

SEQUITUR QUAESTIO QUARTA.

Utrum angelo confirmato conveniat deputari ad custodiendum hominem viatorem. Videtur quod non, quia, si sic, sequeretur quod angelus confirmatus in beatitudine simul erraret et esset beatus. Consequens est falsum, quia omnis error repugnat beatitudini. Unde Augustinus, *Enchiridion*, capitulo 10: „ad illam beatitudinem tenendum est, ubi nullam patiamur aerumnam, nullo errore fallamur”, quia, sicut in sequenti capitulo dicit: „In hac vita nullo modo cavere errorem possumus perfe[314a]cte”. Similiter omnis ignorantia est poena, vel culpa, sicut innuit Magister, libro 2, distictione 22, et 3 *Sententiarum*, distinctione 15, et Augustinus, 3 *De libero arbitrio*, capitulo 29: „Approbare falsa pro veris, ut erret invitus, non est natura instituti hominis, sed poena damnati”. Et consequenter in eodem capitulo: „ad miseriam iuste damnationis pertinet ignorantia, et difficultas quam patitur omnis homo ab exordio nativitatis suae”, sed in angelis nulla est poena nec culpa, igitur nec error.

Consequentiam probo multipliciter. Primo sic: capio angelum bonum alicuius praesciti ad poenam, et quaero utrum credit eum esse salvandum, an non credit. Si non, igitur non vult eum habere gratiam finalem, igitur non vult eum iuvare in hoc, nec diligit eum ad vitam aeternam. Consequentiae istae patent, quia aliter beatus vellet aliquid contra dictamen rationis recte. Si dicatur quod credit eum esse salvandum, habeo propositum quod angelus beatus errat.

Secundo sic: capio praescitum ad poenam, sed existentem actualiter in gratia. Tunc sic: angelus, qui est custos suus, videt eum in gratia. Quaero igitur utrum iste desiderat quod homo ille aliquando gratiam illam quam habet perdat, an quod nunquam eam perdat. Quia non potest dici rationabiliter quod desiderium angeli sit indifferens, puta salutis vel damnationis hominis suae custodiae deputari.

Confirmatur, quia magis tenetur talis angelus velle salutem hominis sibi commissi, quam homo praelatus tenetur velle salutem subditi, sed non sufficit praelato non velle subditum damnari, sed tenetur eum velle salvari. Ergo multo magis angelus homini deputatus. Sed si dicatur quod angelus iste desiderat quod talis homo perdat gratiam, ergo non vult iuvare eum ad perseverandum in gratia, et tamen ad hoc est isti homini deputatus a Deo. Si dicatur quod desiderat quod nunquam perdat gratiam, ergo desiderat aliter quam erit; sed non desiderat nisi sicut credit Deum velle, ergo credit Deum velle quod talis non perdat gratiam, ergo decipitur per casum, quod est propositum. Tertio sub hac forma: homine peccante, angelus suus videt quod perdit gratiam quam prius habuit; quaero utrum gaudet de hoc quod iste perdit gratiam suam, an non. Si sic, ergo gaudet de damno hominis quem custodit; ergo non diligit ipsum esse in charitate. Si non gaudet, et scit quod hoc placet Deo, quod Deus vult eum carere gratiam; igitur vult Deum aliquid velle, vel operari in mundo de quo non gaudet; igitur non est iustus et errat. Confirmatur, quia 2 *Ethicorum* dicit Philosophus quod non est iustus, qui non gaudet operationibus iustis; sed ipse scit quod Deus illi peccatori [314b] subtrahit gratiam; ergo gaudet de illa subtractione.

Quarto sub hac forma: angelus bonus scit quod unus angelus malus deputatus est ad impugnandum hominem quem ipse custodit ex divina voluntate; ergo scit quod voluntas Dei est quod ille malus tentet et alliciat hominem ad peccandum. Quaero ergo utrum iste bonus nititur impedire illum malum quando vult hominem ipsum tentare, an non. Si non, male custodit et errat

non exequendo officium sibi deputatum. Si sic, ergo nititur impedire illud quod scit Deum velle fieri per angelum malum; igitur se non conformat perfecte divinae voluntati et ergo errat.

Quinto sic: aut angelus bonus custodit hominem quantum potest, scit et debet, vel non. Si sic, cum sit sapientior daemone tentante et potentior, debet et tenetur hominem praeservare a peccato, et per consequens vult; ergo sic potest et vult; ergo daemon nunquam praevalet. Et sic homo nunquam peccat ex tentatione. Consequens est falsum. Si non custodit hominem quantum potest, scit et debet; ergo errat negligenter agendo.

Sexto, possibile est quod angelus aliquis custodiae hominis deputatus promittat se facturum aliquid circa eum, quod dependet ex eius libera voluntate, sicut patet *Tobias* 5, quod angelus promisit Tobiae seniori quod duceret filium suum sanum, et reduceret. Hoc autem erat dependens ex libero arbitrio Tobiae, quia potuisset eum non sequi. Similiter potuit interfecisse seipsum. Quo posito, angelus dixisset falsum et, per consequens, errasset deceptus. Et sic possibile esset quod angelus beatus erraret.

Septimo sic: angeli boni volunt opposita et resistunt impediens se mutuo; sed bonus angelus agit contra conscientiam, ergo uterque iudicat quod illud expedit fieri quod ipse proponit fieri; igitur, cum iudicet contraria, necessario alter eorum errat. Totum antecedens patet de facto *Danielis* 10, ubi legimus quod angelus venit ad Danielelem et dixit preces eius exauditas, et quod citius venisset, sed quod princeps Persarum restitit ei per viginti unum dies. Et subdit sic: *revertat ut praelier adversus principem Persarum*. Et secundum Gregorium ambo fuerunt boni angeli tam princeps Persarum quam Graecorum; ergo angeli boni volunt opposita, et resistunt impediens se invicem; quod est propositum.

Octavo sic: praecipiat Deus angelo quod curet aequaliter de duobus 'a' et 'b'. Et tunc pono quod illi duo aequaliter se habeant et indigeant omnino in una hora et quod indigentia sit talis quod angelus possit alterutrum iuvare in illa hora et quod praeeligat iuvare 'a'. Isto posito, angelus talis erravit. Probatur, quia praeposuit non praeponendum, [315a] ergo fuit acceptator personarum; ergo erravit.

Nono sic probatur: sint duo angeli 'a' et 'b'; praecipiat Deus cuilibet alternatim custodire Sortem secundum partes proportionabiles istius diei, ita quod 'a' custodiat in prima medietate, et 'b' in secunda; et sic alternatim usque ad finem diei, qui sit 'c', in quo moriatur Sortes. Et pono quod Sortes intendat meritum suum continue donec moriatur. Isto casu posito, quis istorum praesentabit animam Sortis Deo cum meritis suis? Videtur quod neuter, quia uterque eorum dimisit eum ante 'c'; ergo ad neutrum eorum pertinet praesentare istam animam Christo. Antecedens patet, quia, si alter eorum continue custodivit usque ad finem 'c', sequitur quod uterque erravit contra primum praeceptum. Quia, si custodivit continue usque ad 'c', sit illud tempus 'd'. Tunc sic: 'd' est tempus; ergo habet partes proportionabiles; ergo isti non alternaverunt secundum partes proportionabiles ipsius 'd' et, per consequens, nec huius diei usque ad 'c', quod est contra praeceptum eis datum; igitur neuter istorum custodivit eum usque ad 'c'; et ultra: ergo uterque dimisit eum ante 'c'; et ultra: ergo Sortes fuit dimissus solus ante 'c', ergo uterque erravit. Praeterea, neuter eorum novit summam gratiam quam habuit; ergo neuter istorum novit suum meritum; ergo neuter potest sufficienter sua merita praesentare Christo. Antecedens patet

inductive, quia 'a' non novit summam gratiam quam habuit Sortes, quia post quodlibet tempus in quo 'a' custodivit, Sortes profecit ad maiorem gratiam, ergo 'a' non novit summam gratiam quam Sortes habuit. Eodem modo potest argui de 'b'. Similiter nulla fuit summa gratia quam Sortes habuit ante 'c'; ergo neuter eorum novit summam gratiam quam Sortes habuit in vita sua.

Decimo, sub hac forma retento casu priori de Sorte per omnia, pono tres malos angelos 'e', 'f', 'g', qui alternent pugnationem circa Sortem omnino, sicut faciunt 'a' et 'b'. Isto casu adiecto ad priorem, probo quod nec 'a', nec 'b' bene custodiet, et tamen casus est possibilis et rationabilis, si Deo placuerit; ergo alter eorum errabit. Antecedens probo, quia, si uterque eorum bene custodiet, ergo uterque istorum sciet accusare 'e', 'f', 'g' et dicere quis eorum frequentius restitit. Consequentia patet, quia fatuus custos videretur qui de tribus hostibus nesciret quis frequentius, vel brevius restitit ei. Similiter, si neuter eorum scit quis restitit de his tribus plus aut brevius, ergo circa hoc potest errare. Sed falsitas primi consequentis ostenditur, tum quia quilibet eorum infinities eis restitit, tum quia, si dicitur aliquis istorum trium frequentius restitit ipsi 'a', sit, gratia exempli, 'c': aut ergo in infinitum restitit frequentius, aut finite tantum. Si [315b] in infinitum, haec est irrationabile et contra casum. Si finite, sit igitur quod frequentius in tribus partibus proportionabilibus restitit 'e' quam 'f', vel 'g'; ergo 'e', 'f' et 'g' non bene alternaverunt partes proportionabiles. Quod est contra casum.

Secundo ad principale sic: si angelus confirmatus deputaretur ad custodiendum hominem viatorem, sequeretur quod talis angelus sciret occultas cogitationes hominis et affectiones voluntatis humanae occultas, et angelus malus similiter. Consequentia patet, quia angelus malus tentat hominem, sed homo per actum voluntatis primo vincit eum. Probo, quia sola voluntate primo peccatur et recte vivitur, secundum Augustinum 1 *Retractationum*. Sed constat bono angelo et malo similiter quando recte vivitur ab illo quem custodit, quia diabolus scit se victum, quia tunc cessat tentare; sed voluntate occulta primo vincitur, aliter, cum tam meritum quam demeritum consistat in interiori actu voluntatis, et multa merita et peccata fiant quae nunquam ulterius ad aliquas extrinsecas operationes vel affectiones transeunt, angelus custos non sciret tales cogitationes vel affectiones occultas; ergo magna pars bonitatis humanae eum lateret.

Praeterea, cum oratio, secundum Augustinum, sit ascensus mentis in Deum, et hoc non potest scire nisi sciat cogitationes occultas, ergo tunc angelus non posset praesentare illam orationem.

Praeterea, non minus est cognoscenda operatio mentis quam gratia existens in mente, vel aliquis habitus infusus; ergo, si angelus custos non possit videre occultam cogitationem, non poterit scire quando homo est in gratia et quando non. Quod videtur inconveniens, quia tunc nesciret statum hominis quem custodiret.

Praeterea, si sic, Christus fuisset incarnatus antequam hoc Gabriel scivisset, quia assensus fuit in mente beatae virginis ante expressiōem vocalem constat. Sed ita occultus est assensus sicut cogitatio, quia aequae immaterialis est voluntas sive intellectus, cum eadem natura sit voluntas et intellectus. Patet ergo quod, si angelus debeat deputari ad custodiendum hominem, conveniens est quod sciat cogitationes et occultas affectiones hominis. Sed hoc consequens est contra sanctos. Unde Augustinus, *De ecclesiasticis dogmatibus*, capitulo 45, secundum librum nostrum: „internas

animi cogitationes diabolus non videre certi sumus, motibus eas corporis, ab illo et affectionem indiciis colligi experimento didicimus.” Et subdit: „secreta autem cordis ille novit solus ad quem dicitur: *tu solus nosti corda filiorum hominum*”. Haec Augustinus. Item, Hieremiae, 17: *pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans corda et probans renes, qui do unicuique secundum suam viam*. Glossa patet, quia [316a] solus Deus novit cogitationes. Ecce argumentum glossae ad probandum quod Christum est Deus. Item, super illud Psalmum *scrutans corda et renes*, dicitur Glossa: „solus Deus scrutatur corda quid quisque cogitet, et renes, id est quid quemque delectet, quia finis curae et cogitationis est delectatio”. Et infra: „opera autem nostra quae sunt in dictis et factis possunt videre homines, sed quo animo fiant et quo iure cupiant, solus Deus videt”. Ecce plane dicit Augustinus quod intentionem mentis solus Deus videt et delectationem mentis. Ex quo sequitur quod solus Deus videt merita et demerita occulta.

Dicitur ad materiam istius argumenti uno modo quod angeli boni dupliciter cognoscunt res. Uno modo, in verbo, alio modo, in proprio genere, sive per species occultas et concreatas, secundum quosdam, sive per habitus inditos, secundum alios, seu per habitus acceptos a rebus, secundum tertios.

Primo modo, possunt cognoscere cogitationes occultas, si eis revelentur. Alio modo, non nisi in signis corporalibus, puta ex gaudio et tristitia resultante in motibus corporum, vident angeli gaudium mentis, vel tristitiam.

Sed contra istud arguo sic: si ista sit vera, sequitur tunc quod cogitatio, vel affectio mentis sit quaedam res sicut calor in ligno, vel sicut lumen in medio; ergo non est maior ratio quare magis potest ista res occultari ab angelo, quam una musca, vel unum lumen in aere, vel unus calor in ligno.

Praeterea, pono quod angelus custos Sortis desideret videre quid Sortes cogitet; tunc, si angeli non cognoscunt nisi in verbo, tunc, cum verbum non ostendat nisi libere, poterit ille angelus desiderare aliquid quod non habebit, vel quod non habet; sed tale desiderium respectu non habiti non videtur stare cum beatitudine.

Praeterea, Deus et natura nihil agunt frustra, sed tales duae cogitationes respectu eiusdem rei videntur frustra poni, videlicet quod angelus cognoscat Sortem in verbo, et similiter quadam alia cognitione, quia aut aequaliter cognoscit per istas duas cognitiones, vel inaequaliter. Si aequaliter, tunc altera indubitanter superfluit. Si inaequaliter, tunc alia, per quam res minus cognoscitur, superfluit, sicut candela in lumine solis.

Praeterea, si angelus possit habere duas tales cognitiones simul, quarum una vocatur matutina, alia vocatur vespertina, unam in verbo, aliam in proprio genere, aut potest libere uti utraque quando sibi placet, vel non. Si sic, tunc posset libere videre verbum et libere dimittere, et sic non esset confirmatus et posset se beatificare quando vellet. Si non, sed illa, quae est in proprio genere, potest angelus uti quando vult, contra: pono quod habeat notitiam Sortis in verbo; cum illa sit clarior quacumque alia sibi possibili ex naturali[316b]bus, frustra causaret in se notitiam debiliorem.

Tertio ad principale: si angelus confirmatus deputaretur etc., sequitur quod angelus talis haberet notitiam omnium rerum quibus homo indiget in vita ista et, per consequens, omnium materialium et immaterialium, quia omnia veniunt in usum hominis aliquo modo ad laudem et gloriam Dei. Consequens falsum, quia vel cognosceret talia per essentiam propriam, vel per species a Deo sibi inditas vel influxas, vel per habitus accipiendo cognitionem a rebus. Non per essentia suam, quia non est naturaliter repraesentativa istorum inferiorum, neque sicut similitudo, neque sicut causa effectiva, quia non est naturaliter causa istorum inferiorum; similiter nec immaterialium a multo fortiori; ergo angelus non cognoscit omnia per essentiam suam, nec per species. Quia pono quod Michael cognoscat Gabrielem per speciem; ergo Michael cognoscit speciem illam per aliam speciem, et illam per aliam, et sic in infinitum.

Confirmatur ratio, quia una similitudo naturalis non repraesentat distincta et dissimilia, ut sunt dissimilia; ergo relinquitur quod angelus habeat tot species quot res cognoscit, et sic haberet species infinitas. Consequentia patet, quia infinitae conclusiones sunt scibiles de numeris et figuris.

Praeterea, si per speciem Sortis cognoscat Sortem, capio notitiam intuitivam qua angelus iudicat Sortem esse Romae. Pono ulterius quod Sortes recedat a Roma; quaero utrum stat eadem notitia continue in angelo, an alia et alia. Si eadem, angelus errat. Si alia et alia, ergo angelus continue alteratur, et non nisi a Sorte. Et ita Sortes per motum suum alterabit angelum sicut causa effectiva alterationis. Probo quia illud quo posito ponitur aliud est causa illius, et quo non posito non ponitur illud non est causa; sed posito motu Sortis a Roma continue, ponitur mutatio notitiae continua in angelo, et non posito non ponitur; ergo Sortes est aliquo modo causa illius mutationis. Maior patet, quia omnis res sufficienter dependet a suis causis in esse, et omnibus **dependentis** per solas suas causas res habet esse, alioquin periret omnis via probandi per causam. Minor patet similiter, et tunc ultra: Sortes est causa istius mutationis in angelo, sed nec materialis, nec formalis, nec finalis, sicut patet; ergo efficiens; ergo quocumque modo dicatur quod angelus cognoscat res materiales cognitione in proprio genere, videtur quod res alterent angelos.

Praeterea, vel ille species omnes fuissent concreatae a principio, vel non. Si sic, tunc non posset angelus proficere in cognitione, contra Magistrum, libro 2, distinctione 3, capitulo 7, nec posset unus alium illuminare, contra dictum Dionysii, *De coelesti hierarchia*. Si non, tunc intellectus angelicus acquireret de novo cognitiones et species rerum, contra Augustinum, 2 *Super¹ Genesim*, capitulo 13 et 14 *De parvis*, ubi vult quod omnis creatura prius est condita in cognitione angelica quam in seipsa, et sic fuit de speciebus lignorum et herbarum, aqua et terre et luminarium coeli; ergo omnium rerum species fuerunt ab initio angelis bonis concreatae, et quarto *Super Genesim*, capitulo 29: „procul dubio universam creaturam, in qua ipsi sunt principaliter conditi, in Verbo ipso Dei prius noverunt, in quo sunt omnia, quae temporaliter sunt, aeternae rationes, tamquam in eo per quem facta sunt omnia: ac deinde in ipsa creatura tamquam infra despicientes et referentes ad ipsius laudem”. Ergo universam creaturam noverunt tam vespertina cognitione quam cognitione matutina. Item, 2 *Super Genesim*, capitulo 23: „quapropter lucis conditio prius est in Verbo Dei secundum rationem, qua est condita, hoc est in coaeterna Patris Sapientia; ac deinde in ipsa lucis conditione secundum naturam, qua condita est, et illic non facta,

¹ super] supra

sed genita; haec vero facta, quia ex informitate formata, quia ideo dicit Deus: *fiat lux*, quia ibi creat in verbo, hic vero in opere. Conditio vero coeli prius erat in Verbo Dei secundum genitam Sapientiam; deinde facta est in creatura spirituali, hoc est in cognitione angelorum secundum creatam in illis sapientia: deinde coelum factum est, ut etiam esset ipsa coeli creatura in genere proprio. Sic et discretio, vel species aquarum atque terrarum, lignorum et herbarum, sic luminaria coeli, sic animantia orta ex aquis et terra”; et infra: „quemadmodum ergo cognitio qua creatura condita est, prior in Verbo Dei quam quae conditur in ipsa creatura, et sic etiam eiusdem rationis cognitio prius fit in natura intellectuali, quae peccato non tenebrata est; ac deinde cognitio creaturae”; et infra: „nec mirum est quod sanctis angelis suis, in prima lucis conditione formatis, prius Deus ostendebat quid erat deinceps creaturus. Nec enim intellectum Dei noscerent, nisi quantum ipse monstrasset. Ex ipso ergo descendebant angeli, cum ipsis fieret cognitio creaturae deinceps facienda, ac deinde fieret in genere proprio”. Et multis aliis locis idem dicit.

