est comparata excellentiæ divini luminis: & ideo cognitio creaturæ in propria natura vespertina dicitur. Vesper enim est tenebris adjunctum, habet tamen aliquid de luce: cum autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur & cognitio rerum in propria natura, quando refertur ad laudem Creatoris, ut in bonis Angelis, habet aliquid de luce divina, & potest dici vespertina; si autem non refertur in Deum, sicut in demonibus, non dicitur vespertina, sed nocturna. Unde in Genesi

legitur, quod tenebras, quas Deus à luce separavit, vocavit noctem. *Ad quartum dicendum, quod mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem Angeli à principio aliquo modo cognoverunt, maxime ex quo beatificati sunt visione Verbi, quam demones numquam habuerunt; non tamen omnes Angeli cognoverunt perfecte, neque equaliter. Unde demones multo minus, Christo existente in mundo, perfecte mysterium incarnationis cognoverunt. Non enim innovavit eis, ut Augustinus dicit (Lib. IX. de civit. Dei cap. xxxi. non procul à princ.) sicut Angelis sanctis, qui Verbi participata eternitate perfruuntur, sed sicut eis tenebris innovandum fuit per quadam temporalia effecta. Si autem perfecte, & per certitudinem cognovissent ipsius esse Filium Dei, & effectum passionis eius, numquam Dominum glorie crucifigi procurassent.*

Ad quintum dicendum, quod demones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Uno modo subtilitate suæ naturæ: quia sicut sunt obtenebrati per privationem luminis gratiæ, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturæ. Secundo per revelationem à sanctis Angelis, cum quibus non conveniunt quidem per conformationem voluntatis, conveniunt autem similitudine intellectualis naturæ, scilicet quodam modo possunt accipere quod ab aliis manifestatur. Tertio modo cognoscunt per experientiam longi temporis, non quasi à sensu accipientes, sed dum in rebus singularibus complectitur similitudo eius speciei intelligibilis quam sibi naturaliter habent ipsam, aliqua cognoscunt presentia, quæ non præcognoverunt futura, ut supra de cognitione Angelorum dictum est (quæst. LVII. art. 3.)

## ARTICULUS II. 330

*Utrum voluntas demonum sit obstinata in malo. I. dist. VII. quæst. 1. art. 2. & vera quæst. XXI. art. 1. & art. 2. corp. & mala quæst. XVI. art. 5.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas demonum non sit obstinata in malo. Libertas enim arbitrii ad naturam intellectualis naturæ pertinet, quæ manet in demonibus. Sed libertas arbitrii per se, & prius ordinatur ad bonum quam ad malum. Ergo voluntas demonum non est ita obstinata in malo quin possit redire ad bonum.

2. Præterea. Major est misericordia Dei, quæ est infinita: quam demonis malitia, quæ est finita. A malitia autem culpæ ad bonitatem iustitiæ nullus redit nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam demones à statu malitiæ possunt redire ad statum iustitiæ.

*non corp. Præ-*

3. Præterea. Si demones habent voluntatem obstinatam in malo, maxime haberent eam obstinatam in peccato quo peccaverunt. Sed illud peccatum in eis nunc non manet, scilicet superbia, quia nec motivum manet, scilicet excellentia. Ergo demon non est obstinatus in malitia.

4. Præterea. Gregorius dicit, quod homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit. Sed demones inferiores per primum ceciderunt, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 8.) Ergo eorum casus per alium reparari potuit: ergo non sunt in malitia obstinati.

5. Præterea. Quicumque est in malitia obstinatus, numquam bonum opus operatur. Sed demon aliqua bona opera facit: confitetur enim veritatem, dicens Christo: *Scio, quis sis, sanctus Dei.* Marc. 1. 24. Demones etiam credunt, & contritentur, ut dicitur Jacob. 1. 19. Dionysius etiam dicit IV. cap. de div. Nomin. (part. 4. parum à med. lect. 19.) quod bonum, & optimum concupiscunt, esse videre, & intelligere. Ergo non sunt obstinati in malitia.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. LXXXII. 23. *Superbia corum qui te adervunt, ascendit semper;* quod de demonibus exponitur. Ergo semper obstinati in malitia perseverant. Respondendo dicendum, quod Origenis (Lib. I. Periarth. cap. VI. à med.) positio fuit, quod omnis voluntas creaturæ propter libertatem arbitrii potest flecti & in bonum, & in malum, excepta anima Christi propter unionem Verbi.