Tertio, ostenditur quod non intelligunt per habitum, quia nec concreatum nec acquisitum, quia habitus non repraesentat et, per consequens, non iuvat ad cognitionem. Si dicatur quod repraesentat vel iuvat cognitionem, tunc magis rationabiliter potest vocari species. Similiter oporteret ponere quod tot habitus sunt, quot conclusiones cognitae ab angelo. Similiter quaerendum est, sive ponantur habitus, sive species, an sit dare maximam multitudinem cognitorum ab angelo, an [317b] non. Si non, angelus est virtutis infinitae, et similiter perfectionis et bonitatis infinitae. Consequentia patet, quia maioris virtutis et melius est sibi intelligere duo quam unum, tria quam duo, et quatuor quam tria; ergo infinitae perfectionis est intelligere simul infinita. Similiter, si est dare maximam multitudinem quam angelus simul intelligit, ergo non posset unum aliud ab illis intelligere, nisi remitteretur cognitio praecedens; sed qua ratione una, et alia. Similiter, capta prima maxima multitudine et addito uno illo, totum resultans non esset maioris difficultatis ad cognoscendum quam Deus; sed in Deum potest angelus; ergo et in istam multitudinem; ergo non est dare maximam multitudinem in quam angelus simul potest.

Quarto, non potest dici quod angelus capit cognitionem a rebus, tum quia continue alteraretur per res et deciperetur, sicut argutum fuit superius, tum quia infinitae res causarentur in angelo, quia omnes notitiae et affectiones quae sunt in uno causarent intentiones suas in alio, et ille intentiones creatae causarent alias viceversa in quolibet. Et sic, cum omnes forent cognitae, oporteret imaginari in angelis continuas reflexiones et productiones causatarum notitiarum. Similiter istud est contra Augustinum, qui dicit, 2 *Super Genesim*, quod angeli non proficiunt capiendo cognitionem a rebus sicut nos, sed simul acceperunt notitiam rerum.

Quarto ad principale: si sic, tunc posset unus angelus alteri loqui de iis quae spectant ad suam custodiam. Consequens falsum. Probo, quia frustra foret in eis locutio, quoniam locutio non est nisi ad manifestandum incognitum; ergo, si angelus posset alteri loqui et exprimere ei suos conceptus et, per consequens, unus posset ab alio occultare affectionem suam et intentionem bonam², sic lateret unum quantum bonum vel bonus alius esset, et quantum ad gratitudinem et ex divina ordinatione debet eum diligere.

² bonam] *add.* et

Secundo, si sic, pono quod quatuor loquantur uni de distinctis materiis; quaero utrum perfecte intelligere eos omnes ac si unus loqueretur solus, an non. Si sic, ergo pari ratione et si 5 et similiter si 10 et sic in infinitum. Sed hoc est virtutis infinitae, ergo non potest dici. Si non aequè perfecte, ergo tot possunt loqui tunc, quod ille nihil intelligeret de dictis eorum.

Tertio, si quilibet posset loqui alteri et causare notitiam in altero, ergo quilibet posset eum illuminare. Consequens est falsum et contra Dionysium, qui dicit quod tantum superiores illuminant inferiores.

Quarto, si unus posset alteri loqui, hoc non foret sine signo. Tunc quaero utrum illud signum signifi[318a]cat ad placitum, an naturaliter. Si naturaliter, tunc quisque videns signum illud scit quid ille angelus loquitur; ergo non posset loqui uni, quin loquaretur omnibus. Si ad placitum, quaero ad cuius placitum, an loquentis tantum? Et tunc non potest alteri constare quid illud significat nisi per locutionem praecedentem doceatur. Et tunc de illa locutione eodem modo foret quaerendum utrum significavit ad placitum an naturaliter etc. Si dicatur quod habent signa significativa ad placitum ex communi sensu, sequitur primo quod unus non potest uni loqui, nisi omnes illi sciant. Similiter mirum est quomodo primo possunt suas volitiones communicare et manifestare invicem, nisi unus videat occultam cogitationem alterius; ergo non est imaginabile quod consentiant ad instituendum talia signa, nisi unus naturaliter videret volitionem alterius; quod non conceditur communiter. Si dicatur quod hoc est per voluntatem, quia voluntas angeli vult quod sua cognitio innotescat alteri, contra: vel illa notitia volitionis causaret notitiam sui, vel notitiam alterius cognitionis. Non primo modo, quia eadem ratione omnis volitio causaret notitiam sui ita perfecte sicut ista. Nec potest dici quod ista volitio esset notitia alterius cognitionis, quia tunc ipso inuito posset sibi loqui; ergo posset eum offendere.

Quinto, tunc posset unus alteri loqui de grammatica vel logica, et posset unus alteri dicere: 'homo est dissyllabum', vel: 'homo est pars orationis', vel aliquid tale. Consequens est falsum, quia, da quod sic, quaero quomodo subiectum supponit, an materialiter, an significative. Si materialiter, vel simpliciter, tunc supponit pro conceptu in mente angeli et, per consequens, est propositio falsa, quia tale non est dissyllabum. Si supponat significative, propositio est falsa, vel alias suppositiones habent quam nos.

Sexto, si talibus signis uterentur angeli mutuo loquendo, posset unus decipere alium, quia nesciret utrum tale signum supponeret pro se, an pro alio. Et posset sic decipi per aequivocationem.

Septimo, si sic, non posset unus discernere quando alius diceret aliquid assertive et quando recitative, quia eadem propositio mentalis est quae correspondet utrique; ergo unus non potest loqui alteri.

Ocatavo, si sic, sequeretur quod angelus posset loqui alteri distantia a se et, si sic, foret infinitae virtutis. Consequens falsum. Antecedens probo et consequentiam. Antecedens patet, quia bonus angelus in coelo potest loqui malo existenti in terra, vel in inferno, vel bono existenti in mundo. Consequentiam probo, quia loquatur 'a' ipsi 'b' distantia per leucam; ergo causat intellectionem in 'b'; ergo, si in quaelibet parte proportionabili illius leucae foret angelus, causare posset in unoquoque unam intellectionem; ergo tot intellectiones posset simul causare quot Deus.

[318b] Nono: loquatur malus angelus bono et mentiatur. Quaero utrum bonus credet sibi, an non. Si sic, deciperetur. Si non, ergo pari ratione nec bono crederet propter suam locutionem, quia consimilis locutio fieri potest a malo sicut fit a bono. Si dicatur quod adverteret eum mentiri, et ideo non crederet ei, contra hoc est propositum, quod soli Deo convenit advertere sine signis occultas cogitationes, sicut argutum fuit superius in secundo principali.

Decimo, si unus angelus posset loqui alteri, posset ei notificare complexum notum sibi. Consequens falsum. Consequentia patet, quia qua ratione unum, eadem ratione et aliud. Falsitas consequentis patet, quia sit 'a' aliquid non appraehensum ab inferiori, sed a superiori. Si conclusio sit vera, superior posset certificare inferiorem de ista: 'tu non appraehendis 'a''. Consequens falsum, quia, si est certus de ista propositione, ergo appraehendit eam, ergo apprehendit terminos, ergo apprehendit 'a', et sic erit haec falsa: 'iste inferior non appraehendit 'a''; et sic contradictoria simul vera.

Undecimo: si sic, tunc superior posset illuminare et informare inferiorem, sicut docet Dionysius, capitulo 8, *Coelestis hierarchiae*. Et tunc foret possibile quod angelus superior causaret in inferiori notitiam alicuius obiecti obliti et illius oblivionis, ita quod angelus inferior sciret se fuisse oblitum istius cogniti. Consequens falsum, per Augustinum, 10 *Confessiones*, capitulo 17, ubi inquit quomodo oblivio est in memoria, an in sua imaginatione, an in se. Non primo modo tantum, quia antequam praesentetur seu imprimatur cuiuscumque imago in memoria, prius necesse est ut adsit res ipsa unde imago posset imprimi; sed oblivio nullam imaginationem potest imprimere, sed magis tollere; ergo non est ibi in sua imaginatione. Si dicatur quod oblivio est in memoria secundo modo, ergo causat oblivionem, vel ignorantiam, et non notitiam.

Quinto ad principale: sequitur quod angelus potest moveri localiter. Consequentia patet et consequens similiter, per Damascenus 2 *Sententiarum*, capitulo 3, ubi dicit quod angeli sunt circumscriptibiles locis, quia, cum sint in coelo, non sunt in terra, et cum ad terram a Deo mittuntur, non remanent in coelo. Et similiter 1 *Sententiarum*, capitulo 13, dicit sic: „quod quia angelus velocitate naturae cito pertransit, operatur in diversis locis”. Item, *Genesis* 28: *Iacob vidit scalam et angelos*. Sed quod hoc consequens sit falsum, arguitur multipliciter.

Primo, quia 6 *Physicorum*, commento 10, probatur per Philosophum quod indivisibile non movetur, quia omne quod movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem.

Secundo, omne quod movetur, prius pertransit minus se quam aequale sibi; sed indivisibili nihil est minus.

Tertio, quia, si sic, vel subito, vel successive. Non subito, quia omnis motus est in tempore: 4 *Physicorum*, et Augustinus, 8 *Super Genesim*, capitulo 29: „omne quod movetur per [319a] locum non potest simul moveri”. Si successive, ergo aliqua certa velocitate. Sed determinata velocitas est ex resistantia medii, vel mobilis ad motorem, sicut patet 4 *Physicorum*, commento 55; ergo ubi nulla est resistantia, nulla est successio. Sed angeli ad se, nec medii ad angelum est resistantia aliqua; ergo nec motus localis.

Quarto sic: nulla est proportio angeli ad corpus in subtilitate, ergo nulla est proportio motus angeli ad motum corporum in velocitate; ergo angelus moveri potest velocitate infinita.

Quinto, non plus resistit medium angelo quam vacuum, si esset, resisteret gravi; sed, si esset vacuum, motus gravis in vacuo fieret in instanti, sicut probat Philosophus, ibidem, 4 *Physicorum*, de vacuo, capitulo 9. Secundum Thomam, et commento 7 *Physicorum* commento 7: „quare non foret resistentia inter rem motam et motorem in gravi tali”. Unde Commentator: „illa autem in quibus res motae ex se dividuntur in motorem et rem motam in actu, necessario indigent medio, et haec sunt gravia corpora et levia. Et si non, moverentur in non tempore”.

Sexto sic: sint 'a' et 'b' duo loca totaliter distincta et immediata, et moveantur ab 'a' in 'b'. Tunc angelus non potest habere partem in 'b'. Sed si moveatur ab 'a', et in 'b' movebitur quando est in 'a', vel quando est in 'b'; quod est impossibile.

Septimo, quod non moveantur localiter quando mittuntur probo, quia simul sunt in coelo et in terra. Quod probatur per illam orationem Ecclesiae de angelis in qua petit a Deo sic: „ut quibus tibi ministrantibus in coelo semper adsistitur, ab his in terra vita nostra muniat”; ergo male peteret Ecclesia, nisi iidem angeli semper adsistentes in coelo muniantur nos hic in terra; ergo simul possunt hic esse nobiscum in terra, et tamen esse in coelo. Confirmatur per illud quod scribitur Tobiae 12, ubi dicit Raphael: *ego sum angelus Raphael, unus de septem qui adstamus ante Deum*; ergo simul fuit in terra et adstabat in coelo.

Octavo sic: angelus potest esse in loco pedali; ergo simul potest esse in coelo et in terra in utroque termino diametri mundi, vel ambire totum mundum. Probo consequentiam, quia assumat angelus corpus pedale aliquod, quod sit 'b'. Quo facto, angelus est in loco illo praecise cum corpore assumpto, qui locus sit 'a'. Tunc arguo sic: iste angelus est in 'a'; ergo potest esse in omni loco aequali ipsi 'a'. Divido ergo 'b' in duas medietates et continuo eas adinvicem, et relinquam medietatem in duas medietates; et continuo adinvicem, ita quod modo faciant unum corpus aequalis latitudinis, et maioris longitudinis, et minoris profunditatis; ergo, signando istud secundum partes proportionabiles ipsi 'b', aliquando deveniam ad longitudinem diametri mundi, vel circuli equi[319b]noctialis. Et locus quem tunc occultabat illud corpus est aequalis ipsi 'a'; ergo angelus qui praecise fuit in 'a' potuit simul esse in utroque termino diametri mundi per mutationem dimensionum ipsius 'b' corporis. Quod autem possit sic signari per angelum, vel per Deum manifestum est, cum in 'b' sint infinitae partes proportionabiles pedalis quantitatis. Nam quaelibet pars proportionabilis illius 'b' secundum proportionem iam dictam erit inaequalis dimensione pedali; ergo, cum partes proportionales 'b' sint infinitae, contingit accipere tot pedales quantitates et apponere secundum longitudinem, quod longitudo corporis adaequabitur diametro mundi. Et certum est quod tunc locus eius corporis erit aequalis 'a', quia omnis dimensio quae modo est prius fuit in 'a'. Nec augetur in dimensionibus, sed tantum transponitur; ergo etc.

Nono, si angelus foret in loco circumscriptive, sicut Damascenus dicit, ut in principio allegatum fuit, sequeretur quod sic foret in loco ut anima in corpore, ita quod totus foret in toto, et totus in qualibet parte. Consequens falsum, quia, si sic, sequeretur quod unus angelus esse posset ubique. Haec consequentia probatur, tum quia perfectior angelus maiorem locum potest occupare, et ultra quemcumque datum potest Deus causare perfectionem; ergo Deus potest causare aliquem qui posset esse ubique. Haec consequentia probatur, quia, accepto quocumque angelo inferiori, arguo sic: cognitio istius angeli potest esse ubique, ergo angelus potest esse ubique. Antecedens

probo, quia creet angelum qui sit ubique iuxta casum praecedentem; tunc, in isto angelo potuit ponere quamcumque cognitionem seu intellectionem actualem; ergo cognitionem istius angeli inferioris; ergo cognitio istius potuit esse ubique; ergo pari ratione et iste angelus.

Sexto ad principale: si angelus confirmatus etc., tunc foret verum quod angeli aliqui forent confirmati, et pari ratione aliqui obstinati, sicut docet Magister, libro 2, distinctione 7, ubi vult quod boni ita sunt confirmati per gratiam, quod peccare nequeant, mali vero per malitiam adeo sunt obstinati, quod bene velle non possint. Tamen istud consequens videtur falsum, tam de bonis, quam de malis. De bonis quidem, quia gratia non tollit naturam, sed perficit. Sed posse omnia per libertatem arbitrii est angelo naturale, cum sit essentialiter potentia rationalis et valens ad oppositas; igitur per nullum supernaturale potuit illud adimi angelo. De malis vero patet idem, quia in malis naturalia manent integra, ergo sunt vere liberi. Similiter, si ipsi sunt obstinati in malo, quaero per quid. Oportet, ut videtur, ponere aliquam rem creatam in malis, quae impediatur libertatem voluntatis et determinet se ad unum, sicut gratia in confirmatis determinat beatum ad bene volendum. Et si hoc ponatur, tunc oportet concedere quod Deus sit causa obdurationis, vere immutando et causando eam in malis. Consequens falsum, quia, si sic, Deus foret per se causa quare creatura foret deterior, contra Augustinum, libro 83 *quaestiones*, quaestione 2.

Si sic, angeli boni ministrantes bonis hominibus continue mererentur, et angeli mali demererentur; ergo nec isti sunt confirmati in beatitudine, nec illi obstinati in miseria. Antecedens probo per dictum Magistri, 2 *Sententiarum*, distinctione 7, capitulo 2, ubi dicit quod utrique habent liberum arbitrium, quia boni non aliqua cogente necessitate, sed propria ac spontanea voluntate, per gratiam quidem adiuti ad vitam bonum eligunt et malum respuunt. Et mali similiter spontanea voluntate, a gratia destituti, bonum vitant et malum sequuntur. Sed quicumque secundum rectam rationem spontanee et libere eligit bonum, et dimittit malum, virtuose operatur et, per consequens, meretur laudari. Et, si sit in gratia, meretur praemiari, quia non plus requiritur ad meritum nisi gratia et liberum arbitrium; ergo boni merentur, et mali eadem ratione demerentur.

Tertio quaero sic: an mali sciant se errare in hoc quod alliciunt homines ad peccandum, an non. Non verisimile est quod non, quia per longam experientiam bene possunt advertere quod ex multitudine damnatorum augetur miseria. Si sic, ergo non possunt velle quod homines finaliter peccent. Probo consequentiam, quia tunc possent sponte et scienter velle illud unde miseri essent, vel saltem velle illud unde eorum miseria intenderetur, contra, Anselmum, *De casu diaboli*, libro 3, capitulo 41.

Quarto sic: angeli boni possunt peccare, igitur non sunt in gratia confirmati. Consequentia patet et antecedens probatur, quia constat eos bene facere, vel ergo bene faciunt de necessitate, vel spontanea voluntate. Primum non, sicut superius patuit per Magistrum. Et similiter sequitur: faciunt de necessitate, ergo non sunt magis laudabiles dicendi de hoc quod faciunt et servant iustitiam, quam de eo quod sunt rationales, sicut arguit Anselmus quod ante confirmationem potuerunt peccare, *De casu diaboli*, capitulo 5. Si dicatur quod non ex necessitate sed ex electione, ergo possent omittere; ergo possibile esset, si angelus vellet, quod angelus omnino dimitteret hominem suae custodiae deputatum. Ponatur in esse, et habet praeceptum de opposito; ergo potest peccare.

Confirmatur ratio per Philosophum, 3 *Ethicorum*, capitulo 8, ubi probat quod, si virtus est in nostra potestate³, similiter malitia est in nostra potestate. Et arguit sic: si operari bonum existens in nobis est, et operari malum existens in nobis est; hoc est dictu: si operari sit in potestate nostra, non operari erit in potestate nostra; non ergo de necessitate operabimur [320b]. Similiter, si operari sit bonum, non operari est malum. Et ideo concludit quod, si bonum est in potestate nostra, malum est in potestate nostra.

Quinto sic: demones eligunt male facere, et quanto peius, tanto libentius. Sint ergo modo duo aequales in demeritis, et volo quod hodie unus committat multa mala circa homines, et alius non; quaero utrum ille qui peccavit hodie plus punitur, an non. Si non, igitur erit aliquod peccatum impunitum, et sic aliquod deordinatum in regno Dei, et iniustitia regnaret libera, contra, Anselmum 1 *Cur Deus homo?*, capitulo 12.