Sed hæc positio tollit veritatem beatitudinis à sanctis Angelis, & hominibus: quia stabilitas sempiterna est de ratione veræ beatitudinis, unde & vita æterna nominatur. Repugnat etiam auctoritati Scripturæ sacræ, quæ demones, & homines malos in supplicium æternum mittendos, bonos autem in vitam æternam transferendos pronuntiat.

Unde hæc positio est tamquam erronea reputanda; & tenendum est firmiter secundum fidem catholicam, quod, & voluntas bonorum Angelorum confirmata est in bono, & voluntas demonum obstinata est in malo.

Causam autem huius obstinationis debemus accipere non ex gravitate culpæ, sed ex conditione naturæ, seu status. *Hæc enim est hominibus mors, quod Angelis casus,* ut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. IV. in fin.) Manifestum est autem quod omnia mortalia peccata hominum, sive sint magna, sive sint parva, ante mortem sunt remissibilia, post mortem vero irremissibilia, & perpetuo manentia.

Ad inquirendum ergo causam huiusmodi obstinationis, considerandum est, quod

8. Thom. Oper. Tom. 1.

vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivæ, à qua movetur sicut mobile à motore. Appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas vero universalis, ut supra dictum est (quæst. LXI. art. 4.) sicut etiam sensus apprehensivus est singularium, intellectus vero universalium.

Difert autem apprehensio Angelum ab apprehensione hominis in hoc quod Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut & nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus; homo vero per rationem apprehendit mobilerem discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde & voluntas hominis adhæret alicui mobilerem, quasi potens etiam ab eo discedere, & contrario adhæret; voluntas autem Angelum adhæret fixæ, & immobiliter. Et ideo si consideretur ante adhesionem, potest libere adhære & huic, & opposito; in his scilicet quæ non naturaliter vult; sed postquam jam adhæsit, immobiliter adhæret.

Et ideo consuevit dici, quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum & ante electionem, & post liberum autem arbitrium Angelum est flexibile ad utrumque oppositorum ante electionem, sed non post. Sic igitur & boni Angeli semel adherentes iustitiæ sunt in illa confirmati, mali vero peccantes sunt in peccato obstinati. De obstinatione vero hominum damnatorum infra dicetur (in parte, quam non absolvit immatura morte præceptus.)

Ad primum ergo dicendum, quod boni, & mali Angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum, & conditionem suæ naturæ, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod misericordia Dei liberat à peccato penitentes. Illi vero qui penitentiam capaces non sunt, immobiliter malo adherent, & per divinam misericordiam non liberantur.

Ad tertium dicendum, quod adhuc manet in diabolo peccatum quo primo peccavit, quantum ad appetitum, licet non quantum ad hoc quod credat se posse obtinere: sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, & velit facere, & postea admittatur ei potestas; nihilominus voluntas homicidii in eo manere potest ut velit fecisse, vel velit facere, si possit.

Ad quartum dicendum, quod non est rota causa quare peccatum hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccavit: & ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum quod actus demonum est duplex. Quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens; & is proprie potest dici actus eius; & talis actus demonum

8. Thom. Oper. Tom. 1.

Tempus est malus: quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen bene facit; sicut dum veritatem dicit, ut decipiat; & dum non voluntarie credit, & confitetur; sed reum evidentia coactus. Alius autem actus demonis est naturalis: qui bonus esse potest, & attestatur bonitati naturæ. Et tamen tali bono actu abutitur ad malum.

ARTICULUS III.

Utrum dolor sit in demonibus.

Utrum dolor sit in demonibus. *Utrum dolor sit in demonibus. 331*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod dolor non sit in demonibus. Cum enim dolor, & gaudium opponantur, non possunt esse simul in eodem. Sed in demonibus est gaudium; dicit enim Augustinus de Gen. contra Manichæos (Lib. II, cap. xvii. circa med.) *Diabolus potestatem habet in eis qui Dei præcepta continentur, & de hac tamen infelicitate latatur.* Ergo in demonibus non est dolor.

2. Præterea. Dolor est causa timoris: de his enim timemus, dum futura sunt, de quibus dolemus, dum presentia sunt. Sed in demonibus non est timor, secundum illud Job. xli. 24. *Factus est ut nullum timeret.* Ergo in demonibus non est dolor.

3. Præterea. Dolere de malo est bonum. Sed demones non possunt benefacere. Ergo non possunt dolere ad minus de malo culpæ, quod pertinet ad vermen conscientie.

Sed contra est quod peccatum demonis est gravius quam peccatum hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati, secundum illud Apoc. xviii. 7. *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit, tantum date ei tormentum, & luctum.* Ergo multo magis diabolus, qui maxime se glorificavit, punitur doloris luctu.

Respondetur dicendum, quod timor, dolor, gaudium, & huiusmodi, secundum quod sunt passionis, in demonibus esse non possunt; sic enim sunt proprie appetitus sensitivi, qui est virtus in organo corporali. Sed secundum quod nominant simplices actus voluntatis, sic possunt esse in demonibus. Et necesse est dicere, quod in eis sit dolor: quia dolor, secundum quod significat simplicem actum voluntatis, nihil est aliud quam renitens voluntatis ad id quod est, vel non est. Patet autem quod demones multa vellent non esse, quæ sunt, & esse, quæ non sunt. Vellent enim, cum sint invidi, damnari eos qui salvantur. Unde oportet dicere, quod in eis sit

dolor: & præcipue, quia de ratione poenæ est quod voluntati repugnet. Privantur etiam beatitudine, quam naturaliter appetunt; & in multis eorum iniqua voluntas cohibetur.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium, & dolor de eodem sunt opposita, non autem de diversis. Unde nihil prohibet unam simul dolere de uno, & gaudere de alio; & maxime, secundum quod dolor, & gaudium important simplices voluntatis actus: quia non solent in diversis, sed etiam in una & eadem re potest esse aliquid quod volumus, & aliquid quod nolumus.

Ad secundum dicendum, quod sicut in demonibus est dolor de presenti, ita & timor de futuro. Quod autem dicitur, *Factus est ut nullum timeret*, intelligitur de timore Dei cohibente a peccato. Alibi namque scriptum est (Jac. 11. 19.) *quod demones credant, & contremiscunt.*

Ad tertium dicendum, quod dolere de malo culpæ propter se attestatur voluntatis bonitati, cui malum culpæ opponitur; dolere autem de malo poenæ, vel de malo culpæ propter poenam attestatur bonitati naturæ, cui malum poenæ opponitur. Unde Augustinus dicit. xlix. de civ. Dei (cap. xlii. post med.) *quod dolor amissi boni in supplicio testis est naturæ bonæ.* Dæmon ergo, cum pervertere sit voluntatis, & obliuiscatur, de malo culpæ non dolet.

ARTICULUS IV.

Utrum aer iste sit locus poenalis demonum.

Utrum aer iste sit locus poenalis demonum. *Utrum aer iste sit locus poenalis demonum. 332*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod aer iste non sit locus poenalis demonum. Dæmon enim est natura spiritualis. Natura autem spiritualis non afficitur loco. Ergo nullus locus est demonibus poenalis.

2. Præterea. Peccatum hominis non est gravius quam peccatum demonis. Sed locus poenalis hominis est infernus. Ergo multo magis demonis: ergo non aer caliginosus.

3. Præterea. Demones puniuntur poena ignis. Sed in aere caliginoso non est ignis. Ergo aer caliginosus non est locus poenæ demonum.

Sed contra est quod Augustinus dicit III. super Genes. ad lit. (cap. x. à med.) *quod aer caliginosus est quasi carcer demonibus usque ad tempus iudicii.*

Respondetur dicendum, quod Angeli secundum suam naturam medi sunt inter Deum,

& homines. Habet autem hoc divinæ providentiæ ratio quod inferiorum bonum per superiora procuretur. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directe, dum scilicet aliquis inducitur ad bonum; & retrahitur a malo; & hoc decenter fit per Angelos bonos: alio modo indirecte, dum scilicet aliquis exercetur impugnat per impugnationem contrarii; & hanc procuracionem boni humani conveniens fuit per malos Angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis excederent. Sic ergo demonibus duplex locus poenalis debetur: unus quidem ratione suæ culpæ, & hic est infernus; alius autem ratione exercitacionis humanæ, & sic debetur eis caliginosus aer. Procuratio autem salutis humanæ pretenditur usque ad diem iudicii. Unde, & usque tunc durat ministerium Angelorum, & exercitatio demonum. Unde, & usque tunc, & boni Angeli ad nos huc mitantur, & demones in hoc aere caliginoso sunt ad nostrum exercitium; sicut eorum aliqui etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos quos ad malum induxerunt; sicut, & aliqui boni Angeli sunt cum animabus sanctis in celo. Sed post diem iudicii omnes mali tam homines, quam Angeli in inferno erunt, boni vero in celo.