Sexto sic: diabolus potest appetere iustitiam; ergo potest habere iustitiam. Antecedens probo, quia potest recto iudicio iudicare: 'iustitia est bonum', et potest se volendo conformare illi dictamini; ergo potest appetere iustitiam et poenitere. Quod possit se conformare illi dictamini apparet, quia in demonibus naturalia integra remanent; sed nihil magis est in potestate voluntatis actu suo, ergo etc. Prima consequentia patet per Anselmum, *De concordia*, capitulo 18: „nullus potest velle rectitudinem nisi eam habeat”; ergo etc.

Septimo ad principale: si sic, oporteret quod omnis homo haberet discretionem spirituum, contra Apostolum, 1 *Corinthios*, 12. Consequentia patet, quia aliter non posset discernere inter bonum et malum, neque sciret quando esset bono obediendum, vel resistendum malo. Consequens est inconueniens.

Octavo ad principale: si sic, tunc posset sibi unire corpus et in eo exercere operationes vitae. Consequens falsum. Consequentia patet, quia sic legitur factum, *Tobiae*, 5 et 12, et in *Genesim* de angelis apparentibus Loth et cum eis comedentibus, et in aliis locis multis. Falsitas consequentis patet, quia tunc posset in corpore sic assumpto loqui et audire et exercere operationes animae vegetativae, puta comedere, nutrire et generare. Consequens falsum.

Nono ad principale: si sic, in angelis bonis forent volubiles cogitationes, contra Augustinum, 15 *De Trinitate*, capitulo 16, et 12 *Confessionum*, capitulo 12: „Sic interim sentio propter illud coelum coeli, coelum intelligibile, ubi est intellectus nosse non ex parte, non in aenigmate, non per speculum, sed simul totum in manifestatione faciei ad faciem. Non modo hoc, modo illud, sed dictum est nosse simul sine ulla vicissitudine temporum”. Consequentia patet.

Secundo, adveniente nova cogitatione, qua cogitat de isto homine noviter sibi commisso, remittitur in aliquo cogitatio de Deo, vel non. Si non, ergo potest distincte de isto et de Deo cogitare, aequae perfecte ut prius; ergo de tertio et quarto eadem ratione; ergo sic addendo novas cogitationes di[321a]stinctas habebit processum infinitum. Et sic angelus foret infinitae virtutis in cogitando. Si dicatur quod sic, tunc angelus sollicitus circa custodiam debet diminuire suam beatitudinem. Consequens falsum.

Decimo ad principale: si sic, tunc Christus habuit angelum custodem. Consequentia patet, quia debuit per omnia fratribus similari, sicut dicitur *Ad Hebraeos*, 2. Confirmatur, quia ita fuit de

³ potestate] *add.* quod

facto, quia *Lucae*, 22: *apparuit illi angelus de coelo confortans eum*. Falsitas consequentis patet, quia hoc fuisset frustra, cum anima sua fuit beatior quocumque angelo in primo instanti suae conceptionis.

Ad oppositum est Magister, 2 *Sententiarum*, et Hieronimus, *Super illud Matthaeum*, 18: „angeli eorum in coelis etc.”. Magna dignitas animarum, ut unaqueque habeat ab exordio nativitatis suae in custodiam sui angelum deputatum. Similiter est ad idem Gregorius, sicut ibidem allegat Magister *Sententiarum*. Item, in psalmum *Angelis suis Deus mandavit de te* etc. Ad istam quaestionem dico quod sic, quia hoc est sanctis patribus revelatum et miraculis confirmatum.

Ad primum principale, cuius quaestio principalis est an cum beatitudine creaturae possit stare error, non video pro nunc quin ista conclusio sit concedenda, videlicet quod angelus beatus vel anima beata possit consentire propositionibus falsis et errare, licet de facto non erret. Hoc potest sic persuaderi: nulla notitia creaturae est sic necessaria ad beatitudinem, quin cum ignorantia veritatis de creaturis stet perfecta beatitudo ex sola cognitione Dei. Manuteneat ergo Deus cognitionem suam beatificam in mente angeli et ponatur cum eadem error, et tunc erunt simul ista duo vera: 'iste est beatus' et: 'iste errat'. Unde istud fieri non includit contradictionem.

Praeterea, sicut omnis homo naturaliter appetit non falli, ita appetit non ignorare, quia omnes homines naturaliter scire desiderant. Sed ignorantia multarum scientiarum stat cum beatitudine et ignorantia veritatum de Deo quantum ad administrationem creaturarum. Unde Hieronimus *Super illud Ephesios* 3: *ut innotescat principatibus et potestatibus in coelestibus per Ecclesiam multiformis Sapientia Dei*, dicit quod sacramentum incarnationis non fuit plenarie intellectum ab angelis ante passionem Christi. Et hoc probat per quaestiones quas fecerunt minores, Deo ascendente, quarum una scribitur *Esaia* 63: *quis est iste, qui venit de Edom etc.*? Secunda in Psalmum *Quis est iste rex gloriae*? Confirmatur ista ratio primo per illud Augustinum, 5 *Confessiones*, capitulo 3: „infelix ille homo qui scit omnia, te autem nescit. Beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero te et illa noverit, non [321b] propter illa beator, sed propter te solum beatus est”; ergo notitia de multis creaturis non est necessaria ad beatitudinem creaturae; notitia tamen creaturae beatae est necessaria ad beatitudinem.

Praeterea, Dionysius, 3 et 4 *Coelestis hierarchie*, dicit quod angeli superiores illuminant inferiores et purgant a nescientia; ergo in beatis est nescientia; ergo etc. Sed ubicumque est nescientia, potest esse error de creaturis.

Praeterea, causet Deus in angelo notitiam istius: 'sol orietur cras'. Non obstante ista notitia, Deus potest impedire ne sol oriatur, alioquin non esset omnipotens, quia creasset unam notitiam in angelo, quam non posset destruere, vel mutare. Igitur potest facere quod angelus erravit. Et tamen non fuit eo minus beatus. Sic ergo patet quod illud quod pro inconvenienti deducitur in primo principali, non est saltem impossibile. Secundo, dico quod forte angeli de facto non errant, quia potest esse quod Deus non coagit eis ad eliciendum aliquod iudicium erroneum, unde nulli iudicio erroneo assentiunt. Item sic: unus angelus potest loqui alteri secundum omnes. Pono ergo quod Deus sine voluntate angeli ponat in angelo notitiam istius 'a' et omnia quae angelus causat quando loquitur alteri, scilicet 'b'. Tunc 'a' cum 'b' praesentabit eum loqui, ergo errabit.

Contra tamen primam conclusionem occurrit Anselmus, *De similitudinibus*, capitulo 6, ubi loquens de sapientia futurae beatitudinis ait sic: „beatus est qui cum Deo est. Perfecta enim sapientia replebitur, eumque 'facie ad faciem' intuebitur. Quamdiu ista prospexerit, creaturae totius naturam videbit, quae in Deo melius quam in seipsa consistit”. Tunc etenim iusti cuncta scient quae Deus facit scienda, tam ea quae sunt praeterita, quam ea quae sunt futura. Ibi a singulis omnes illi ab hominibus singuli cognoscentur, nec quicquam omnino latebit, qua patria, qua gente, qua stirpe quis editus fuerit, vel etiam quid in vita sua fecerit. Et in capitulo sequenti de hoc verbo movet ultimo dubitationem: numquid omnia peccata singulis patebunt? Et respondet quod sic, et quicquid fecerit unusquisque, unde Deus est laudandus; sed propter rem factam Deus laudandus; ergo nullius veritatis ignorantia erit in beatitudine, nec aliquid erroris.

Sed ad illud potest dici quod Anselmus loquitur de facto, non quin aliter esse posset. Similiter dictum suum est valde dubium, cum ponat quod quilibet beatus sciet omnia scibilia simul et, per consequens, tot sciet minimus beatus, sicut anima Christi; ergo, secundum eum, quilibet beatus sciet infinita, quia species numerorum et figurarum et conclusiones geometriae et arithmeticae sunt infinitae, sicut dicit Linconiensis, *Primo posteriorum*. Et ideo non comprehenduntur omnes actu ab intellectu creato potentiae finitae. Sed contrarium istius videtur ipsemet Linconiensis dicere eodem libro, ubi dicit quod mens divina videt omnes res scibiles universales et particulares in se. Similiter intelligentiae recipientes irradiationem a lumine primo, videbunt in eo omnes res scibiles universales et particulares. Et ideo exponi possent istae auctoritates sic: 'scient cuncta quae Deus fecit scienda', et quod 'beati vident in eo omnes res scibiles universales et particulares', hoc est 'videbunt eum per quem possunt scire omnia scibilia, si ipse voluerit eis manifestare'. Ista materia tota est nimis obscura de cognitione angelorum et beatorum, in quae philosophi manifeste erraverunt, sicut patet 3 *De anima* et 12 *Metaphysica*; et sancti doctores incomprehensibilia et meo iudicio contradictoria tradiderunt. Sicut patet inspicienti ex una parte dicta Augustini, *Super Genesim ad litteram*, ubi dicit quod omnis creatura praeter spiritualem quae est ipsa natura angelica prius facta est in cognitione angeli, et postea in seipsa, et ex alia parte dicta Dionysii in *Coelestis hierarchia*, ut de multis aliis taceatur. Et istis ideo omissis, dico ad formas argumentorum in primo principii.

Ad primum, quando quaeritur: 'numquid angelus bonus deputatus praescito ad custodiam novit eum esse damnandum?', potest dici verisimiliter quod sic, quia probabile est quod videat hoc in verbo, nec posset debito modo de se ad eum ordinare, quin frustraretur intentio sua, nisi hoc sibi constaret. Et quando subditur: 'si sic, tunc angelus talis non diligit eum ad vitam aeternam', concedo. Diligit tamen sic, quod instigat eum ad pauciora mala facienda, et resistit angelo malo, et promovet ad bonum opus, licet non intendat quod habebit vitam aeternam. Nec per responsionem istam vito conclusionem argumenti quin angelus bonus possit errare, quia sequitur: 'credit quod iste damnabitur, et iste praescitus potest salvari; ergo iste credens potest decipi', quod concedo. Non tamen de facto decipiuntur, ut existimo.

Ad secundum, quando accipitur aliquis praescitus existens nunc in gratia etc., et quaeritur utrum angelus suus desideret quod iste perdat gratiam ante mortem, an non, dico quod angelus vult quod perdat gratiam ante mortem, et quod peccet, quia revelatum est sibi in verbo, quod ita est

futurum, Deo permittente. Unde vult permittere quod ipse peccet, non tamen vult esse causa sui peccati. Et quando concluditur: 'ergo non vult iuvare eum ad perseverandum in gratia', dico quod angelus deputatus homini non iuvat eum nisi videlicet sub conditione, scilicet si iste voluerit iuvare seipsum. Et ideo, quia homo malus se non vult iuvare, nec, si fuerit in gratia, perseverare [322b] in gratia, ideo angelus non vult iuvare eum ad hoc; facit tamen id ad quod est deputatus, quia est deputatus ut adiuvet, non ut totum faciat.

Ad tertium dico quod angeli boni nullo modo tristantur de aliquo quod evenit supra nos, vel circa nos. Omnis enim tristitia repugnat beatitudini; gaudent tamen gaudio coaccidentali de iis quae fiunt circa nos, sive bene fiant, sive male. Unde, sicut furtum, pensata una circumstantia, est bonum, pensata alia, est malum, sicut etiam bonum est quod fur suspendatur, et malum est quod amicus moriatur, ita quod idem factum habet unam circumstantiam placentem, et alia displacentem, ita peccatum hominis, maxime praedestinati, habet unam circumstantiam placentem, quia permittitur a Deo, alia non placentem, quia privatur gratia. Non tamen haec tristitia causat in angelo tristitiam, vel dolorem, quia non ideo gaudet de alterius malo, quia est malum sibi, sed quia est iustum iuste permissum a Deo.

Ad quartum dico quod non vult impedire daemonem ne tentet semper, sed pro loco et tempore, sicut patuit de Raphaele. Sed semper est paratus impedire ne vincat, vel prevaleat, si homo cooperari voluerit.

Ad quintum, quando arguitur: 'angelus bonus custodit quantum scit et potest, ergo, cum sit fortior daemone et sapientior, homo nunquam peccaret', nego consequentiam, quia homo est liberi arbitrii, et angelus non iuvat nisi homo ad salutem propriam coagat.

Ad sextum, quando dicitur: 'possibile est quod angelus promittat se facturum aliquod circa hominem dependens a libero arbitrio; ergo possibile est errare angelum', concedo conclusionem; tamen de facto forte non errant, sicut nec Raphael erravit, nec Deus permisit eum errare, ut dictum est.

Ad septimum, de istis angelis volentibus opposita, dicit Thomas quod fuerunt mali angeli, quorum unus angelus Persarum laborabat vehementer ne Hebrei liberarentur a dominio Persarum, tum quia delectabatur in eorum afflictionibus, tum quia Persae diutius eos affligentes gravius peccarent. Angelus vero Grecorum laborabat ut et tam Persae quam captivi transirent in dominium Grecorum.

Contra: si mali angeli possunt delectari, ergo et boni tristari. Consequentia patet, quia tantum repugnat delectatio miseriae, sicut tristitia beatitudini.

Dici potest quod non proprie delectantur, sed magis volunt hoc quam illud, videlicet homines peccare quam non peccare, ideo ad modum delectantium se habent. Aliter de istis angelis sentit Gregorius et sic dicendum <est> quod fuerunt boni angeli consulentes divinam sententiam de diversis hominibus quibus praesidebant. Secreta enim et profunda Dei iudicia angeli [323a] non comprehendunt, sicut ibi dicit Gregorius. Unde in diversis gentibus contingunt diversa merita, propter quae consideranti merita unius posset videri quod illa deberet alteri praeesse, et consideranti alterius quod reliqua viceversa. Unde isti angeli referebant diversa merita hominum in conspectu Dei, consulentes eius sententiam. Et quia diversa merita tendunt in oppositos effectus,

ideo illae relationes angelorum dicuntur resistantiae, vel pugnae. Unde ex una parte merita Danielis et orationes exigebant liberationem populi, ex altera parte divulgatio nominis Dei in gente Persarum fuit magna causa quare impedivit illam liberationem iam fieri. Et secundum ista manifestum est quod angeli habent ignorantiam vel nescientiam, vel dubitationem, cum tamen sint beati.

Ad octavum, quando arguitur quod praecipiat Deus angelo quod aequaliter causaret de duobus etc., dico quod in isto casu angelus non errat. Contra: praeponit non praeponendum. Nego consequentiam, quia licet sibi praeponere quem vult.

Ad nonum dicendum quod in isto casu uterque debet adesse et praesentare pro rata sua. Nec ille qui ultimo custodit plus tenetur, quia neuter eorum ultimo custodivit. Et quando quaeritur quis eorum custodivit eum usque ad 'd', sit 'd' ultimum instans vitae hominis custoditi, dicendum quod neuter. Si tunc arguatur in contrarium: 'neuter eorum custodivit eum usque ad 'd'; ergo fuit dimissus ab istis ante 'd', neganda est consequentia, quia immediate ante 'd', 'a' custodivit, et immediate ante 'd', 'b' custodivit. Et tamen neuter custodivit usque ad 'd', quia post quodlibet tempus ante 'd' in quo custodivit 'a', custodivit 'b'. Et post quodlibet tempus ante 'd' in quo custodivit 'b', custodivit 'a'. Ideo neuter eorum custodivit usque ad 'd', quia neuter eorum fuit ultimus per casum. Et quando arguitur quod neuter eorum novit summam gratiam quam iste habuit ante mortem, ideo neuter novit summum gradum meriti, nego consequentiam, quia cum veritate consequentis stat quod uterque eorum novit summum gradum quem habuit tempore mortis.

Ad decimum, admisso casu, quando arguitur quod male custodient, quia neuter eorum sciret dicere quoties iste custoditus vicit 'e', vel 'f' et an frequentius vicit 'e' quam 'f', concedatur. Et tamen non sequitur quod male custodierunt, quia uterque sciret dicere quod infinitis vicibus uterque eorum illum tentavit. Aliter potest dici negando possibilitatem casus, quia non est possibile quod homo per liberum arbitrium naturaliter in omni parte proportionabili vinceret uniformiter, et haberet actum meriti, vel demeriti. Et ideo non potest admitti casus quod sic ab alternantibus tenetur, et per adiutorium bonorum vincat. [323b]

Ad secundum principale, cuius quaestio est an angeli cognoscant occultas cogitationes hominum viatorum, si eorum custodiae deputarentur, dicendum secundum mentes doctorum, communiter negado consequentiam. Et licet nescirem probare, tamen possum per unum verbum consequentiam impedire et dare causam quare non cognoscunt cogitationes occultas nec hominum, nec angelorum, dicendo quod Deus eis ad talem notitiam non cooperatur. Nulla enim res in effectum disconvenientem naturae suae potest nisi Deo coagente, sicut dicit Augustinus, 3 *De Trinitate*, capitulo 3, ubi vult quod Deus est prima et summa causa rerum atque motionum. Si tamen fortasse dicta sanctorum, qui causas occultationum talium ab angelis assignant, movere possint, recogitabo in eventum.

Dicit ergo sanctus Thomas in *Quaestiones de veritate*, quaestione 8, articulo 13, quod angeli cogitationes cordium per se et directe non cognoscunt, pro tanto quod cogitare non potest mens nisi voluntate copulante intentionem ad speciem motionum, secundum Augustinum, *De Trinitate*. Sed motus voluntatis non potest directe cognosci ab angelo, sed a solo Deo; ideo nec cogitatio, quae sine motu voluntatis esse non potest. Quod autem motus voluntatis ab angelo

naturaliter cognosci non possit, probat per hoc quod angelus res cognoscit per formas sibi indicatas a Deo, quia sunt similitudines rerum existentium in natura. Sed motus voluntatis non est de numero talium rerum, ideo etc. Haec est sua sententia. Unde, quia cogitatio causatur ex imperio voluntatis, ideo illud imperium est quasi impedimentum aut obstaculum impediens angelum aliquando a cognitione cogitationum alterius angeli et hominis. Similiter quando illud obstaculum amovetur, ita quod angelus cognitionem habens, ordinat eam voluntarie ad illum et vult ut sic sibi pateat quod tunc cognoscit angelus ille cogitationem suam. Et haec est locutio angelica secundum eum, de quo videbitur in quarto principali.

Opinio Henrici, qui hanc opinionem pertractat 3 *Quodlibeta*, quaestione 13, est haec, quod in cognitione duo possunt considerari, scilicet substantia actus et directio actus in finem, qui pertinet ad intentionem voluntatis. Substantiam ergo actus potest cognoscere naturaliter tam bonus, quam malus. Sed intentionem voluntatis dirigentis actum in finem talem, vel talem non potest naturaliter cognoscere, si non sequatur aliquis effectus in sensualitate.

Aliter alii quidam dicunt quod nihil potest occultam cogitationem mentis cognoscere, nisi quod potest menti illabi, cuiusmodi est Deus solus, sicut dicit Augustinus in *De Ecclesiasticis dogmatibus*, sicut superius allegavi.

Sed contra istas duas primas opiniones statim occurrit quod ita intelligibilis est intentio voluntatis sicut actus intellectus, et ita proportionatum intelligibile intel[324a]lectui. Similiter homo multoties intendit sine actu voluntatis, alioquin esset processus in infinitum, sic quod omnem notitiam praecederet amor, et omnem amorem notitia, vel amor praecederet notitiam; quod non est imaginabile. Unde, quicquid sit de mente Augustini, experimur oppositum. Multa enim intelligimus in mente. Illud ergo dictum de illapsu in nullo movet, quia talis illapsus nihil facit ad cognitionem. Et similiter eadem ratione nec angelus cognosceret quamcumque intentionem, vel dilectionem alterius, nec aliquid existens in eo. Et ideo concedendo angelis tam largam notitiam rerum creaturarum, sicut facit Augustinus, 3 *Super Genesim* et 4 et 8. Non videtur ratio aliqua quare negari debet ab eis cognitio naturalium volitionum et cogitationum quarumcumque, nisi forte diceretur, sicut superius dictum est, quod Deo non placet eis coagere ad notitiam talium cogitationum, nisi quando angeli cogitantes volunt ut alii cogitantes cogitationes eorum advertant. Si quis autem ad illud quod in contrarium a nobis fingi potest, nobis nuntiare poterit veritatem omnino nescio. Supposita tamen conclusione, videlicet quod non cognoscunt cogitationes occultas.

Ad formas factas in secundo principali dicendum <est>. Et ad primam potest dici uno modo quod nec bonus, nec malus cognoscit actum voluntatis quo tentatio vincitur, nisi per effectum causatum in corpore. Similiter non est dare primum instans in quo diabolus vincitur, sicut non est primum principium bonae voluntatis aut malae, cum actus voluntatis sint successive causati. Et ideo nec bonus angelus, nec malus scit quando homo primo meretur vel demeretur; scit tamen postea quando homo incepit primo mereri, percipiendo instans extrinsecum ante suum meritum.

Aliter potest dici de bono angelo pro parte, scilicet quod Deus sibi cooperatur ad sciendum occultas cogitationes et volitiones illius quem custodit et non alterius. Et sive sic dicatur, sive

primo modo, sequitur quod magna pars bonitatis hominis lateret suum angelum, donec aliquo signo ostenderetur.

Ad secundum potest dici, sicut prius, quod nihil latet angelum donec aliquo signo ostendatur in phantasia. Vel melius dicitur quod Deus coagit angelo vel homini ad causandum notitiam orationum mentalium et bonarum volitionum in angelo custodiente spirituali, ex quadam familiaritate maiori quam habere tenetur ille angelus ad hominem talem, quam ad alium qui suae custodiae non committitur.

Ad tertium, quando arguitur: 'non minus est cognoscibilis cogitatio, vel intellectio quam gratia etc.', potest dici quod sic, quia Deo sic placet ad unius notitiam cooperari, et non alterius. Unde tota ista occultatio Deo debet attribui.

Ad quartum, quando arguitur quod fuisset incarnatio facta antequam Gabriel scivisset etc., potest negari consequentia, quia Gabriel forte vidit in verbo tempus in quo beatam virginem salutaret et primum instans in quo incepit consentire. Sed hoc est dubium, si non sit dare primum instans assensus beatae virginis, vel non fuit dare primum instans incarnationis verbi, vel ipsa assensit antequam concepit filium Dei. Dici potest quod in ultimo instanti productionis assensus concepit, ita quod in eodem instanti fuit ista qualitas quae vocatur 'assensus', producta complete, et incarnatio celebrata ex operatione Spiritus Sancti. Et sic concedendum quod ipsa prius assensit quam verbum fuit incarnatum, sicut patet ad rationes illas, quibus ostendebatur quod, si angelus deputetur humanae custodiae, necesse est eum habere notitiam cogitationum occultarum: habet tamen rationes probantes quod non naturaliter concedantur; habent tamen, ut dictum est, ex spirituali cooperatione Dei, notitiam affectionum et cogitationum hominis quem custodit. Ad duas alias rationes quae fiunt circa responsionem datam de duplici cognitione angelorum beatorum, statim patebit.

Ad tertium igitur principale, cuius conclusio est quod angelus confirmatus habet notitiam omnis rei Dei seu aliorum angelorum et rerum materialium. Respectu enim omnium istorum habet angelus hominem sibi deputatum bene ordinare. Dicendum est ad conclusionem, concedendo quod angelus habet aliquo modo omnis rei notitiam quam oportet cognoscere ad custodiendum hominem viatorem. Sed tamen ad aliqualem evidentiam declarare volo 7 de cognitione angelorum. Et primo qualiter angelus naturaliter cognoscit Deum. Secundo, qualiter seipsum. Tertio, qualiter ceteros angelos. Quarto, qualiter res corporales. Quinto, quomodo debeat intelligi illa metaphorica locutio Augustini, 4 et 5 *Super Genesim*, distinguentis cognitionem angeli in cognitionem matutinam et vespertinam. Sexto, an angelus recipiat cognitionem a rebus. Septimo, an componat et dividat formando propositiones complexas, et discurrat syllogizando, an non. De his videtur mihi conveniens ante recitare illud quod probabilius invenio ab aliis.

De primo tenet Magister, *Sententiarum*, distinctione 3, quod in angelus fuit naturalis cognitio triplex, quia sciebant quod facti erant et a quo facti erant et cum quo facti erant. Ex quo patet quod Deum naturaliter cognoverunt. Item, secundum eundem, distinctione 1, si quaeratur ad quid facta sit rationalis creatura, respondendum quod ad laudandum Deum et ad serviendum ei; sed laudare Deum non posset nisi eum cognosceret; ergo videtur quod, cum Deus non deficiat in necessariis, rationali creaturae cognitionem sui concessit naturalem. Tenent ergo doctores

communiter quod angeli naturaliter cognoverunt Deum, sed an in an[325a]gelo aliquid poni debeat, per quod Deum cognoscat, an non, diversi diversimode dicunt.

Thomistae enim dicunt quod angelus, cognoscendo essentiam suam, Deum cognovit non per speciem, sed res alias a Deo esse per speciem cognoscit.

Dicunt quidam alii quod in angelo fuit species concreata Dei repraesentativa, qui medio modo repraesentabat inter notitiam beatorum et notitiam imaginativam viatorum.

Posset dici tertio quod Deum cognoverunt statim conditi naturaliter, Deo causante in eis notitiam cum intellectu eorum. Ita quod in eodem instanti in quo fuerunt creati, fuit illa notitia Dei concreata a Deo in intellectu angelico, sine alia re in angelo ponenda.

De secundo dicitur communiter quod semetipsum per se intellexit, cum sit actu intellectus et intelligibilis, et sibi sufficienter praesens.

De tertio dicit sanctus Thomas quod angelus intelligit alios angelos per eorum similitudines non impressas ab eis, nec aliquo modo acquisitas, sed impressas a creatore.

Dicunt alii quod non per species, sed per habitus.

Tertia opinio est opinio Ockam, *Super Sententias*, quod nec per species, nec per habitus, sed per seipsos et essentiam rerum cognitarum, loquendo de cognitione intuitiva, ita quod ly 'per' dicatur circumstantiam causae efficientis. Unde una ratio cognoscendi rem est ipsamet res, alia intellectus angelicus et humanus in cognitione intuitiva, et haec sufficiunt. Quod autem in cognitione intuitiva angeli res sit causa effectiva probatur, quia illud quo posito potest aliud poni, et quo non posito non potest poni aliud, est naturaliter causa eius; sed, posita re praesente et intellectu angelico sive humano, sine omni alio praevio, vel specie, vel habitu, potest intellectus illam rem intuitive cognoscere; ergo talis res est causa talis cognitionis. Loquendo vero de cognitione abstractiva, secundum eum illa est duplex: una quae consequitur notitiam intuitivam, et semper concomittatur eam; alia est quae habet esse post corruptionem intuitive. Et utraque est incomplexa. Si vero loquamur de prima, illa habet tres causas partiales, scilicet obiectum, intellectum et notitiam intellectivam. Sed secunda quae habetur et manet post corruptionem notitiae intuitivae, illa habet pro causis partialibus intellectum et habitum generatum ex cognitione abstractiva elicita simul cum intuitiva. Et non requiritur obiectum, quia potest esse post corruptionem obiecti, vel adnihilationem.

Responsio autem quare ponit notitiam abstractivam simul cum intuitiva est ista: quia postquam homo habuit notitiam intuitivam, qua formavit complexum tale: 'haec res est', si res destruat, intellectus suus prompte inclinatur ad formationem talis complexi: 'haec res fuit', vel: 'talis res fuit', quae est notitia abstracti[325b]va; ergo hoc per aliquem habitum in homine, quia aliter non promptius inclinaremur nunc ad eliciendum talem notitiam quam prius; ergo iste habitus generatur ex alia notitia actuali, sed non ex intuitiva, cuius probatio est quia tunc inclinaret ad intuitivam. Consequens falsum. Ergo oportet quod causaretur a notitia abstractiva concomitante intuitiva. Haec ille.

De quarto, qualiter videt angelus et intelligit res materiales, dicit Thomas quod per species creatas; Henricus quod per habitus; Ockam, sicut prius, quod per res et per se, loquendo de notitia

intuitiva, et prima abstractiva per se et per habitus acquisitos a rebus, et per actus habet notitias abstractivas de rebus materialibus.

Circa quintum, de distinctione notitiae matutinae et vespertinae, secundum mentem Augustini, 4 et 5 *Super Genesim*. Sciendum quod istae duae cognitiones introducuntur metaphorice a beato Augustino, ut posset salvare processum *Genesis* 1 de productione rerum in 6 diebus sine successione temporis. Vult ergo imaginari quod cognitio angelica vocatur 'dies'. Et secundum sex genera rerum, super quas non successive per ordinem temporum fertur cognitio angelica, sed solo ordine naturae, sex dies quasi sex cognitiones dicuntur. Et sicut in die temporali mane est principium diei, et vespere finis, ita voluit quod angelum cognoscere rem in suo principio, vel per suum principium, quod est Deus; illius cognitio creaturae vocatur 'matutina'. Cognoscere autem res per creaturas, sicut per medium, seu vocetur 'forma' seu 'habitus', vocatur apud eum 'cognitio vespertina', quia vespere est finis diei, et ipsa res est finis productionis diei, ita quod Deus habet rationem principii, et res ipsa rationem termini. Opus vero primae diei est lux, quam Augustinus vocat substantiam intellectualem, id est naturam angelicam. Angelus ergo creatus statim cognovit se per seipsum, et ideo statim habuit cognitionem vespertinam, sed quia non cecidit, quia tunc fuisset facta nox, sicut malis accidit, immo statim in laudem creatoris retulit, ex contemplatione sui conversus est in contemplationem creatoris. Ideo signatus primus dies non dicitur habere mane, sed vespere primo, quia vespere transivit in mane, quia angelus factus statim se cognovit, quod fuit cognitionis vespertinae. Et quia continue ad laudem Dei retulit, in quo facta est Dei cognitio matutina, sic ergo distinguuntur istae duae cognitiones apud modum suum loquendi per diversa media cognoscendi. Et ita quod omne quod cognoscitur per verbum Dei cognoscitur cognitione matutina; omne autem quod cognoscitur per creaturam ab angelo, sive sit species, sive sit habitus, vel ipsa res quae cognoscitur, vocatur cognitio vespertina.

[326a] De sexto, utrum angelus acquirat cognitionem a rebus, dicit Thomas quod non, et alii antiqui communiter omnes. Ockam tenet quod sic de possibili, sed quid est de facto dicit quod nescit. Et hoc est verum: 'nec aliquis homo scire potest naturaliter, planum est'. Sed de possibili tenet quod angelus potest de novo acquirere notitiam incomplexam, intuitivam et abstractivam, et complexam de contingentibus et necessariis, sicut nos per omnia, licet sensibus non utantur.

De septimo, an angelus componat, vel dividat, vel discurrat, tenet Thomas quod non, et haec est mirabile, cum tamen dicat quod angeli occultas cogitationes hominum sciant tantum per signa, quod non est nisi argutive et discursive. Et ideo probabile videtur quod componunt et dividunt et discurrunt. Haec de angelorum notitia narrasse sufficiat, de quibus omnibus me fateor nihil scire nisi per fidem quam adhibeo dictis sanctorum, quae, nisi in reverentia haberem, multa de istis impugnarem, et quasi somnia reputarem.

Dico ergo ad formas argumentorum tertii principalis. Ad primum, quando arguitur: 'si angelus cognoscat alia a se, vel per species, vel per essentiam sui, vel per habitus, vel per res cognitae', dico quod mihi apparet probabile dicere quod aliqua cognoscit per res ipsas et per essentiam suam, quae est intellectus suus. Unde ad notitiam intuitivam ista duo sufficiunt, ita quod angelus scit Sortem esse per essentiam suam, quae est intellectus suus, et per Sortem. Habet autem recordationem per species et per habitus et per seipsum. Et cum arguitur contra, si Michael

cognoscit Gabrielem per speciem, ergo Gabriel cognoscit in mente Michaelis et per aliam speciem existentem in se, et Michael eandem per aliam etc., potest dici quod respectu rei existentis non indiget angelus specie, sed pro cognitione recordativa indiget specie, vel habitu. Parum curo de hoc, quia non pono speciem naturalem similitudinem rei cuius cognitionem facit, ut species lapidis in angelo sit lapis, sed pono unam qualitatem causativam notitiae lapidis quando lapis non est praesens, propter quod dicitur repraesentativa lapidis, vel similitudo lapidis, vel eius species. Et eadem res potest vocari 'habitus', quia inclinat vel faciliat intellectum ad cognitionem abstractivam lapidis. Dico tunc ad argumentum quod Michael non cognoscit Gabrielem per speciem, sed per seipsum.

Ad secundum potest dici concedendo quod angelus continue habet novam notitiam de re mota localiter; aliter non perciperet quando mutaretur.

Ad tertium, quando quaeritur: 'an per species creatas, an per acquisitas', potest dici probabiliter quod species in mente angeli sunt quaedam qualitates natae causare cognitionem aliorum et etiam notitiam de seipsis. Et licet sufficiant ad causandum novam opinionem seu notitiam apprehensivam omnium rerum, et notitiam intuitivam omnis rei, non tamen potest intellectus angelicus cum illis devenire in notitiam quamlibet complexam, sed in aliquam potest, in aliquam non potest, sicut homo per visum devenit in notitiam istius, quod paries est lapideus, vel terreus, et sic de aliis. Potest enim per auditorium aliorum sensuum devenire in notitiam talium complexorum. Eodem modo angelus potest devenire per species in notitiam intuitivam omnis rei cum re ipsa, non tamen potest in omne complexum scibile de re. Et ab angelo superiori potest illuminari sine creatione novae speciei, secundum mentem beati Thomae, per confortationem luminis intellectualis inferioris angeli. Et forte ista confortatio non fit per aliquam novam rem creatam illuminatam, sed potest esse per hoc quod angelus superior communicat intellectionem per intellectum et per suam notitiam et voluntatem cum inferiori. Et sic ista duo simul causant cognitionem perfectiorem quam posset inferior per se causare, vel inferior ex adsistentia superioris causat talem notitiam. Sed hoc est idem cum dicto praecedenti.

Et si arguitur contra istas species, quia tunc oporteret ponere in angelo tot species quot res cognoscibiles, quia una species non potest esse similitudo duarum rerum dissimilium, potest dici, negando consequentiam, quod haec una res non potest esse perfecta similitudo duarum rerum dissimilium. Potest tamen intellectus per unam rem causare perfectam cognitionem rerum dissimilium in se; res autem quae vocantur 'species', non ideo causant notitiam, quia sunt naturales similitudines. Quia hoc reputo impossibile, quod notitia videlicet huius rei incomplexa causaret puram notitiam incomplexam alterius. Et ideo istae qualitates, quas ego voco 'species', possunt rationabiliter dici 'habitus scientiales'. Et cum de re constat, de nominibus non est disputandum. Sic ergo oportet quod istae species sint finitae in actu, licet possint cognitiones infinitas praeominare seu principiari cum intellectus successione. Nec obstat quin illuminatio posset fieri inter angelos et doctores, secundum Dionysium, non obstante quod unusquisque omnem rem cognoscat, quia nisi quilibet aequaliter omnia complexa cognoscit, aliquam ignorat, et ideo potest illuminari sine nova creatione speciei, secundum mentem sancti Thomae. Quod autem solus angelus cum re non sufficiat ad omnem notitiam causandam, patet, quia, licet rosa existente dici

posset quod angelus et rosa sufficienter causarent notitiam in angelo, posito tamen casu quod rosa adnihiletur, potest tamen adhuc angelus recordari quod rosa fuit. Et sic, quando res corrumpitur, periret notitia angeli et memoria, nisi poneretur species, vel habitus; quod concedo speciem esse habitum. Similiter convenientius videtur ponere quod istae quali[327a]tates, quae communicat intellectualem notitiam, cum sint connaturales, et acquisitae per creationem rerum, quia res aliter alterarent continue angelos, quod apparet valde de inconveniens dicere quod musca volans causaret continue novas qualitates in coelo et in inferno. Et hoc tamen mihi apparet concedendum, nisi velimus dicere quod angelus possit decipi, vel quod una notitia est per quam angelus iudicat muscam volare in campo et sedere in horto successive; quod non apparet verum. Potest ergo dici quod ex cognitione intuitiva habenda de rebus, non sufficiunt species, quia, cum tales qualitates uniformiter causent cognitionem, non posset angelus varias habere cognitiones successivas per tales species, nec formare affirmationes et negationes, sed ipsemet res coagunt et communicant in intellectu angeli notitiam complexam. Et non videtur, subtiliter considerando, arguere imperfectionem naturae in angelo, videlicet quod sic per res alteretur continue, quia illa alteratio non est nisi accidentaliter notitia, quae est salus et perfectio, ut dicitur 2 *De anima*. Et, ut videtur, oportet illam reducere ad res sicut ad causam partialem effectivam. Item, ex alia parte non sufficiunt pro omni notitia abstractiva res extra angelum sive species, quia, corrupta rosa, angelus format tales: 'rosa crevit in hac arbore', et huiusmodi, quae non possent causari nisi per speciem concurrentem cum intellectu angeli. Et ideo pro tali notitia habenda post tempus rerum videntur aliquae qualitates ponendae in angelo, quae dici possunt 'species' vel 'habitus'.

Si quaeratur an sit dare maximam multitudinem simul cognitorum ab angelo, mihi videtur quod sic, et quod angeli aliquam cognoscunt in actu, aliquam cognoscunt in habitu sicut nos, et sic duobus modis. Et quando de novo incipiunt considerare, tunc unum dimittunt totaliter, vel saltem remittunt cognitionem seu considerationem de aliis, licet possint simul plura intelligere, non tamen ultra certam multitudinem at intentionem certam cognoscendi. Hoc videtur, quia non in infinitum excedunt intellectus nostros, et intellectus noster non potest simul nisi pauca considerare; ergo illi non possunt in multitudinem infinitam.