Ad primum ergo dicendum, quod locus non est poenalis Angelo, aut animæ, quasi afficiens alterando naturam, sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum Angelus, vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suæ voluntati.

Ad secundum dicendum, quod anima secundum ordinem naturæ non præfertur alteri animæ, sicut demones ordine naturæ præferuntur hominibus. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod aliqui dixerunt, usque ad diem iudicii differri poenam sensibilem tam demonum, quam animarum, & similiter beatitudinem Sanctorum differri usque ad diem iudicii: quod est erroneum, & repugnans Apostolli sententia, qui dicit II. Corinth. x. 1. *Si terrestris domus nostra huius habitacionis dissolvatur, domum habemus in celo.*

Alii vero, licet hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de demonibus.

Sed melius est dicendum, quod idem iudicium fit de malis animabus, & malis Angelis, sicut idem iudicium est de bonis animabus, & bonis Angelis. Unde dicendum est, quod sicut locus caelestis pertinet ad gloriam Angelorum, tamen gloria eorum non minuitur, cum ad nos veniunt; quia considerant illum locum esse suum, eo modo quo dicimus, honorem Episcopi non minui, dum actu non sedet in cathedra; similiter dicendum est, quod licet

dæmones non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aere isto caliginoso; tamen ex hoc ipso quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum poena non diminuitur. Unde dicitur in quadam Glossa Jacobi 111. *ordinaria super illud: Infirmata à gehenna* quod portant secum ignem gehenne quocumque vadunt. Nec est contra hoc, quod rogaverunt Dominum, ut non mitteret eos in abyssum, ut dicitur Luc. vii. quia hoc petierunt reputantes sibi poenam, si excluderentur à loco in quo possunt hominibus nocere. Unde Math. vii. dicitur, quod deprecabantur eum ne expelleret eos extra regionem.

QUÆSTIO LXV.

De opere creationis creature corporalis, in quatuor articulos divisa.

**P**ost considerationem spiritualis creature considerandum est de creatura corporali. In cuius productione tria opera Scriptura commemorat, scilicet opera creationis, cum dicitur *In principio creavit Deus celum, & terram* &c. opus distinctionis, cum dicitur: *Divisit lucem à tenebris*, & aquas que sunt supra firmamentum, ab aquis que sunt sub firmamento: & opus ornatus, cum dicitur: *Fiant luminaria in firmamento*, &c. Primo ergo considerandum est de opere creationis; secundo de opere distinctionis; tertio de opere ornatus.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum creatura corporalis sit à Deo.

Secundo, utrum sit facta propter bonitatem Dei.

Tertio, utrum sit facta à Deo mediantebus Angelis.

Quarto, utrum formæ corporum sint ab Angelis, an immediate à Deo.

ARTICULUS I.

Utrum creatura corporalis sit à Deo.

Utrum creatura corporalis sit à Deo. *Utrum creatura corporalis sit à Deo. 333*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis non sit à Deo. Dicitur enim Eccle. 111. 14. *Didici, quod omnia que fecit Deus, perseverant in æternum: sed corpora visibilia non perseverant in æternum: dicitur enim II. Corinth. 11. 8. Que videntur, temporalia sunt; que autem non videntur, æterna.* Ergo Deus non fecit corpora visibilia.

2. Præterea. Gen. 1. 31. dicitur: *Vidit Deus cuncta que fecerat, & erant valde bona.* Sed creaturæ corporales sunt malæ: experimur enim eas in multis serpentibus, in æstu Solis, & hujusmodi. Ideo autem aliquid dicitur malum, quia nocet. Creaturæ igitur corporales non sunt à Deo.

3. Præterea. Id quod est à Deo, non retrahit à Deo, sed ducit in ipsum. Sed creaturæ corporales retrahunt à Deo: unde Apostolus dicit II. Corinth. 1v. 28. *Non contemplantibus nobis que videntur.* Ergo creaturæ corporales non sunt à Deo.