Ad quartum principale, cuius conclusio principalis inquit de locutione mutua inter angelos, dicendum <est> concedendo in eis locutionem et illuminationem.

Ad primam formam, quando arguitur quod non, quia foret frustra, quia unus angelus non potest conceptum suum ab alio occultare, dicendum quod sic, sicut tactum fuit in responsione ad secundum principale, quia cogitationes unius alius non novit, quia Deo non placet coagere ad causandum notitiam illarum cogitationum. Et ideo potest poni quod loquuntur adinvicem per modum istum: unus affectat quod suus [327b] conceptus manifestetur alteri; Deus autem ad illam volitionem causat in alio, cui desiderat innotescere suum conceptum, notitiam illius conceptus; et ideo patet causa quare unus potest loqui uni tantum, vel pluribus, vel, si velit, omnibus simul. Quia secundum suum desiderium placet Deo complere et causare notitiam in uno tantum, vel in pluribus. Patet etiam causa quare potest loqui ad minorem distantiam, et loqui remotiori, vel magis distanti, sine hoc, quod sua locutio innotescat propinquiori. Similiter, quod proprie loquendo loquuntur per signa ad placitum instituta, sed omnino sicut volunt suos conceptus aliis manifestare, sic Deus

perficit et causat realiter in aliis. Et secundum istum modum probabiliter dicunt quidam quod innotescunt sanctis orationes nostrae vel affectiones. Non quod orationes nostrae vel affectiones nostrae aliquid causent immediate per se in animabus, vel in angelis, sed quia Deus iuxta nostrum desiderium causat in eis notitiam qualem nos vellemus in eis causari. Et eodem modo dici potest quod angelus suum conceptum occultare potest ab alio, volendo scilicet quod nulli constet, quia tunc Deus, non coagendo ad illius notitiam causandam in aliis, sustinet quod sit occultata ab aliis. Tunc ad argumentum dici potest quod unicuique constat de dilectione alterius quam Deus diligitur, quia est dilectio beatifica. Et quia secundum illam est principalis ratio diligibilitatis et bonitatis ipsius attendenda, ideo nullus errat in diligendo, quin quemlibet diligat quantum tenetur secundum mensuram bonitatis, quod ex sua beatitudine debet habere.

Ad secundum dicendum quod existimo quod tantum finiti possunt simul loqui de finitis materiis, et non ita perfecte causabitur notitia multorum, nec ita distincte sicut unius per se; sed si cogitet actu de duobus scibilibus, minus distincte et magis remisse cogitabit de utroque, quam si tantum de altero cogitaret. Et hoc propter limitationem a potentia cognitiva in eis. Et secundum hoc est concedendum quod tot possunt simul velle loqui uni de tam distinctis materiis, quod Deus non posset in illo uno causare notitias tot ad distincte et perfecte concipiendum locutiones omnium istorum angelorum simul, propter defectum illius capacitatis unius angeli cui fieret locutio.

Ad tertium, quando arguitur: 'si quilibet posset loqui alteri, quilibet posset alium illuminare', consequentia patet, quia posset in eis causare novam notitiam. Falsitas consequentis patet ex Dionysio, quia tantum superiores illuminant inferiores, et non econtrario. Haec est imaginatio Dionysi, *De coelesti hierarchia*, capitulo 4 et 7, quoniam tres actus hierarchicos ponit in angelis: purgare, illuminare et perficere. Et hoc ab omnibus doctoribus antiquis conceditur et tenetur, quod superiores purgant inferiores a nescientia, et illuminant et perficiunt. Sed inferiores non illuminant superiores, sed cum eis loquuntur tantum.

[328a] Unde inter locutionem et illuminationem assignantur multiplex differentia. Primo, quia locutio potest esse de veris et falsis indifferenter, sed illuminatio et revelatio tantum fit de veris. Secundo, quia locutio potest fieri indifferenter de noto prius utrique, vel de aliquo noviter noto illi cui fit locutio. Sed revelatio et illuminatio semper fit de aliquo noviter noto et notificando illi cui illuminatio fit. Tertio, quia omnis qui illuminat, vel revelat loquitur, sed non econverso. Quarto, quia illuminatio est tantum superiorum, et locutio omnium. Quinto, quia locutio est de omni vero, illuminatio de aliquo tantum supernaturaliter, secundum Anselmum. Sed contra istud arguit Ockam, *Super Sententias*. Ponitur enim in 2 a Ioanne Scoto quod angelus superior ex praesentia sua ad agendum confortat lumen intellectus inferioris, et sic illuminat.

Contra: quando est confortatio aliquorum, illa est mutua, sicut patet, quia enim magnus ignis confortat parvum, ideo et parvus confortat magnum; ergo, si superior ex tali sibi resistentia confortat inferiorem, ita poterit inferior illuminare superiorem.

Praeterea, tunc beatitudo unius dependeret ab alio confortante. Consequens falsum.

Praeterea, quaero quid intelligit per istam confortationem, an conservationem intellectus angelici, an augmentationem alicuius luminis in intellectu. Primum non potest esse, quia intellectus angelicus conservatur a solo Deo, sicut et causatur. Nec secundo modo potest dici per idem, quia

istud lumen a solo Deo augeri potest, sicut et ab illo solo creatur. Ideo tenet quod nullo modo agit superior in inferiorem, quin eodem modo agat inferior in superiorem, quia nullus angelus agit in alium nisi per modum obiecti, quia scilicet unus potest esse obiectum intellectionis et volitionis alterius. Et sic agere ita competit inferiori, sicut superiori, et econtrario. Sed quia ista opinio negat actus hierarchicos et ordinem traditum a sancto Dionysio, licet neutra pars posset evidenter probari, malo tamen dictis sanctorum favere.

Ad primum, quando arguitur quod inferior illuminat superiorem etc., dico quod neganda est consequentia, quia inferior est in potentia ut illuminetur a superiori, et non econtrario. Sic corpora elementaria conservantur et fortificantur in suis actionibus a corporibus coelestibus, et tamen non confortant nec fortificant corpora coelestia in suis actionibus. Et quando arguitur sic: 'maius confortat minus et econverso, quia confortatio debet esse mutua, sicut patet de duobus ignibus', Philosophus dicit quod, quando duo agentia sunt diversae speciei, non est verum quod accipitur, sicut ignis in sua sphaera conservatur ex vicinitate [328b] corporis coelestis. Et tamen in nullo confortat corpus coeleste. Similiter ponatur quod anima sensitiva in homine foret distincta ab intellectiva; ipsa sensitiva confortaretur in suis sensationibus et actionibus per intellectivam, sed intellectiva non per sensitivam, maxime tenendo opinionem Commentatoris, *De intellectu possibili*, quam ponit 3 *De anima*, capitulo 5.

Ad secundum non valet consequentia, quia in iis quae ad beatitudinem essentialem requiruntur, non illuminatur angelus ab angelo.

Ad tertium, quando quaeritur quid intelligitur per illam confortationem luminis intellectualis in angelo inferiori, posset dici quod, sicut in corporibus ordinatis secundum situm superius corpus salvat illud quod continet, unde dicitur 'actus respectu inferioris', 4 *Physicorum*, capitulo 12, ita ex ordine naturali habet superior angelus quod potest coagere ad causandum notitiam in mente inferioris quando vult. Et tunc producitur notitia clarior, vel formatur conceptus evidentior quam si solus inferior causet per se. Et tunc dicitur illuminari et purgari non ab immunditia, sed a nescitia, quia nunc scit aliquid quod prius ignoravit. Sic ergo ad formam istius argumenti dicendum est negando consequentiam: 'quilibet loquitur alteri'; ergo quilibet illuminat alterum propter causas praedictas.

Ad quartum, quando arguitur: 'si unus loquatur alteri, hoc erit per signum', potest dici quod non videtur loqui per signum aliquod existens in loquente, ita quod in loquente sint duo conceptus, quorum unus sit signum alterius, sicut in nostra locutione sunt duo signa, scilicet conceptus et vox extra, sed fit locutio ex sola ordinatione voluntatis angelicae, quae vult quod sua cogitatio innotescat alteri, quia tunc Deus coagit ad illam notitiam causandam in alio ad quem locutio dirigitur.

Ad quintum dico quod, sicut grammaticus dicit quod homo est nomen, scilicet quod ista vox 'homo' est nomen, ita et angelus potest dicere alteri quod ista vox 'homo' est nomen bissyllabum. Et subiectum illius propositionis formatae ab angelo est unus conceptus angelicus, supponens significative pro tali voce 'homo'. Et sequitur: 'supponit significative; ergo propositio est falsa', licet ista vocalis prolata a nobis 'homo est bissyllabum', sit falsa, capto subiecto significative, sicut patet.

Ad sextum, quando arguitur quod unus angelus posset decipere alium, potest dici quod non valet illud argumentum, sed procedit ac si locutio fieret per signum in loquente, quod non est verum.

Ad septimum, quando quaeritur quomodo unus angelus potest percipere, an alius dicat assertive aliquid, an recitative, patet faciliter, quia Deus causat veraciter notitiam quam iudicabit de notitia alterius sicut re se habet. Sed illud argumentum similiter supponit quod fieret locutio per signa existentia in loquente.

Ad octavum, dico primo quod non pono angelum loquentem causare notitiam aliquam in mente angeli cui loquitur. Et ideo conceditur quod ad quamcumque distantiam unius potest dici loqui alteri infinitis intermediis, si essent. Similiter, dato quod causaret notitias infinitas, non sequeretur ideo quod esset infinitae virtutis intensive, quia non est maioris virtutis causare duas quam unam, sicut lapis causaret infinitas visiones, si essent infiniti oculi sibi obiecti; manifestum est.

Ad nonum videtur dicendum quod malus non potest loqui bono, nisi Deus coageret et propter perfectionem boni angeli. Et tunc manifestum est quod potest decipere bonum angelum, quia intentionem occultam videbit bonus angelus, Deo coagente.

Ad decimum dico negando primam consequentiam, quia multae sunt veritates notae uni, quae non sunt alteri, ab eodem revelabiles, sicut sunt tales: 'non loquor tibi', 'hoc est appraehensum a me quod non est appraehensum a te', 'nec notifico tibi', sicut homo multas mentales concepit veras, quas non potest exprimere per vocales, sicut tales: 'nihil profero', 'nihil loquor', 'taceo', et huiusmodi.

Ad undecimum dicendum quod haec est impossibilis ad virtutem vocis: 'oblivio est in memoria'. Denotatur enim quod oblivio esset vera res existens in memoria, quod est falsum. Improprie tamen potest concedi quod oblivio erit in memoria, et hoc dupliciter. Uno modo, ut sit sensus: anima cognovit aliquid cuius modo non habet memoriam, et ideo oblivio est in memoria. Et hoc est: homo non memoratur de hoc quod praecognovit, sed hoc non est ad propositum. Alio modo potest admitti illa: 'oblivio est cognita a memoria, vel ab anima'. Potest enim homo cognoscere oblivionem suam, sicut alias prognosticationes per intentiones oppositorum et per intentiones negativas, verbi gratia: 'habeo memoriam de donato meo', et scio quid significat, hoc est intelligo aliquid scire distincte cordetenus, quia signat quod sciat de hoc actualiter cogitare secundum partes illius a principio usque in finem, et experior quod hoc non possum modo facere de donato meo. Et scio quod donatum pro magna parte dedi oblivioni. Et sic cognosco oblivionem meam per intentiones actuum oppositorum, et per intentiones negativas.

Et tunc ad formam, quando arguitur si oblivio est in memoria vel in sua imagine, dico quod eodem modo quo dicimus quod cecitas est in oculo, quod est improprie dictum secundum Anselmum, *De conceptu virginali*, capitulo 7, possumus dicere quod oblivio est in memoria, quia memoria non recordatur istius quod primo novit. Et hoc est eam veraciter oblitam esse. Similiter vocando imaginem intentionem aut notitiam, potest dici quod oblivio est in imagine sua, quia per intentiones et notitias [329b] novit memoria se esse oblitam. Et hoc nosse est vera notitia. Et sic ad argumentum concedatur quod angelus potest causare in alio recordationem et notitiam

oblivionis. Notandum est tamen quod oblivio rei non cognoscit, nisi unus conceptus habeatur de re quae dicitur tradita oblivioni. Quia, si nullum conceptum haberem de donato meo, nullo modo experiret me tradidisse oblivioni pro magna parte sui. Et quando oblivio est in memoria secundum se, non est in ea notitia distincta illius, puta cuius dicitur illa oblivio, quia tunc simul illa memoria haberet et causaret notitiam eiusdem obiecti; quod est impossibile.

Ad quintum principale, cuius materia est de motu locali angeli. Et circa istum articulum sex sunt facienda. Primo, tangam breviter quomodo angelus est in loco per se posito, ita quod uniatur corpori alicui. Secundo, qualiter dicitur esse in loco per accidens, quando unitur corpori. Tertio, est videndum an possit mutari de loco ad locum in instanti. Quarto, an possit moveri localiter successive per se ad motum corporis moti a se. Quinto, an possit moveri de loco ad locum non pertranseundo medium. Sexto, dicetur ad rationes.

Et circa primum sciendum quod aliquid dicitur esse in loco multipliciter. Uno modo circumscriptive, quia habet partes extensivas intra aliquod corpus. Et sic dicitur commensurare se partibus loci. et hoc est verissime esse in loco, aut circumscribi loco. Alio modo dicitur aliquid esse in loco diffinitive, quia est in aliquo loco ita quod non est extra illum locum. Et sic est in illo, quod est totum in toto, et totum in qualibet parte illius loci. Tertio, potest aliquid imaginari esse in loco quod est alicubi tantum indivisibiliter. Quarto, posset aliquid dici esse in loco, quia exerceret operationem suam circa corpus existens in loco, quod tamen non est alicubi per determinationem suae essentiae ad situm, vel ad locum. Et licet isto modo possumus loqui propter varias opiniones quas audivimus de loco a diversis doctoribus traditas, tamen solus primus modus essendi in loco est a nobis imaginabilis et experibilis. Secundus autem modus, licet sub humana imaginatione non cadat sicut existimo, credi tamen debet de Deo maxime, qui ponitur esse ubique per essentiam et praesentiam et potentiam. Tertius et quartus defendi possunt, vel negari ad placitum voluntatis. De his loquimur disputative. Loquendo ergo de angelo primo modo, vel de quocumque incorporeo, planum est quod angelus non est in loco, cum sit substantia indivisibilis. Et ideo, proprie loquendo, angelus non est in loco, sicut nec aliquid incorporeum, et sic loquitur Augustinus, 6 *Super Genesim* capitulo 29, ubi dicit quod Deus spiritualem creaturam corporali praeposuit, quia spiritualis tantummodo per tempora mutari potest, corporalis [330a] autem per tempora et loca, ubi negat creaturam spiritualem moveri localiter. Quod est intelligendum proprie, secundum quod diversas sui partes diversis partibus spatii commensuraret. Et capitulo 38 dicit: „tibi non facile occurrat quod per loca non moveantur, quia per loci spatia non dividuntur. Quicquid autem ad loci spatia distenditur, corpus est”. Et ad istum intellectum probat Augustinus quod Deus non est in loco, quia non est corpus, 83 *quaestiones*, quaestio 20. Et sic dicit Boethius libro suo, *De problematibus* quod „communis animi conceptio apud sapientes est incorporalia non esse in loco”. Secundo modo, concedunt quidam quod angelus est in loco per essentiam suam, sic quod sit in qualibet parte illius loci et non potest naturaliter esse in maiori loco eo, nec minori, sed posset per potentiam Dei esse in maiori, vel minori. Et sic dicit Augustinus quod anima est coniuncta in loco corporis, *De immortalitate animae*. Et sic etiam quidam imaginantur quod motores corporum coelestium sint ubique in qualibet parte orbium quos movent, licet motus primi orbis maxime appareat esse in dextra parte coeli, quae est Oriens. Tertio modo dici posset quod angelus est in loco intelligibiliter

tantum et indivisibiliter, sic quod nihil primo circumdat angelum, sed est cum corpore in coelo, et tamen cum nulla parte corporis primo est. Et sic videtur loqui Damascenus, 1 *Sententiarum*, capitulo 13, ubi distinguit de loco, quia locus uno modo est corporalis finis eius quod continet et quod continetur; alio modo locus est intellectualis ubi et intelligitur, et est incoporea natura et nimirum est et operatur, non corporaliter continetur, sed intelligitur. Quod autem angelus sit in situ indivisibili, sicut ponentes puncta habent dicere de punctis⁴, notat Avicenna, 3 *Metaphysicae* suae et 2. Nam in 3 *Metaphysica*, capitulo 30 dicit sic: „natura quae est aliquid aliud praeter hoc quod non dividitur. Si ista natura est situs, vel convenit situi, est punctus; vel illa natura non est situs, nec quod convenit ei, sicut intelligentia et sicut anima. Intelligentia enim habet esse quod non est transitum, nec dividitur. Illud autem esse non est transitum, propter illud quod inducitur de ea quod non dividitur. Illud enim esse non est transitum quod non dividitur in sua natura, nec alio modo”. Similiter, 2 *Metaphysica*, capitulo 1, sic: „materia prima aut est divisibilis, et tunc habet quantitatem, aut est indivisibilis, et tunc aut habet situm, et tunc sine dubio est punctus. Si non habet situm, tunc est substantia intellectualis”. Ergo vult quod substantia intellectualis nullum situm habeat. Quarto modo dicit sanctus Thomas angelum esse in loco per applicationem suae virtutis ad corpus existens in loco, ita quod, sicut corpus est in loco per applicationem suae quantitatis ad dimensiones locales spatii, ita [330b] angelus equivoce tantum dicitur esse in loco per applicationem suae virtutis, per quam operatur circa corpus existens in loco. Et licet fuerit olim iste articulus damnatus a Stephano Parisiensis episcopo, iam tamen quicquid contra doctrinam, scilicet Thomae, ibidem damnatum fuit, revocatum est, videlicet quod sit opinabile, sicut tempore sancti Thomae fuit. De his omnibus unum est nobis certum: quod esse in loco equivoce convenit angelo et corpori. Per quid tamen sit in loco et quomodo dubium est: quidam dicunt quod per limitationem suae potentiae, sicut Henricus et Iohannes Scotus, et quod est dare maximum locum in quo angelus possit esse, licet non sit dare minimum.

De secundo puncto, quomodo angelus est in loco quando unitur corpori, dicunt quidam quod est totus in toto, sicut de motore coeli; dicunt alii quod motor coeli est in determinata parte circa orientem, ubi circulus equinoctialis intersecat horizontem totius terre habitabilis.

De tertio⁵ puncto respondet Scotus et Hibernicus, et dicit Scotus quod mutari de loco ad locum in instanti potest intelligi dupliciter: proprie et communiter. Proprie, illud mutatur subito, quod est in aliquo instanti in aliquo loco, in quo prius non fuit, et hoc circumscriptive, et non est in aliquo loco in quo prius fuit, sed totaliter extra ipsum. Communiter dicitur aliquid mutari subito localiter, quod est in aliquo loco circumscriptive in quo prius non fuit, licet sit in loco in quo prius fuit, sicut est de anima hominis, quando corpus humanum augmentatur. Adhuc moveri subito localiter proprie potest dupliciter: vel a virtute creata, vel a Deo. Primo modo, nullus spiritus creatus movet se subito localiter. Secundo modo, Deus potest angelum et quamlibet rem subito movere localiter. Unde ponit Hibernicus quod in augmentatione hominis anima movetur a Deo ad partem generatam, et non a se. Probatur ergo quod spiritus creatus non potest subito moveri localiter, quia nulla virtus finita potest facere quod aliquid mutetur de extremo ad extremum, sine

⁴ punctis] *add.* quod

⁵ tertio] *tertia*

hoc quod fuerit aliquando in medio. Sed Deus potest hoc facere, quod probatur sic: Deus potest adnihilare angelum hic in terra, et immediate reparare in coelo, et, per consequens, potest facere rem esse primo in terra postea in coelo, absque hoc quod sit in medio. Sic ergo tenetur ab istis quod nullus spiritus creatus potest se movere subito de loco ad locum.

De quarto puncto, an videlicet spiritus possit moveri localiter successive per se sine corpore, tenet Scotus, *Super 2 Sententiarum*, quod sic: non solum per accidens ad motum corporis, sed etiam per se a seipso, sicut anima Christi descendit ad inferna. Tenet Hibernicus quod non, *Super 2 Sententiarum*, distinctione 6, articulo ultimo, unde dicit quod nullus spiritus creatus potest moveri localiter nisi per [331a] accidens ad motum corporis, et hoc a potentia creata. Deus potest tamen movere spiritum quemcumque successive absque corpore, et spiritus potest se movere cum corpore successive, sed non sine corpore.

Hoc probatur multipliciter. Primo, quia si posset se movere sine resistantia, moveret se in instanti, sicut arguit Philosophus, 4 *Physicorum*, capitulo *De vacuo*, probando quod corpus simplex non potest moveri in vacuo.

Secundo sic: si angelus posset se movere etc., tunc posset se movere per illud spatium secundum ultimum suae potentiae. Sit ergo tempus in quo Gabriel movet se de coelo ad terram quam citissime potest 'a'; tunc Gabriel potest movere aliquod corpus sibi resistens per illud spatium in aliquo tempore, sit illud tempus 'b', et 'c' sit illud corpus. Aliqua igitur erit proportio 'b' ad 'a', et <pono> quod sit decupla; capio tunc unum corpus in decuplo minoris resistantiae quam 'c', quod sit 'd'; ergo idem Gabriel potest movere 'd' corpus in decuplo minori tempore quam 'c'; ergo in tempore aequali 'a' praecise; ergo movens secundum ultimum potentiae suae movebit ita velociter cum resistantia et sine resistantia, quod non est intelligibile.

Tertio, quia tunc magnitudo componeretur ex indivisibilibus, quia motus tempus, magnitudo, consequuntur se secundum divisibilitatem et finitatem, ut patet 6 *Physicorum*.

Quarto, pono duos angelos, fortiores et debiliores, et sint in terra, et affectent esse in coelo, et ita ferventer et ita intense sicut possunt. Quo posito, quaero utrum quiescant in terra an non? Non videtur dicendum quod quiescant, quia volunt se movere, et nihil impedit; ergo moventur; si moventur et non aequae velociter, erit dare corpus quod ita velociter moveri potest sicut angelus debiliior, quia aliquis ignis moveri posset per idem spatium; et subtilitatem maiorem et maiorem consequens falsum et inconveniens.

Quinto, per auctoritatem Augustini, *Super Genesim*, capitulo 30, quia nihil per se movetur localiter, nisi distendatur per spatia loci, et per consequens sit corpus.

Sexto, quia Augustinus, 12 *Super Genesim*, capitulo 53, loquens de anima quando exit de corpore, utrum necessaria ad alia loca corporalia feratur, dicit: „cito quidem cuidam respondenti; ad corporalia loca eam non ferri nisi cum aliquo corpore, vel non localiter ferri”; ergo eodem modo sentiendum est de angelo.

Septimo, quia Philosophus, 7 *Physicorum*, probat quod omne quod movetur, movetur ab alio; ergo angelus non movet se. Et commento 6 *Physicorum*, capitulo 44, improbat Platonem in duobus, quia posuit angelos movere se, ubi probat quod omne movens in quibuscumque debet esse compositum ex duabus partibus, quarum una movet aliam. Est igitur opinio Hibernici propter ista,

quod angelus nullo modo movetur localiter per se sine corpore, nec subito, nec successive, sed potest mutari localiter subito et successive tam a Deo, quam a seipso, unito sibi corpore. Sed ad contrarium fiunt argumenta talia. Primo sic: anima Christi movebatur ad inferos per se, sicut est articulus fidei. Secundo, quia daemones continue moventur ad diversa loca, et non habent corpora unita, quia Christus legitur expulisse legionem ab homine. Si autem tunc habuissent corpora sibi unita, illa fuissent cum corpore illius hominis. Consequens falsum; quia non sunt glorificata, constat.

Tertio, quia sicut dicit Magister, *Sententiarum* libro 2, distinctione 6, daemones ducunt animas ad inferos, sed tunc animae sunt sine corpore; ergo daemones multo magis possunt se movere sine corporibus.

Quarto, quia anima separata potest pati alterationem, ergo et moveri localiter per se. Consequentia patet, 6 *Physicorum*, ubi probat Philosophus quod motus localis est primus motuum, quia in quocumque reperitur aliquis aliorum motuum, in illo reperitur motus localis, sed non convertitur commento 55. Antecedens patet, quia anima patitur ab igne purgatorii et similiter in inferno.

Quinto, arguo quod non movetur per accidens ad motum corporis, quia tunc idem simul moveretur et quiesceret, et idem simul moveretur ad contraria loca. Consequentia patet quoad primum. Si una pars corporis quiescat, et alia moveatur, si tunc anima movetur ad motum corporis per accidens, similiter etiam ad quietem corporis quiescet per accidens. Et sic simul movebitur et quiescet. Secundum patet, quia duae partes corporis possunt moveri motibus contrariis, sicut una sursum et alia deorsum, sicut patet.

Sexto, tunc idem moveretur ad se, quia dividatur in duas medietates, quarum una, scilicet anterior, sit 'a', et alia 'b'. Tunc adhuc procedente 'b' movetur ad locum in quo est 'a', ergo anima per accidens movetur ad eundem locum, et anima est ibi; ergo movetur ad se.

Septimo, secundum Anselmum, *De similitudinibus*, capitulo 92, dicit quod homines, receptis corporibus, erunt ita agiles sicut angeli, et corpora non impedient aliis a velocitate angelica quasi dicat citius dicto moverentur de coelo in terram. Alias, anima abhorreret consortium corporis, si posset ipsam impedire per sui gravitatem; ergo ponit agilitatem tam in anima, quam in angelo.

Octavo, secundum Augustinum, 2 *Super Genesim*, capitulo 3, quando diabolus in principio tentavit Evam, movebat linguam serpentis sicut voluit ad formandum voces et sonos, et cum occulto instinctu movebat interius mulierem quod agebat exterius per serpentem; ergo diabolus fuit simul in muliere et in serpente.

Nono, quando angeli boni dimittunt corpora in quibus suum ministerium impleverunt, aut ea dimittunt in coelo empyreo, vel citra. Si primum, tunc oportet imaginari quod corpora illa penetrant et dividunt coelos, vel quod angelus faceret duo corpora esse in eodem loco. Si detur secundum, ergo, corpore dimisso, angelus per se movetur in coelum empyreum, non subito, quia hoc non potest; igitur successive, quod est propositum.

Inter istas opiniones difficile est videre veritatem. Mihi tamen pro nunc apparet probabile dicere tria: quod angelus est in loco diffinitive, non circumscriptive, sicut communiter dicitur, quia alias non magis foret verum quod angelus esset in coelo empyreo quam in coelo Saturni, cuius

oppositum tenet Ecclesia. Similiter nec daemones dicerentur esse in inferno, nec animae. Consequens est falsum.

Secundo, videtur mihi probabile dicere quod nec angelus, nec anima potest se mutare subito localiter, quia hoc requirit potentiam infinitam, quia talis transitus foret infinitae velocitatis, et motus infinitae velocitatis arguit potentiam infinitae virtutis, sicut dicit Commentator 1 *De coelo*, commento 8.

Tertio, dico quod angelus cum corpore assumpto potest se movere localiter successive. Et hoc satis movet ultimum argumentum factum ad illam partem, quia, quando assumunt angeli corpora ut expleant ministeria circa nos, certum est quod illa corpora non formantur de coelestibus corporibus, sed ex materia elementari. Ergo sive illa corpora formentur ab eis, sive a Deo, oportet dicere quod angeli moventur ad loca talium corporum, et iterum, illis dimissis, per sphaeras coelestes revertuntur. Nam illa corpora non possunt infra sphaeras coelestes moveri, nisi coelum dividerent, vel duo corpora essent in eodem loco, si dicatur quod moventur a Deo ad illa corpora, sive subito, sive successive, sicut sibi placet, et non a seipsis.

Contra hoc arguere nescio quid sit de facto, sed magis habeo persuasum quod possint movere se ad ea. Si vero dicatur quod habent corpora naturaliter sibi unita tam daemones, quam boni angeli, non apparet rationabile quod omnem operationem eis convenientem exercere possint sine actione corporali, puta intelligere, velle et movere, unde frustra corpora eis unirentur. Et si naturaliter corpora deberent habere, videtur quod corpora organica et gloriosa deberent habere boni, sed de hoc non plus.

Ad rationes in oppositum potest dici: ad primam, quando arguitur: 'si angelus potest se movere sine resistentia, sequeretur quod posset se movere in instanti', nego consequentiam. Ad processum autem Aristotelis, 4 *Physicorum*, textui correspondentem commento 71, potest dici quod Aristoteles ibi arguit contra quosdam ponentes vacuum propter motum localem, qui putabant quod nisi vacuum esset, vel nihil moveretur, vel duo corpora forent simul, vel, moto uno corpore, moverentur omnia alia, ita quod totam causam motus localis cum successione posuerunt esse vacuum. Et contra tales [332b] videtur sequi quod mota in vacuo essent infinitae velocitatis. Sed hoc non valet, quia Aristoteles accipit contra eos quod aliquid movetur in pleno, quod ipsi negarent, et ita non probaret, sed peteret contra eos principium. Et ideo potest dici quod resistentia est duplex, scilicet positiva et negativa. Positiva resistentia est quando corpus resistit corpori, vel una pars alteri. Negativa resistentia est resistentia ex distantia terminorum spatii. Et sic est imaginabile quod, si Deus adnihilaret totam sphaeram aeris, tanta foret distantia, vel spatium vacuum, sicut modo per aerem occupatum. Tunc imaginemur unam perticam a superficie terrae usque ad sphaeram ignis attingentem, et quod aliquid iuxta illam descendat: necessario habemus imaginari quod prius attingat ad hoc quod sit iuxta punctum medium istius perticae, quam sit in superficie terrae, quia, si sit unum grave pedalis quantitatis, vere applicaretur singulis quantitibus pedalibus successive illius particae. Unde est contra imaginationem ponere talem descensum subitum, et ideo sola distantia inter terminos spatii pertranseundi sufficit ad causandum successionem in motu. Sic igitur dico de angelo, quod, licet aer, vel aqua, vel terra sibi resistere non possit, quin simul cum eo possit esse resistentia, tamen sufficit potentiae suae motivae distantia spatii intercepti inter

terminos motus sui. Sed istum processum Aristotelis, 4 *Physicorum*, non intelligo, sed quicquid sit de hoc, reduco argumentum contra facientem, quia, si ad motum localem successivum requiritur necessario resistentia, igitur Deus non potest movere successive animam aut angelum sine corpore, cuius oppositum ipse dicit. Consequentia patet, quia potentiae divinae infinitae nihil potest resistere; ergo non includit contradictionem, secundum eum, motum localem fieri sine resistentia. Dico ergo quod angelus successive potest transire spatium plenum, vel vacuum, tardius, vel velocius, sicut sibi placet, quia successio in suo motu oritur ex duobus, scilicet ex dimensione spatii, et ex libertate voluntatis suae, quae potest se movere sicut sibi placet.

Ad secundum, quando dicitur quod, si sic, potest aequae velociter moveri cum resistentia et sine resistentia. Quod probatur sic: moveat se Gabriel de coelo ad terram secundum ultimum suae potentiae in tempore 'a' etc. Si dicatur ad istud argumentum quod nullum corpus resistit angelo ad motum localem resistentia positiva, sed obediunt sibi ad nutum, tunc non sequitur conclusio, sed argumentum supponit falsum, videlicet quod aliquod corpus resistat angelo quantum ad motum localem. Si aliter dicatur, scilicet quod non est dare maximam velocitatem qua potest se movere, tunc argumentum iterum accipit falsum. Hoc autem videtur probabile, quia, cum volendo moveat [333a] se et mere libere, potest velle pertransire hoc spatium minori tempore et in minori, ita quod non est dare minimum tempus in quo non possit moveri a termino diametri mundi ad alium terminum. Nec hoc arguit potentiam eius esse infinitam, sicut nec arguit voluntatem meam infinitam esse, quia ultra quodcumque corpus imaginatum possum velle maius esse in rerum natura. Deinde distantia negativa, de qua superius dictum est, non impedit quin se possit movere velocius et velocius in infinitum, sed impedit ne subito possit pertransire, quia hoc includit contradictionem secundum imaginationem.

Ad tertium, quando arguitur quod tunc magnitudo componeretur ex indivisibilibus etc., haec ratio est contra eum, quia ponit Deum posse movere angelum successive, et aequaliter vadit haec ratio contra eum sicut contra me. Dico igitur quod ratio Aristotelis est bona contra ponentes indivisibilia quae possunt se tangere situatiter, quorum quodlibet existimatur circumscribi loco punctuali. Tale enim indivisibile applicaret se necessario uni indivisibili magnitudinis, sed talis intelligentia non est sic intelligibilis, nec se commensurat vel applicat alicui corpori vel magnitudini, nec circumscribitur aliquo loco, nec punctuali, nec corporali.

Ad quartum argumentum, de angelo fortiori et debiliori potest dici quod accipit falsum, videlicet quod angelus aliquis sit debilior alio ad movendum se localiter, sicut forte nullus in beatitudine erit agilior alio vel subtilior, quia sic posset fieri aliquod corpus ita compactum, in quo posset beatus in corpore detineri invite, et fieri similiter aliquod medium ita densum, in quo tale corpus non posset se movere, quod inconveniens apparet.

Ad quintum, de beato Augustino dico quod intelligit de motu locali proprie dicto, in quo mobile commensuratur dimensionibus spatii.

Ad sextum, de dictis Augustinis *Super Genesim*, dico quod eodem modo accipit motum, scilicet localem.

Ad septimum, de probatione Aristotelis 7 *Physicorum*, quod omne quod movetur etc., potest dici quod similiter Aristoteles loquitur de motu locali proprie dicto, quia alium forte non

novit. Aliter potest dici quod nimis difficile est suum processum ibi sustinere. Et quando allegatur quod Commentator reprobat Platonem qui posuit angelos se movere, dico quod maioris auctoritatis est Plato quam Commentator Averrois. Et ideo volens tenere partem oppositam Commentatoris faciliter posset respondere ad rationes.

Ad primam, de anima Christi descendente ad inferos, dicitur quod movebatur successive a deitate coniuncta.

Ad secundam, <dicitur> quod forte illa legio fuit in porcis et locis aereis iuxta porcos et habuerunt corpora subtilia, in quo moveri potue[333b]runt, et forte habent ad sui vindictam aliquae corpora sibi unita subtilia, tamen nobis invisibilia.

Ad tertiam dicitur quod animae tales moventur a Deo, et daemones concomitantur, et ideo dicuntur eas ducere.

Ad quartam dicitur quod conclusio est vera, quia potest moveri localiter a Deo, sed non sequitur: 'potest alterari; ergo potest moveri localiter in vacuo'.

Ad quintam, quando probatur quod anima non movetur per accidens etc., respondet Scotus concedendo conclusionem de spiritu qui est totus in diversis locis simul.

Ad sextam: 'tunc anima movetur a se', nego consequentiam proprie. Sed movetur per accidens ad locum, non tamen movetur ad se per accidens.

Ad septimam dicendum quod vult dicere quod animae moventur per Deum separate, et movebuntur cum suis corporibus ita velociter sicut nunc moventur angeli in suis corporibus quae assumunt, vel sicut nunc moventur animae quae sunt motae a Deo.

Ad octavam, de beato Augustino, libro 2 *Super Genesim*, <dicendum est> quod diabolus aliquando fuit in serpente et aliquando in muliere, sed in illo tempore in quo fuit in serpente non fuit simul in muliere, sed vicissim velocitate insensibili.

Ad nonam, quae maximae videtur movere, videlicet qualiter uniantur ad corpora quae assumunt et qualiter ea dimittant, potest dici quod boni angeli, si nulla corpora sibi habeant naturaliter unita, tunc moventur successive, vel subito per Deum ad loca illorum corporum, et eodem modo, illis dimissis, redeunt ad coelum. De daemonibus potest dici quod habent ad sui poenam aliquae corpora per Deum sibi unita, ad quorum motionem moventur successive.

Ad quintum punctum huius articuli, utrum videlicet angelus possit moveri de loco ad locum sine hoc quod pertranseat aliquod medium, videtur, secundum dicta, consequenter dicendum quod non per potentiam propriam, vel alicuius creaturae, quia tunc posset se movere localiter subito, quod superius negatum est. Sicut tamen est in loco aequivoce cum corpore, sic pertransit medium aequivoce cum corpore, ita quod non coapplicat vel commensurat se partibus medii.

Sexto, iam dicendum est ad rationes quinti principalis, quibus probatur quod angelus movetur localiter, et argutum est primo per Philosophum, 6 *Physicorum*, et illud est solutum superius, puncto quinto huius articuli.

Ad secundam, quando arguitur quod omne mobile prius pertransit minus quam aequale sibi, potest dici quod verum est de eo quod movetur motu locali proprie dicto, quod circumscribitur ipso loco.

Ad tertiam, quando dicitur quod movetur aut successive etc., dico quod successive a se et subito potest mutare locum a Deo. Et quando probatur quod non subito, quia omnis motus est in tempore, 4 et 6 *Physicorum*, concedo quod omnis motus localis est in tempore, non autem omnis mutatio localis. Similiter, quando probatur quod non successive, quia successio in motu est ex resistantia medii et mobilis ad moventem⁶, dico quod verum est de resistantia positiva, non negativa, ad quam sufficit distantia [334a] terminorum cum libertate potentiae motivae. Et similiter cum eius limitatione, quia verum est quod, licet potentia motiva angeli foret infinita, et non tantum finita, sic adhuc non posset se movere subito.

Ad quartam, quando arguitur: 'nulla est finita proportio motus angeli ad motum corporis in velocitate', nego consequentiam. Concedo tamen quod, licet nulla est proportio motus localis angeli ad motum localem corporis in aliis conditionibus quibusdam, puta in occupando locum et commensurando se dimensionibus spatii et huiusmodii, sed in duratione et in tempore bene est proportio, veluti si per possibile vel impossibile poneretur una superficies moveri, tunc illius superficiei ad corpus nulla esset proportio, et tamen in eodem tempore fieri possunt, et sic aliquo modo aequae velociter.