Sed contra est quod dicitur in Psal. cxlv. 6. *Qui fecit calum, & terram, mare, & omnia que in eis sunt.*

Respondeo dicendum, quod quorundam hæreticorum positio est, quod visibilia ista non sunt creata à bono Deo, sed à malo principio. Et ad argumentum sui erroris assumunt quod Apostolus dicit II. Corinth. 1v. 4. *Deus huius sæculi excæcavit mentes infidelium.*

Hæc autem positio est omnino impossibilis. Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est huius unionis causam esse aliquam: non enim diversa secundum se uniantur. Et inde est quod quodcumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant, sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcumque diversis. Necesse est ergo esse unum efficiendi principium, à quo esse habeant quæcumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia, & spiritalia, sive sint visibilia, & corporalia.

Dicitur autem diabolus esse Deus huius sæculi, non creatioe, sed quia sæculariter viventes ei serviunt, eo modo loquendi quod Apostolus loquitur ad Philip. 111. 19. *Quorum Deus venter est.*

Ad primum ergo dicendum, quod omnes creaturæ Dei secundum aliquid in æternum perseverant, ad minus secundum materiam: quia creaturæ nunquam in nihilum rediguntur, etiam si sint corruptibiles. Sed quanto creaturæ magis appropinquant ad Deum, qui est immobilis, tanto magis sunt immobiles. Nam creaturæ corruptibiles in perpetuum manent secundum materiam, sed mutantur secundum formam substantialem; creaturæ vero incorruptibiles permanent quidem secundum substantiam, sed sunt mutabiles secundum alia, puta secundum locum, ut corpora cælestia, vel secundum affectiones, ut creaturæ spirituales. Quod autem Apostolus dicit, *Que videntur, temporalia sunt*, est verum sic etiam quantum ad ipsas res in se consideratas, secundum quod omnis creatura visibilibus subiacet tempori vel

secundum suum esse, vel secundum suum motum; tamen Apostolus intendit loqui de visibilibus, secundum quod sunt hominis præmia. Nam præmia hominis, quæ sunt in istis rebus visibilibus, temporaliter transeunt; quæ autem sunt in rebus invisibilibus, permanent in æternum. Unde & supra præmiserat: *Æternam gloriam pondus operatur in nobis.*

Ad secundum dicendum, quod creatura corporalis secundum suam naturam est bona; sed non est bonum universale, sed quoddam bonum particulare, & contractum: secundum quam particularitatem, & contractionem sequitur in ea contrarietas, per quam unum contrariatur alteri, licet utrumque in se sit bonum. Quidam autem æstimantes res non ex earum natura, sed ex suo proprio modo, quæcumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur, non considerantes, quod id quod est uni nocivum quantum ad aliquid, vel alteri, vel eidem quantum ad aliquid est proficuum. Quod nequaquam esset, si secundum se corpora essent mala, & nociva.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ, quantum est de se, non retrahunt à Deo, sed in ipsum ducunt: quia *invisibilia Dei per ea que facta sunt, intellecta conspiciuntur*, ut dicitur Roman. 1. 20. sed quod advertant à Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur: unde dicitur Sap. xiv. 11. *quod creaturæ factæ sunt in mensuram insipientium*: & hoc ipsum quod sic à Deo abducunt, attestatur quod sunt à Deo: non enim abducunt insipientes à Deo, nisi alliciendo secundum aliquid boni in eis existentis, quod habent à Deo.

ARTICULUS II.

*Utrum creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem. Dicitur enim Sapient. 1. 14. *Creavit Deus, ut essent omnia.* Ergo omnia sunt creata propter proprium esse, & non propter Dei bonitatem.

2. Præterea. Bonum habet rationem finis. Ergo id quod est magis bonum in rebus, est finis minus boni. Creatura autem spiritualis comparatur ad corporalem sicut majus bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis est propter spirituales, & non propter Dei bonitatem.

3. Præterea. Iustitia non dat inæqualitatem nisi inæqualibus. Sed Deus est iustus. Ergo ante omnem inæqualitatem à Deo creatam est inæqualitas à Deo non creata. Sed inæqualitas

à Deo non creata non potest esse nisi que est ex libero arbitrio. Ergo omnis inæqualitas sequitur ex diversis motibus liberi arbitrii. Creaturæ autem corporales sunt inæquales spiritualibus. Ergo creaturæ corporales sunt factæ propter aliquos motus liberi arbitrii, & non propter Dei bonitatem.