Aliter potest dici, concedendo conclusionem, quod inter illas velocitates nulla proportio est, quia non sunt eiusdem generis, et ideo non sunt adinvicem comparabiles, quamvis tamen utraque velocitas sit finita, sicut inter velocitatem conformem et disconformem nulla est proportio, et tamen neutra est velocitas infinita.

Ad quintam, quando dicitur quod non plus resistit medium angelo quam etc., patet per superius dicta quod non includit contradictionem motum fieri in vacuo, nec est processus Aristotelis ibi demonstrativus, quia omittit illam resistantiam quae oritur ex distantia media terminorum, et similiter ex ipsa magnitudine mobilis. Nam, si imaginemur quod mobile bipedale sit in loco aeris medio, aere adnihilato, et sit illa quantitas bipedalis 'a', 'b', sitque 'b' superius et 'a' inferius, manifestum est quod prius pertinet 'a' ad terram quam 'b', si ambo debeant perforare terram, quia quando 'a' tangit superficiem, 'b' distat a terra per quantitatem pedalem.

Ad sextam, quando arguitur: 'sint 'a' et 'b' duo loca distincta totaliter, et moveatur angelus ab 'a' in 'b', quaeritur quando movetur etc.', dico ad hoc, sicut de corpore, quod vel illa sunt contigua, ita quod non est aliquis locus medius distinctus totaliter ab utroque, vel est aliquis talis locus. Si primo, tunc movetur quando deserit mediam partem de 'a', et acquirit partem de 'b', et sic est partim in termino 'a quo' et partim in termino 'ad quem', non partitione mobilis, sed partitione loci, sicut, si imaginemur quod, adnihilato corpore hominis, maneret anima in eodem loco in quo nunc est eodem modo sicut nunc est, tunc occuparet locum suo modo occupandi, hoc est foret diffinitive ubi modo est corpus. Si vero tunc imaginemur quod ipsa tantum locum debeat occupare semper illo modo occupandi, et cum hoc quod sit mobile, ponamus quod ipsa ascendat versus coelum, tunc cum fuerit versus superius distans a terra per unum pedem, ista habebit sex pedes de loco priori, et unum pedem tantum de loco novo qui fuit alteri con[334b]tiguatus. Et sic erit partim in termino 'a quo' et partim in termino 'ad quem'. Et sic contingit faciliter imaginari motum localem angeli, si sit in loco. Similiter, si inter loca distincta totaliter sit locus medius,

⁶ moventem] mortem

eodem modo dicendum est. Si autem angelus poneretur esse in loco punctuali, sic tum quod nihil tangeret, adhuc posset imaginari medium quantum ad successionem, quia inter quaecumque duo puncta contingit imaginari lineam, hoc est longitudinem mediam.

Ad septimam, quando dicitur quod angeli qui mittuntur ad nos sunt simul in coelo et in terra, et hoc videtur innuere *Oratio de angelis*: „Deus qui miro ordine etc.”, ubi petitur: „ut quibus tibi ministrantibus in coelo semper adsistitur, ab his in terra nostra muniatur”, potest dici quod sensus est quod Ecclesia petit quod ab his qui nunc ministrant Deo in coelo, et semper adsistunt ei, vita nostra muniatur in terris. Licet enim angeli non semper adsistant Deo in coelo fruendo ipso, semper tamen ei adsistunt. Aliter potest dici quod sit ibi demonstratio generalis, non singularis, ut sit sensus quatenus ab eis, id est spiritibus angelicis, quorum aliqua semper tibi adsistunt in coelo, ab his, hoc est ab huiusmodi vita nostra muniatur in terris. Item potest dici quod Ecclesia petit quod ab illis vita nostra in terris muniatur per orationes et missiones inferiorum angelorum, et sic quod muniant mediate, licet non immediate.

Ad confirmationem argumenti, cum probatur quod iidem angeli sunt in coelo et ministrant hic nobis in terra, per hoc dictum Tobiae, 12: *ego sum Raphael, unus de septem qui adstamus ante Deum*, dicendum quod iste terminus 'adsistere' est aequivocus apud sanctos, quando de angelis faciunt mentionem. Nam 'adsistere' uno modo includit ministerium apud nos, unde facit Gregorius distinctionem, et Dionysius similiter, inter adsistentes et ministrantes. Immo secundum Dionysium soli de prima hierarchia adsistunt, quia adsistere isto modo accipitur ad similitudinem eorum qui regibus adsistunt, qui ideo dicuntur regi adsistere, quia ab eo pro officiis exterioribus non recedunt. Alio modo dicuntur adsistere Deo, quia ab eo suam voluntatem immediate addiscunt. Isto modo isti de summa hierarchia dicuntur Deo adsistere, quia immediate ab ipso illuminationes recipiunt, alii vero per eos. Aliquando accipitur iste terminus 'adsistere' pro frui, vel contemplari continue divinam essentiam, et sic omnes semper adsistunt, unde Gregorius *Super Ezechielum*, capitulo 34: „illi spiritus, qui mittuntur ad nos, semper adsistunt Deo, ipsum semper contemplantes, quia quocumque mittantur, semper intra ipsum currunt, et ipsum contemplantur”. Et sic potest intelligi quod dicit angelus Tobiae.

Ad octavam, quando dicitur quod angelus potest simul esse in coelo et in terra, et quia supponitur quod possint simul in diversis esse locis, videtur mihi quod istud argumentum concludit verum, videlicet quod possibile sit quod angelus sit simul in utroque termino diametri mundi in uno cingulo tangente mundum, si tamen angelus sibi non determinet aliquam figuram loci, nec certam spissitudinem, nec quantitatem. Unde non video quod contradictionem includat angelum corpori uniri per Deum et corpus illud sic ordinari secundum imaginationem argumenti, quod angelus foret in utroque termino diametri mundi et in centro terrae, sed non ubique, quia illud corpus pedale nunquam plus occupabit in spatio nisi quantum est spatium pedale. Si quadrangulus aequae distantium laterum et quadratum super eandem basim pertrahatur inter lineas aequae distantes, necessario sunt aequales, etiam si in infinitum pertrahatur quadrangulus longior et longior.

Ad nonam, quando arguitur quod quilibet angelus potest esse ubique, dico quod verum est quod conclusio non est impossibilis, quia, adnihilato toto mundo praeter locum pedalem in quo sit

angelus, tunc ille esset ubique; sed quia argumentum aliter nititur concludere, ideo aliter videtur dicendum. Unde, quando arguitur: 'cognitio minimi angeli potest esse ubique, igitur et minimus angelus', antecedens et consequentia probatur, quia Deus potest ultra quemlibet creatum perfectiorem creare, et perfectior potest esse semper in maiori loco; ergo potest creare aliquem angelum qui sit ubique. Tunc ultra: in isto potest ponere cognitionem minimi angeli, quia quaelibet cognitio potest poni in quocumque intellectu; igitur cognitio minimi angeli potest esse ubique; et ultra: ergo minimus angelus potest esse ubique. Dicitur potest quod ultima consequentia non valet, quia alia est ratio de cognitione angeli, quae est actus spiritualis et, per consequens, potest sine contradictione poni in quolibet angelo. Et sic potest sibi competere esse ubique per accidens. Et non sequitur: 'cognitio minimi angeli potest esse in loco tanto per accidens, igitur angelus potest esse in loco tanto', quia angelus non potest esse in loco per accidens.

Ad sextum argumentum principale iam dicendum est. Et quia eius materia est de confirmatione bonorum et obstinatione malorum, ideo primo videndum est quae sit causa confirmationis in beatis, et quae causa obstinationis in damnatis. Secundo, an beati possunt mereri, et damnati demereri, stante lege quae nunc est, hoc est dictu an faciant de facto etc. Tertio, dicetur ad formas in isto principali.

Circa primum de causa confirmationis in beatis dicit Hibernicus, *Super 2 Sententiarum* quaestione 4, articulo 4. Ad primum principale dicit quod causa confirmationis eorum est illa certa cognitio quam habent in verbo, qua sciunt, vel certitudinaliter existimant [335b] se non debere facere contra rectam rationem sub poena damnationis aeternae. Unde, quia angelus beatus scit vel existimat immutabiliter ex aliqua revelatione sibi facta, cui ita adhaeret firmiter propter auctoritatem revelantis sicut uni scito, vel firmitus, sicut dicit Aristoteles, 1 *Ethicorum*, capitulo 4, quod quidam credunt quae opinantur non minus firmiter quam alii quae sciunt, quia, inquam, ita credit, ideo non potest peccare et sic est ita confirmatus. De obstinatione nihil dicit expresse, quod viderim.

Aliter dicit Ockam, *Super 2 Sententiarum*, quaestione 19 quae est: utrum angelus malus semper sit in actu malo, videlicet quod causa confirmationis beatorum est quod in beatis semper causatur aliquis actus videndi et diligendi Deum, ita quod beatus non est totaliter a Deo causa effectiva, vel partialis aliquo modo illorum actuum, neque per voluntatem, neque per intellectum. Et quia ille actus dilectionis opponitur formaliter omni actui peccati, ideo actus ille diligendi et actus peccandi non se compatiuntur aliquo modo in eodem. Et quamdiu actus ille conservatur totaliter a Deo, sicut ab ipso causatur, tamdiu est angelus confirmatus, ita quod nullo modo de potentia voluntatis creatae est quod possit impedire actum dilectionis per actum contrarium, propter repugnantiam formalem inter illos actus. Nec ex hoc dici debet voluntas cogi, quia voluntas formaliter vult et diligit illo actu, licet non causetur ab eo. Eodem modo, secundum eum, assignatur causa obstinationis malorum, videlicet quod Deus causat sicut causa totalis quicquid absolutum est in actu volendi, vel odiendi Deum. Ille actus nullum actum bonum secum compatitur, propter repugnantiam formalem inter illos; ideo, stante illo actu et conservato a Deo totaliter, non potest voluntas creata in oppositum.

Sed contra ista arguit et solvit, specialiter contra istud ultimum, quo dicitur quod odium Dei potest causari a solo Deo, secundum Aristotelem 3 *Ethicorum*. Aliqui actus sunt qui statim nominati habent malitiam adnexam et difformitatem, sed nullus talis est sic a Deo sicut a causa totaliter. Huiusmodi vero est odium Dei.

Secundo, omnis actus quem voluntas potest habere sine peccato potest sibi praecipere a Deo; ita potest praecipere Deus voluntati quod odiret Deum, et sic voluntas creata potest mereri odiendo Deum.

Tertio, contra hoc quod supponitur angelum beatum non habere libertatem respectu actus creati a Deo, quia, secundum sanctos, angeli boni habent maiorem libertatem post confirmationem quam ante; sed ante confirmationem habuerunt libertatem respectu cuiusque actus voluntatis.

Item quarto, quia tunc voluntas ad talem actum cogeretur. [336a]

Ad primum respondetur: furari et adulterari et huiusmodi omnia mala sunt ex circumstantia, quia sunt contra praeceptum Dei; tamen bene et meritorie possent fieri a creatura, si caderent sub praecepto divino, ita quod homo ad talia esset obligatus, sicut nunc est obligatus ad opposita illorum. Sed quia isti termini 'furtum' et 'adulterium' significant tales actus, connotando quod fiant ab illo qui obligatur ad oppositum, ideo statim quando nominantur dicuntur habere malitiam con-volitam. Si autem tales actus caderent sub praecepto, tunc non haberent illam malitiam sive malam circumstantiam, nec forent mali.

Ad secundum potest dici consequenter concedendo conclusionem, et credo quod est vera. Dicit tamen quod causare odium Dei in voluntate non est in Deo peccatum, quia Deus non obligatur ad aliquid, sed voluntati creatae est peccatum, quia obligatur ad oppositum.

Ad tertium respondet quod libertas capitur quinque modis. Uno modo, ut opponitur servituti culpaе. Secundo modo, ut opponitur servituti poene. Tertio modo, ut opponitur servituti miseriae. Quarto modo, ut opponitur coactioni. Quinto modo, ut opponitur immutabilitati. Loquendo igitur de libertate primo modo, secundo et tertio, sic non est in angelo malo libertas, quia non est liber respectu culpaе, nec respectu poenae, nec respectu miseriae, quia angelus malus non potest velle non esse in loco cruciatiivo, quia actus volendi esse in loco illo necessario inest sibi a Deo, et actus oppositi non possunt esse simul; tamen in eis est libertas quae opponitur coactioni et immutabilitati, quantum ad actus alios qui non repugnant illi actui quem necessario habent a Deo, nec sequitur ad illum actum. Et respectu talium possunt indifferenter elicere unum, vel alium. Sed in angelis bonis est libertas primo modo, secundo, tertio et quarto, quia non coguntur ad aliquid contra inclinationem voluntatis eorum. Sed libertas quinto modo non est in angelis bonis, quantum ad actus illos qui totaliter causantur a Deo, quia sic per illos volunt unum oppositorum, quod non possunt velle reliquum; sed quantum ad actus indifferentes, qui nec repugnant formaliter illis actibus, nec sequuntur necessario ad eos, habent indifferentiam. Et sic isto quinto modo maior est libertas in viatore quam in angelo bono, quia viator habet immutabilitatem et indifferentiam respectu omnium actuum, sicut et angelus malus habuit ante confirmationem. Quantum vero ad quartam libertatem, maior est in angelo bono quam in homine viatore, quia, licet viator cogi non possit quantum ad actus interiores voluntatis, [336b] potest

tamen cogi quantum ad actus exteriores contra inclinationem suae voluntatis, sed angelus beatus nullo modo cogi potest.

Ad quartum, cum arguitur: 'quia tunc voluntas cogeretur, quia respectu nullius actus est libera, nisi respectu illius cuius est activa', dicitur quod non cogitur recipiendo illum actum a Deo; tamen bene necessitatur. Primum patet, quia tunc aliquid cogitur quando recipit aliquid contra inclinationem suam naturalem, sicut si grave feratur sursum; modo voluntas potest illum actum saltem partialiter causare, et sic naturaliter recipere et, per consequens, non est contra suam inclinationem naturalem illum actum recipere. Similiter voluntas non inclinatur naturaliter in oppositum illius actus. Secundum patet, videlicet quod necessitatur, quia non est in sua potestate recipere, vel non recipere illum actum a Deo.

Sed contra ista potest rationabiliter dubitari. Primo, contra hoc quod dicit quod angelus malus non liber est libertate quae opponitur culpae, sed necessario habet culpam. Quia arguo sic: omnem actum quem angelus malus habet necessario, habet totaliter a Deo, et nullo modo a se sicut a causa partiali, sed culpam habet angelus malus necessario; igitur habet totaliter a Deo; ergo Deus est totalis causa alicuius culpae. Maior est sua, quia, si aliquo modo haberet angelus malus a se actum malum sicut a causa partiali, tunc in sua potestate esset non causare partialiter, et sic foret in potestate sua privare se totali actu. Minor similiter est sua, sed falsitas conclusionis patet, quia, si ille actus est culpa, quaero cuius est culpa: utrum ipsius Dei – quod est nefas dicere –, an demonis. Et si est culpa demonis, demon est aliquo modo causa partialis illius.

Confirmatur istud argumentum ex processu Philosophi, 3 *Ethicorum*, ubi probat frequenter quod omnis actus virtuosus, vel vitiosus est causatus a voluntate.

Secundo sic: operatio beatitudinis consistit in actu secundo, sed actus secundus causatur ab actu primo. Actus autem primus volitionis est voluntas; ita omnis actus secundus voluntatis est a voluntate sicut a causa.

Confirmatur, quia nulla ratio apparet quare una res causata a Deo in voluntate dicatur actus voluntatis magis quam alia, si non concurrat voluntas magis ad causandum illam rem quam aliam; ergo posset rationabiliter dici quod gratia et virtutes theologicae, quae infunduntur animae a Deo, forent operationes animae; quod est falsum.

Tertio, confirmatur prima ratio, quia, si Deus causaret odium sui in viatore, ille viator in nullo foret culpabilis de hoc quod haberet actum talem. Similiter, si sic, angelus posset peccare in primo instanti suae creationis, et similiter quod Deus posset creasse angelum peccatorem et actualiter in peccato. Consequens est falsum, tum, quia nunquam fuisset debitor iustitiae, contra Anselmum, *De casu diaboli*, capitulo 15; tum, quia nunquam a bono cecidisset, contra Augustinum [337a].

Sed contra primam opinionem potest argui quia, si illa foret causa confirmationis bonorum, videlicet quod existimant firmissime quod non deberent peccare sub poena damnationis aeternae, sequeretur quod viator posset facere se impeccabilem. Nam possibile est quod aliquis ita firmitur hoc credat, sicut credit quod omne totum est maius sua parte; igitur talis non posset peccare, stante tali adhesionem. Immo quandocumque homo haberet tale iudicium: 'si fecero hoc damnabor', non posset peccare.

Praeterea, sequitur quod perfecta beatitudo dependeret ex cognitione creaturae miserrimae. Consequens est falsum, et contra Augustinum volentem quod beatitudo ex sola Dei cognitione dependet. Consequentia patet, quia angelus non potest scire se esse beatum, nisi sciret se esse confirmatum, nec sciret hoc, nisi staret illud iudicium in mente sua: 'si peccavero, damnabor'; igitur de esse beatitudinis esset cogitare de miseria.

Praeterea, statuatur Deus quod nulla creatura damnabitur aeternaliter. Hoc potest, quia libere potest ordinare et statuere quod, quaecumque creatura peccaret, puniretur temporaliter solum. Quo posito, quaero utrum angelus beatus possit peccare, an non. Si sic, tunc non esset impeccabilis. Si non et non impeditur nisi per tale iudicium, quod est erroneum in tali casu, igitur per iudicium erroneum foret confirmatus.

Praeterea, capio istud iudicium, scilicet angeli: 'si fecero contra iudicium rationis, damnabor aeternaliter'; quaero utrum iudicat quod ista conditionalis est necessaria, an contingens. Si iudicat quod est necessaria, decipitur et errat, quia Deus posset facere quod antecedens foret verum sine consequente; igitur iudicat contra iudicium rectae rationis divinae saltem; igitur non est beatus. Si dicatur quod iudicat hanc conditionalem esse contingentem, igitur credit quod ita posset esse sicut per antecedens denotatur, absque hoc quod ita sit sicut per consequens denotatur; ergo non credit hoc firmissime; ergo potest velle antecedens sine timore consequentis.

Praeterea, si ideo non potest velle contra rectum iudicium rationis, quia non potest velle miseria, et ista sola sit causa quare non potest velle male, et non dilectio qua diligit Deum, igitur magis confirmatur per hoc quod odit poenam, quam per aliquid aliud; ergo odium poenae est causa quare angelus beatus perseveranter diligit Deum; ergo magis diligit Deum timore poenae quam amore sui; quod est inconveniens. Ista sententia pro nunc, quae est sancti Thomae, in ista quaestione magis mihi placet, quae sententia omnino accipitur ex dictis Philosophi, 7 *Ethicorum*, capitulo 3, quae videtur consistere in hoc quod omne peccatum ex errore, vel concupiscentia vel negligentia est procedente. Et concordat cum Boetio, 1 *De consolatione*, prosa 5, ubi Philosophia loquens Boetio dicit sic: [337b] „atqui tibi talia contuleramus, quae nisi abiecisses, invicta te firmitate tuerentur”, quia igitur in beatis est notitia in universali et particulari, et iudicium quod nullo modo est peccandum, nec ab illo iudicio, neque per errorem, neque per negligentiam considerandi possunt averti. Et istud iudicium in eis a Deo conservatur. Ideo actum malum non possunt elicere, quia hoc necessario foret per iudicium contrarium, quod nullo modo habere possunt.

Aliter potest dici, et istud potest servire pro confirmatione et obstinatione similiter, videlicet quod indifferentia voluntatis, vel libertas non est infinitae virtutis, sed tantum finitae. Et ideo, sicut potest ab aliquo habitu inclinari et facilitari, ita potest ab aliquo habitu creabili a Deo necessitari ad unum. Iste autem habitus in beatis est gratia confirmata, qua, videns Deum, necessitatur ad causandum dilectionem erga Deum. Et potest esse quod necessitatur per obiectum et habitum, per lumen gloriae ad certum iudicium, ita quod istis tribus concurrentibus, visione clara Dei, lumine gloriae, et habitu gratiae, necessitatur modo naturae voluntas ad actum sibi convenientissimum. Econtrario, in malis pro poena infligitur habitus odiendi et tenebra erroris cum perverso iudicio, et hunc Deus in malis conservat, ita quod non est in eorum potestate ista

destruere. Unde relinquitur ut bene operari non possint, unde habitus talis in malis est causa obstinationis malorum. Et hoc est quod dicit Magister, libro 2, distinctione 7, capitulo 2, quod mali habent liberum arbitrium, sed depressum atque corruptum, quod surgere ad bonum non valeant. Ista autem depraessio, vel corruptio liberi arbitrii non potest facilius inteligi quam per habitum creatum in eis a Deo, quo sistitur indifferentia voluntatis, et determinatur eius libertas ad unum secundum iudicium perversum, et istum malum habitum habere meruerunt quando peccaverunt. Et ideo tam actus quam habitus omnes consequentes poenae sunt et actus deordinati sibi, licet forte per eos non demereantur novam poenam.

Secundus punctus istius articuli est an angeli beati custodes hominum mereantur et an daemones exercitatores demereantur. In isto puncto mihi apparet dicendum quod neutra pars potest rationabiliter probari, vel improbari. Constat enim bonos angelos multos actus elicere circa nos libere, secundum omnes circumstantias virtuose, et certum est quod sunt in gratia; ergo videtur quod mereantur. Consequentia patet, quia non sunt plura requisita in nobis ad meritum. Similiter ex alia parte de malis probabile est quod multos actus libere exercent et vitiose, secundum omnes, vel plures circumstantias; igitur videtur quod demereantur. Antecedens et consequentia patet, nam angelus apparens homini potest velocius, vel [338a] tardius moveri, si vellet, ita quod hoc relinquitur suae libertati, sicut de Raphaele patet *Tobiae*, 12; ergo intensius, vel remissius potest velle aliquid; ergo libere. Similiter de malis verisimile est quod pauciora mala possent libere facere, et eligere peius facere. Unde posset videri probabiliter quod boni merentur, et mali demerentur. Hic autem multis videtur quod in cognitione beatifica non proficiunt, nec in dilectione, sed in cognitione eorum quorum cognitio sive notitia non pertinet ad beatitudinem, sicut etiam Magister dicit libro 2 *Sententiarum*.

Sed contra hoc arguo sic: quoniam ita bonum ex genere et ex omnibus circumstantiis facere potest angelus beatus sicut homo viator, sed homo viator per suum actum potest mereri augmentum praemii essentialis, ergo et angelus bonus. Ad talia potest faciliter responderi secundum viam illam quae in prima conclusione dixi, quod meritum stricte acceptum dicit actum libere elicatum, conformem praecepto, vel legi promittenti pro tali actu mercedem ipsi agenti. Et non includit contradictionem quin Deus potest homini praecipere quaecumque modo praecipit, ablata tamen promissione mercedis et stante promissione de poena transgressoribus infligenda. Et ideo nulla talis consequentia est formalis: 'angelus aequae bonum actum facit in gratia, sicut viator; ergo aequalae bonum meretur', quia non placet Deo quod actus bonus eorum tantum praemietur, sicut actus fruendi Deo secundum omnes circumstantias virtutis est actus elicatus, ut probabile est, quo homo diligit Deum propter se super omnia, licet a Deo necessario conservetur. Et tamen ille actus non habet aliud praemium, unde potest dici quod Deus vult angelos bonos facere quaecumque faciunt, sine spe ulterioris meriti. Et ideo, licet virtuose faciant et laudabiliter, non tamen meritorie pro praemio novo, eo quod secundum iustitiam Dei sunt sufficienter praemiati. De malis vero potest dici quod sunt quasi extra familiam Dei electi, et ab eius praecepto absoluti. Et ideo, licet faciant operationes de genere malorum, quae operationes forent demeritoriae si a viatoribus fierent, in eis tamen non sunt demeritoriae, quia non habent praeceptum ut caveant. Unde, sicut canis, si hominem sanctum mordeat, facit actum qui, si ab homine fieret, esset peccatum, et tamen non est

peccatum, sic daemones voluntatem habent depressam et habituatam in malo, nec habent praeceptum ut caveant, sed sunt quasi extra curam et custodiam atque communicationem divinam separati et depositi. Et ideo, pro malis quae faciunt, novam poenam non curat Deus eis infligere.

Et dicit hic Hibernicus quod peccant, sed non demerentur proprie aliquam poenam aeternam, quia non sunt viatores, et ideo actus illorum non sunt [338b] demeritorii, sed damnatorii, sicut dicit Scotus, qui tenet in hoc libro 2, distinctione 7, quaestione ultima quod demerentur poenam temporalem, et sic peccant venialiter, sed non mortaliter. Addit etiam quod non peccant mortaliter sicut viatores, quia non habent praeceptum eis factum de cavendo. Nec sciunt voluntatem Dei beneplaciti, quia tunc non fieret ab eis. Nec voluntatem Dei sciunt esse ad contrarium, sed voluntatem consulentem forte credunt esse ad contrarium. Post iudicium autem nullo modo peccabunt, quia nullam libertatem voluntatis ipsi habebunt.

Alius modus dicendi est cuiusdam moderni qui distinguit de isto termino 'peccatum', et dicit quod potest tripliciter accipi. Uno modo, pro actu interiori, vel exteriori. Alio modo, pro deformitate, vel iniustitia. Tertio modo, pro reatu quo homo postea obligatur ad poenam. Ista distinctio patet, quia peccatum primo modo statim deletur, quia actus transit. Secundo modo, peccatum manet donec gratia infundatur per contritionem. Tertio modo, peccatum etiam post confessionem et contritionem in casu manet, quia adhuc obligatur ad poenam aliquam faciendam hic, vel in purgatorio. Secundo ergo modo et tertio non est dubium quin daemones sint continue in peccato et peccent sic. Sed primo modo, an videlicet peccent habendo novos actus peccati, posset esse dubium, et sic est ad propositum. Et ita tenet quod sic, quia de novo volunt male, sicut istum damnari, istum peccare, et huiusmodi. Unde secundum eum faciunt contra praeceptum charitatis de dilectione Dei et proximi. Nec ista consequentia valet: 'necessario et non libere male volunt; ergo non peccant', quia ipsi sunt sibiipsis causa illius necessitatis, sicut ebrius, ut patet, 3 *Ethicorum*. Impotentia enim descendens ex culpa nunquam excusat, sicut patet per Anselmum, 1 *Cur Deus homo?*, capitulo 42. Et ideo dicit iste quod daemones peccant mortaliter de novo. Dicit tamen quod innovatio malarum voluntatum tantum durabit usque ad diem iudicii, in quo tempore intermedio intromittunt se de hominibus tentandis et exercitandis. Sed post diem iudicii non, quia non habebunt obiecta aliqua circa quae possint innovare sua opera mala et tentationes et huiusmodi. Et consequenter conceditur quod eorum poena intenditur usque in diem iudicii. Est tamen in eis duplex poena: una quae est poena sensus, alia quae est poena damni. Poena sensus est quid accidentale respectu poene damni, quia directe opponitur gaudio essentiali beatorum, quae est visio Dei. Prima intenditur, non secunda. Hoc probatur dupliciter. Primo modo, quoniam secundum Magistrum, in angelis bonis est augmen[339a]tatio et profectus in gaudio accidentali; igitur in istis erit augmentatio in poena accidentali. Secundo, quia post iudicium maior erit poena damnatorum et daemonum, unde dies illa erit eis horrenda. Et haec est causa quare tentant homines ut peccent, et tamen magis puniuntur quando homines novi damnantur, sed praeeligunt sustinere minorem poenam, ut differant maiorem, impediendo numerum electorum et diem iudicii; ergo poena damnatorum intenditur usque ad diem iudicii.

Sed contra primum modum dicendi occurrit sic: si dicatur quod peccant venialiter, contra: aut peccant contra praeceptum, vel non. Si non, non peccant simpliciter. Si sic, non videtur ratio

quare debeat eis praecipi sub minori poena quam viatori. Unde quod aequale male velit diabolus cum homine viatore, et iste viator debet puniri poena aeterna, et alius temporali, non videtur rationabile.

Praeterea, ipse dicit quod ipsi non sciunt voluntatem Dei praecipientem eis esse ad contrarium, sed tantum consulentem. Contra: igitur nullo modo peccant, quia facere contra voluntatem consulentem non est peccatum veniale, nec mortale, alias quilibet peccaret venialiter, qui non faceret omnia consilia, quod nemo dicit. Non igitur videtur illa opinio posse stare.

Secundus modus dicendi apparet multum probabilis, hoc excepto quod non sufficienter causam assignat quare post diem iudicii non demerebuntur damnati. Dicit enim quod ideo non possunt habere novas volitiones malas, quia non habebunt obiecta circa quae possunt innovare sua mala opera.

Contra: omne opus malum est opus voluntatis, sed obiecta habebunt circa quae poterunt male velle de novo et habere malas volitiones, quia non videtur verisimile quod nunquam malas volitiones habebunt post diem iudicii; ergo non est ratio quare tunc non poterunt de novo peccare.

Praeterea, peius est male velle per annum quam per diem; igitur saltem continue ex circumstantia temporis augebitur malitia damnatorum. De his omnibus discerni non potest ab homine quid sit verius sentiendum. Tertius punctus est dicere ad rationes in principali.

Ad primum igitur, quando dicitur contra confirmationem et obstinationem, qua tam in bonis quam in malis manent naturalia integra, ergo in daemonibus etc., potest dici de bonis quod non manet in eis libertas respectu omnium, et ideo peccare non potest. Respectu vero quorundam bonorum manet in eis libertas indifferenter et ideo mereri possunt saltem praemium accidentale. De malis vero, quod in eis sunt naturalia integra, sed male habituata, unde sunt splendidissima, secundum [339b] Dionysium, quantum attinet ad naturam, sed manent per habitus depravatos vitiosos, quantum ad culpam. Et quando arguitur quod Deus tunc foret per se et directe causa illius indurationis per immissionem habitus, concedo, sed non est prima causa in omni genere causae istius habitus, sed creatura peccans est aliquo modo causa prior. Ideo enim Deus hunc habitum immediate creat in angelo peccante, quia sic puniri meruit. Et sic intelligit Augustinus quod Deus non est causa prima quare creatura est deterior; verum est, sed creatura demeruit, ut, Deo agente, fiat deterior.

Ad secundum, quando arguitur quod nec boni sunt confirmati, nec mali obstinati, quia hi merentur, et illi demerentur, dicendum est quod consequentia non valet; possunt enim omnino boni, non obstante confirmatione, mereri praemium accidentale, et mali poenam accidentalem, sicut superius dictum est.

Ad tertium, quando dicitur de malis an sciant se errare in hoc quod alliciunt homines ad peccandum et nocere sibiipsis, an non, dicitur, sicut superius tactum est, quod sciunt quod ex casu et damnatione hominum augetur eorum miseria, minus tamen augetur quam augebitur post iudicium. Et ideo, ad differendum poenam illam maiorem ad tempus, praeeligunt sustinere minorem. Aliter potest dici quod, ira et invidia stimulante, habent erronea iudicia, et, non obstante quod noceant sibiipsis, praeeligunt tamen sibiipsis nocere et aliis, quam non nocere aliis. Et quando accipitur quod nihil possunt velle unde eorum miseria intendatur, dicendum est quod sic, non

tamen ideo hoc volunt praecise ut eorum miseria intendatur. Et si allegetur dictum Anselmi, *De casu diaboli*, capitulo 23, ubi probat quod angelus malus non potuit habere praescientiam sui casus, quia tunc nullo modo potuisset voluisse aliquid unde miser fuisset, dico quod dictum Anselmi est istud: si enim scivisset, posset volens et habens certitudinem sponte velle unde miser esset. Vult dicere quod angelus in statu innocentiae ante lapsum, quem statum vocat beatitudinem, non potuit velle unde miser esset. Ex hoc tamen non sequitur quin angelus damnatus posset aliquid velle unde magis miser sit, licet hoc principaliter non intendat.

Ad quartum, quando dicitur quod angeli beati possunt peccare, quia operantur bonum libere et virtuose circa hominem quem custodiunt nunc, igitur, si libere hoc faciunt, possunt illud omittere, et confirmatur per Aristotelem, 3 *Ethicorum* etc., potest dici quod angeli boni, ministrando circa homines, nullum actum ad quem tenentur faciunt mere libere libertate indifferentiae, quia tunc possent illum actum omittere et sic peccare; faciunt tamen quaedam ad quae non tenentur, nisi ex consilio, vel eorum bona volun[440a]tate, et si talia omitterent, non peccarent.

Ad quintum, quando dicitur quod daemones peccant et demerentur, quia alias aliquid foret deordinatum in regno Dei, nisi plus punirentur, concedatur totum, sicut in secundo puncto istius articuli dictum est.

Ad sextum, quando arguitur quod diabolus potest fieri iustus, quia potest dictare quod bonum esset sibi habere iustitiam, et potest se conformare illi dictamini, igitur etc., et confirmatur per Anselmum, *De concordia*, capitulo 13: „Nullus potest velle rectitudinem, nisi eam habeat”, dici potest quod diabolus est sic obstinatus ut dictum est superius, et Deus non vult sibi coagere ad aliquem actum rectum vel bonum; igitur in nullum actum bonum potest. Et ideo, dato quod dictaret de facto quod bonum foret sibi habere iustitiam, non ideo potest se illi dictamini iuste secundum bonas circumstantias conformare. Bene tamen forte potest velle se esse iustum ut careret poena, licet non potest velle iustitiam iuste, quia habet liberum arbitrium ita depressum per habitum obdurantem, et etiam per subtractionem divinae cooperationis ad bonum, quod nihil bonum potest velle, ut ait Magister, *Sententiarum* libro 2.

Ad septimum principale, quando dicitur quod, si angelus confirmatus foret deputatus ad custodiendum hominem viatorem, sequeretur quod oporteret omnem hominem habere discretionem spirituum, concedo conclusionem, quia oportet quod omnis homo habeat discretionem quando bonus angelus incitat, et quando malus. Possibile est tamen quod homo habeat actum discretionis spirituum, licet non habeat habitum, sive donum. Unde actum illum debet a Deo petere, quando imminet necessitas et ratio dubitandi.

Ad octavum, quando arguitur quod, si sic posset unire sibi corpus, et in eo exercere operationes vitales, et tunc posset angelus comedere et nutrire, et generare, et videre et huiusmodi, ad istud est dicendum, secundum doctores communiter, quod opera vitae sunt duplicia: quaedam enim conveniunt cum operationibus inanimatorum, eo quod consistunt in motu locali, vel collisione corporum adinvicem, sicut ambulare et loqui; quedam sunt opera vitae quae cum operationibus inanimatorum non conveniunt, sicut videre, sentire et huiusmodi. Dicunt igitur quod opera vitae de primo genere angeli videntur exercere, sed non exercent in rei veritate, nisi quantum

ad motum localem, unde causant sonos, et videntur loqui et ambulare, et tamen proprie nec ambulant, nec loquuntur, quia isti actus connotant se fieri a principio vitali. Unde breviter nihil faciunt, nisi quod movent corpora localiter. Operationes vero de secundo genere, quae videlicet in nullo concordant cum motu locali, nullo modo exercent. [340b] Unde nullo modo sentiunt, nec vident, nec generant.

Et si arguatur contra ad probandum quod generant, quia sunt quidam daemones incubi, et quidam succubi, sicut Iosephus narrat et habetur in historiis super Genesim: „et videntes filii Dei filias hominum etc.”, ubi dicit quod angeli cum mulieribus coeuntes iniuriosos filios genuerunt, qui propter confidentiam fortitudinis gigantes a Graecis dicti sunt, istam materiam pertractat Augustinus, 15 *De civitate Dei*, capitulo 23, ostendens ex verissima assertionem iustorum utriusque sexus, quod tales daemones mulierum concubitus appetierunt, et opere peregerunt. Hoc tamen non est per semen ab eorum corporibus decedens, sed a corporibus virorum, per hoc quod idem daemon fit viro succubus, et, semine recepto, coit cum muliere et fit incubus. Unde puer genitus non filius daemonis, sed filius hominis cuius fuit illud semen dicendus est. Idem dicendum est de operationibus etiam angelorum: vide Augustinus, 3 *De Trinitate*, capitulo 3, et in multis aliis locis.

Ad nonum, quando arguitur: 'quia tunc in angelis forent novae cogitationes', concedo de notitiis habitis et acquisitis per habitus, vel per species. Et quando Augustinus dicit quod in patria non erunt volubiles cogitationes, potest dici: verum est de illis cogitationibus quae spectant ad beatitudinem, de aliis vero bene possunt illic esse. Et quando arguitur contra sic: 'angelo de novo intelligente hominem quem incipit custodire, aut remittitur cogitatio de Deo, vel non', potest dici quod non, quia Deus sic coagit cum intellectu angeli ad causandum illam notitiam quae est beatificata, quod nullo modo potest remitti, sed aequae distinctae contemplatur quando cogitat de uno regno cui praeest, ac si nihil aliud a Deo cogitaret. De aliis tamen cogitationibus ab angelo non apparet mihi pro nunc inconveniens concedere quod una intensa cogitatio de una re remittit cogitationem de alia.

Ad decimum, quando arguitur: 'si sic, tunc Christus habuisset angelum custodem', dicendum quod non, quia non indiguit, quoniam secundum animam fuit comprehensor; et quia humanitas fuit Deo unita, ideo nec impediri nec iuvari poterat. Dicitur autem angelus eum confortasse, non aliquid in ipsum causando, sed eius fortitudini congratulando, quia ad modum confortantis se habebat. Et sic est finis huius ultimae quaestionis Holkot in secundum librum.