Sed contra est quod dicitur Proverb. xvi. 4. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

Respondeo dicendum, quod Origenes posuit (Lib. II. Periarth. cap. 1. & 1x.) quod creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad penam creaturæ spiritualis peccantis. Posuit enim, quod Deus à principio creaturas spirituales solas fecit, & omnes æquales quarum cum esset liberi arbitrii, quædam conversæ sunt in Deum, & secundum quantitatem conversionis sortitæ sunt majorem, vel minorem gradum in sua simplicitate remanentes; quædam vero averse à Deo alligatæ sunt corporibus diversis secundum modum aversionis à Deo.

Quæ quidem aversio erronea est. Primo quidem quia contrariatur Scripturæ, quæ, narrata productione cujuslibet speciei creaturæ corporalis, subjungit (Gen. 1.) *Vidit Deus, quia hoc esset bonum*; quasi diceret, quod unumquodque ideo factum est, quia bonum est ipsum esse. Secundum autem opinionem Origenis creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse, sed ut malum alterius puniretur. Secundo quia sequeretur quod mundi corporalis dispositio, quæ nunc est, esset à casu. Si enim ideo corpus Solis tale factum est, ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturæ puniendo, si plures creaturæ spirituales similiter peccassent, sicut illa propter ejus peccatum puniendum ponit Solem creatum, sequeretur quod essent plures Soles in mundo: & idem esset de aliis. Hæc autem sunt omnino inconvenientia.

Unde, hæc positioe remota tamquam erronea, considerandum est, quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicujus totius, & partium ejus velimus finem assignare, inveniemus primo quidem quod singule partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum: secundo vero quod pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum, & pulmo propter cor: tertio vero omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut & materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius: ulterius autem totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur, & in partibus universi unaquæque creatura est propter suum proprium actum, & perfectionem: secundo autem creaturæ ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturæ

quæ sunt infra hominem: sunt propter hominem: ulterius autem singule creaturæ sunt propter perfectionem totius universi: ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas representatur ad gloriam Dei; quamvis creaturæ rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione; cognoscendo, & amando. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalsum.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc ipso quod creatura aliqua habet esse, representat divinum esse, & bonitatem ejus: & ideo per hoc quod Deus creavit omnia, ut essent, non excluditur quin creaverit omnia propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod finis proximus non excludit finem ultimum: unde per hoc quod creatura corporalis facta est quodammodo propter spirituales, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

Ad tertium dicendum, quod æqualitas justitiæ locum habet in retribuendo: justum enim est quod æqualibus æqualia retribuantur: non autem habet locum in prima rerum institutione. Sicut enim artifex ejusdem generis lapides in diversis partibus ædificii ponit æque injustitia, non propter aliquam diversitatem in lapidibus præcedentem, sed attendens ad perfectionem totius ædificii, quæ non esset, nisi lapides diversimode in ædificio collocarentur: sic & Deus à principio, ut esset perfectio in universo, diversas, & inæquales creaturas instituit secundum suam sapientiam absque injustitia, nulla tamen præsupposita meritorum diversitate.

ARTICULUS III.

*Utrum creatura corporalis sit producta à Deo mediatis Angelis.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis sit producta à Deo mediatis Angelis. Sicut enim res gubernantur per divinam sapientiam, ita omnia sunt per Dei sapientiam facta: secundum illud Psal. cxlv. 24. *Omnia in sapientia fecisti.* Sed ordinare est sapientis, ut dicitur in principio Metaph. (Lib. I. cap. 111.) unde in gubernatione rerum inferiora per superiora reguntur quodam ordine: ut Augustinus dicit III. de Trinit. (cap. 1v.) Ergo & in rerum productione talis ordo fuit quod creatura



corporalis, tamquam inferior, per spirituales, tamquam superiores, est producta.

2. Præterea. Diversitas effectuum demonstrat diversitatem causarum: quia idem semper facit idem. Si ergo omnes creaturæ tam spirituales, quam corporales sunt immediate à Deo productæ, nulla esset inter creaturas diversitas, nec una magis distaret à Deo quam alia: quod patet esse falsum, cum propter longè distare à Deo dicat Philosophus (II. de gen. & cor. text. 59.) quædam corruptibilia esse.

3. Præterea. Ad producendum effectum finitum non requiritur virtus infinita. Sed omne corpus finitum est. Ergo per finitam virtutem spirituales creaturæ produci potuit, & productum fuit: quia in talibus non differt esse, & posse: præsertim quia nulla dignitas competens alicui secundum suam naturam ei denegatur, nisi forte ob culpam suam.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1. 1. *In principio creavit Deus celum, & terram*: per quæ creatura corporalis intelligitur. Ergo creatura corporalis est immediate à Deo producta.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt gradatim res à Deo processisse, ita scilicet quod ab eo immediate processit prima creatura, & illa produxit aliam, & sic inde usque ad creaturam corpoream.

Sed hæc positio est impossibilis: quia prima corporalis creaturæ productio est per creationem, per quam etiam ipsa materia producitur. (a) Imperfectum enim est priusquam perfectum in fieri. Impossibile est autem aliquid creati nisi à solo Deo.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando. Semper autem id quod subterminat in rebus, invenitur communius quam id quod informat, & restringit ipsam, sicut esse quam vivere, & vivere quam intelligere, & materia quam forma. Quanto ergo aliquid est magis substratum, tanto à superiori causa directe procedit. Id ergo quod est primo substratum in omnibus, propriè pertinet ad causalitatem supremæ causæ. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non præsupposito in re productæ aliquo quod causatur à superiori causa. Creatio autem est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo præsupposito, quod sit vel increatum, vel ab aliquo creatum. Unde relinquatur quod nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa. Et ideo, ut Moyses ostenderet, corpora omnia immediate à Deo creata, dixit: *In principio creavit Deus celum, & terram*.

Ad primum ergo dicendum, quod in productione rerum est aliquis ordo; non quidem ut una creatura creetur ab alia, hoc enim impossibile est; sed ita quod ex divina sapientia diversi gradus in creaturis constituantur.

Ad secundum dicendum, quod ipse Deus unus absque sue simplicitatis detrimento diversorum cognoscitivus est, ut supra ostensum est (quæst. XIV. art. 11. & quæst. XV. art. 1.) & ideo etiam est secundum diversâ cognita diversorum productorum causa per suam sapientiam; sicut & artifex, apprehendendo diversâ formas, producit diversâ artificiatâ.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad primum ergo dicendum, quod in productione rerum est aliquis ordo; non quidem ut una creatura creetur ab alia, hoc enim impossibile est; sed ita quod ex divina sapientia diversi gradus in creaturis constituantur.

Ad secundum dicendum, quod ipse Deus unus absque sue simplicitatis detrimento diversorum cognoscitivus est, ut supra ostensum est (quæst. XIV. art. 11. & quæst. XV. art. 1.) & ideo etiam est secundum diversâ cognita diversorum productorum causa per suam sapientiam; sicut & artifex, apprehendendo diversâ formas, producit diversâ artificiatâ.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

materia à quo speciem recipit. Non ergo formæ corporales sunt ab Angelis, sed à Deo.

Respondeo dicendum, quod opinio fuit quorundam, quod omnes formæ corporales derivantur à substantiis spiritualibus, quas Angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui posuerunt.

Plato enim posuit, formas quæ sunt in materia corporali, derivari, & formari à formis sine materia subsistentibus per modum participationis cuiusdam. Ponebat enim hominem quemdam immaterialiter subsistentem, & similiter equum, & sic de aliis ex quibus constituntur hæc singularia sensibilia, secundum quod in materia corporali remanet quædam impressio ab illis formis separatis per modum assimilationis cuiusdam, quam participationem vocabat. Et secundum ordinem formarum ponebant Platonicæ ordinem substantiarum separatarum; puta quod una substantia separata est quæ est equus, quæ est causa omnium equorum, supra quam est quædam vita separata, quam dicebant per se vitam, & causam omnium vitæ; & ulterius quamdam quam nominabant ipsum esse, & causam omnium esse.

Avicenna vero, & quidam alii non posuerunt, formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solum in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus, quas quidem ipsi intelligentias, nos autem Angelos dicimus, dicebant procedere omnes formas quæ sunt in materia corporali, sicut à formis quæ sunt in mente artificis, procedunt formæ artificiarum.

Et in idem videtur recte quod quidam moderni heretici ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, sed materiam corporalem à diabolo formatam, & per varias species distinctam.

Omnes autem hæc opiniones ex una radice processisse videntur. Quærebant enim causam formarum, ac si ipsæ formæ fierent secundum seipsas.

Sed, sicut probat Aristoteles in VII. Metaph. (text. 26. & 27.) id quod proprie fit, est compositum. Formæ autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sunt, aliquando non sunt, absque hoc quod ipsæ generentur, aut corruptantur, sed compositis generatis, aut corruptis: quia etiam formæ non habent esse, sed composita habent esse per eas: sic enim aliquid competit fieri, sicut & esse. Et ideo cum simile fiat à suo simili, non est querenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis, sed aliquod compositum, secundum quod hic igitur generatur ab

hoc igne. Sic igitur formæ corporales causantur, non quasi influxu ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito. Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur à substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit III. de Trinit. cap. 1v. & vs sequitur ulterius quod etiam formæ corporales à substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Uterius autem reducuntur in Deum sicut in primam causam etiam species angelici intellectus, quæ sunt quædam feminales rationes corporalium formarum.

In prima autem corporalis creaturæ productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum: & ideo formæ corporales quas in prima productione corporales habuerunt, sunt immediate à Deo productæ, cui soli ad nutum obediunt materia tanquam propriæ causæ. Unde ad hoc significandum Moyses singulis operibus præmittit: *Dixit Deus*: Fiat hoc vel illud, in quo significatur formatio rerum per Verbum Dei facta, à quo secundum Augustinum (tract. 1. in Joann. à med. & I. super Genes. ad litt. cap. 1v.) est omnis forma, & compago, & concordia partium.

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius intelligit per formas quæ sunt sine materia, rationes rerum, quæ sunt in mente divina, sicut etiam Apostolus dicit Hebr. xi. 3. *Fide* (a) *credimus, aptata esse facula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*. Si tamen per formas quæ sunt sine materia, intelligit Angelos, dicendum est, quod ab eis veniunt formæ quæ sunt in materia: non per influxum, sed per motum.

Ad secundum dicendum, quod formæ participatæ in materia reducuntur non ad formas aliquas per se subsistentes rationis eiusdem, ut Platonicæ posuerunt; sed ad formas intelligibiles vel intellectus angelici, à quibus per motum procedunt; vel ulterius ad rationes intellectus divini, à quibus etiam formatum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint.

Ad tertium dicendum, quod corpora cælestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo.

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius intelligit per formas quæ sunt sine materia, rationes rerum, quæ sunt in mente divina, sicut etiam Apostolus dicit Hebr. xi. 3. *Fide* (a) *credimus, aptata esse facula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*. Si tamen per formas quæ sunt sine materia, intelligit Angelos, dicendum est, quod ab eis veniunt formæ quæ sunt in materia: non per influxum, sed per motum.

Ad tertium dicendum, quod quidam posuerunt gradatim res à Deo processisse, ita scilicet quod ab eo immediate processit prima creatura, & illa produxit aliam, & sic inde usque ad creaturam corpoream.

Sed hæc positio est impossibilis: quia prima corporalis creaturæ productio est per creationem, per quam etiam ipsa materia producitur. (a) Imperfectum enim est priusquam perfectum in fieri. Impossibile est autem aliquid creati nisi à solo Deo.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando. Semper autem id quod subterminat in rebus, invenitur communius quam id quod informat, & restringit ipsam, sicut esse quam vivere, & vivere quam intelligere, & materia quam forma. Quanto ergo aliquid est magis substratum, tanto à superiori causa directe procedit. Id ergo quod est primo substratum in omnibus, propriè pertinet ad causalitatem supremæ causæ. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non præsupposito in re productæ aliquo quod causatur à superiori causa. Creatio autem est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo præsupposito, quod sit vel increatum, vel ab aliquo creatum. Unde relinquatur quod nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa. Et ideo, ut Moyses ostenderet, corpora omnia immediate à Deo creata, dixit: *In principio creavit Deus celum, & terram*.

Ad primum ergo dicendum, quod in productione rerum est aliquis ordo; non quidem ut una creatura creetur ab alia, hoc enim impossibile est; sed ita quod ex divina sapientia diversi gradus in creaturis constituantur.

Ad secundum dicendum, quod ipse Deus unus absque sue simplicitatis detrimento diversorum cognoscitivus est, ut supra ostensum est (quæst. XIV. art. 11. & quæst. XV. art. 1.) & ideo etiam est secundum diversâ cognita diversorum productorum causa per suam sapientiam; sicut & artifex, apprehendendo diversâ formas, producit diversâ artificiatâ.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.