

AD QUINTUM dicendum, quod pronitas ad malum, quæ dicitur fomes, non consequitur naturam sicut habitas ad bonum, sed consequitur corruptionem naturæ, quæ est ex culpa; et ideo fomes totaliter per gratiam tolli potest, non autem bonum naturæ per culpam.

AD SEXTUM dicendum, quod impossibilitas ad gratiam quæ est in damnatis, non est ex totali subtractione habitatis naturalis ad bonum, sed ex obstinatione voluntatis in malo, et ex immobilitate divinæ sententiæ, ne eis in perpetuum gratia apponatur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod defectus naturalis aptitudinis non sic intelligitur quod tota naturalis aptitudo deficiat, sed quia deficit a sua perfectione.

Et similiter dicendum AD OCTAVUM, quod peccatum non totaliter ponit extra statum naturæ, sed extra ejus perfectionem.

AD NONUM dicendum, quod privatio non solum privat quod est, sed etiam id quod natum est esse: potest enim aliquis privari aliquo quod nunquam habuit, dummodo natus fuisset habere. Et tamen hoc non est verum, quod Angeli in principio suæ creationis gratiam non habuerunt: simul enim Deus in eis condidit naturam et largitus est gratiam, ut Augustinus dicit (XII de Civit. Dei, cap. IX, a med.).

AD DECIMUM dicendum, quod ratio illa procederet, si diminitio illa fieret per subtractionem partis.

QUÆSTIO III

DE CAUSA PECCATI

(In quindecim articulos divisa.)

Primo enim quæritur utrum Deus sit causa peccati; 2^o utrum actio peccati sit a Deo; 3^o utrum diabolus sit causa peccati; 4^o utrum diabolus possit inducere homines ad peccandum interius persuadendo; 5^o utrum omne peccatum veniat ex suggestione diaboli; 6^o utrum ignorantia possit esse causa peccati; 7^o utrum ignorantia sit peccatum; 8^o utrum ignorantia excuset vel diminuat peccatum; 9^o utrum sciens ex infirmitate peccet; 10^o utrum peccatum ex infirmitate factum imputetur homini ad culpam mortalem; 11^o utrum infirmitas alleviet vel aggravet peccatum; 12^o utrum aliquis possit ex malitia vel certa scientia peccare; 13^o utrum gravius peccet qui ex infirmitate peccat quam qui ex malitia; 14^o utrum omne peccatum ex malitia sit peccatum in Spiritum sanctum; 15^o utrum peccatum in Spiritum sanctum possit remitti.

ARTICULUS PRIMUS. — Utrum Deus sit causa peccati. (I-II part., quest. LXXIX. art. 6.)

Questio est de causa peccati. Et primo quæritur, utrum Deus sit causa peccati. Et videtur quod sic. Dicit enim Apostolus ad Romanos, 1: *Tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant quæ non conveniunt*; ubi dicit Glossa Augustini sumpta ex lib. de Gratia et lib. Arbitrio (cap. XXI, a med.): *Manifestum est Deum operari in cordibus hominum inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive ad bonum sive ad malum*. Sed inclinatio voluntatis ad malum est peccatum. Ergo Deus est causa peccati.

2. Sed dicendum, quod inclinatio voluntatis ad malum, dicitur esse a Deo in quantum est poena; unde ibidem de Dei judicio loquitur. — Sed contra, non potest esse idem secundum idem poena et culpa, ut supra, quæst. I de malo, art. 4 et 5, dictum est; quia poena secundum suam rationem repugnat voluntati, culpa autem secundum suam rationem est voluntaria. Sed inclinatio voluntatis pertinet ad rationem voluntarii. Si ergo Deus inclinat voluntatem in malum, videtur quod et ipse sit causa culpæ in quantum est culpa.

3. Præterea, sicut culpa opponitur bono gratiæ, ita poena opponitur bono naturæ. Sed non impeditur quin Deus sit causa poenæ per hoc quod est causa naturæ. Ergo neque impeditur esse causa culpæ per hoc quod est causa gratiæ.

4. Præterea quidquid est causa causæ est causa causati. Sed liberum arbitrium est causa peccati, virtus causa est Deus. Ergo Deus est causa peccati.

5. Præterea, illud ad quod inclinatur virtus data a Deo, est causatum a Deo. Sed virtutes quædam date a Deo inclinant ad peccatum, sicut irascibilis ad homicidium, et concupiscibilis ad adulterium. Ergo Deus est causa peccati.

6. Præterea, quicumque inclinat voluntatem suam vel alterius ad malum, est causa peccati; puta, si homo faciendo eleemosynam inclinet voluntatem suam ut intendat inanem gloriam. Sed Deus inclinat voluntatem hominis in malum, ut jam dictum est. Ergo est causa peccati.

7. Præterea, Dionysius dicit (IV cap. de div. Nom.), quod apud Deum causæ malorum sunt. Sed non sunt in Deo otiosæ. Ergo Deus est causa malorum, inter quæ computantur peccata.

8. Præterea, Augustinus dicit (in lib. de Natura et Gratia, cap. XXVI, a med.), quod gratia in anima est sicut lux per quam homo bonum operatur, et sine qua bonum operari non potest. Sic ergo gratia est causa meriti. Ergo per oppositum subtractione gratiæ est causa peccati. Sed Deus est qui subtrahit gratiam. Ergo Deus est causa peccati.

9. Præterea, Augustinus dicit (II Confess., cap. vii) : *Gratiæ tuæ depulso, quæcumque mala non feci*. Non esset autem imputandum gratiæ quod homo male non faceret, si carens gratia posset non peccare. Non ergo peccatum est causa quod aliquis privetur gratia; sed magis privatio gratiæ est causa peccandi; et sic sequitur, ut prius, quod Deus sit causa peccandi.

10. Præterea, omnis laus creaturæ præcipue Deo debet attribui. Sed in laudem viri justi dicitur Eccli., xxxi, 10 : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus*. Ergo multo magis hoc competit Deo : Potest Deus peccare, et per consequens esse causa peccati.

11. Præterea, Philosophus dicit (in IV Topic., cap. v, a med.) : *Potest Deus et studiosus prava facere*. Hoc est autem peccare. Ergo Deus potest peccare.

12. Præterea, bene sequitur : Socrates potest currere si vult; ergo simpliciter potest currere. Sed hæc est vera : *Deus potest peccare, si vult*, quia hoc ipsum quod est velle peccare, est peccare. Ergo Deus potest peccare simpliciter; et sic idem quod prius.

13. Præterea, qui occasionem damni dat, damnum dedisse videtur. Sed Deus dedit occasionem peccandi homini per præceptum quod dedit, ut dicitur Rom., vii. Ergo Deus est causa peccati.

14. Præterea, cum malum causetur a bono, videtur quod malum maximum causetur a maximo bono. Sed maximum malum est culpa, quæ facit bonum hominem vel Angelum malum. Ergo causatur a maximo bono quod est Deus.

15. Præterea, ejusdem est dare dominium et auferre. Sed Dei est dare dominium animæ super corpus. Ergo et ejus est auferre. Sed solummodo per peccatum auferitur quod spiritui non subjiciatur caro. Ergo Deus est causa peccati.

16. Præterea, quod est causa alicujus naturæ est causa motus proprii et naturalis ipsius. Sed Deus est causa naturæ voluntatis; proprius autem et naturalis motus voluntatis est aversio, sicut proprius motus et naturalis lapidis est descendere, ut Augustinus dicit (in lib. de lib. Arbit.). Ergo Deus est causa aversionis; et sic, cum in aversione ratio culpæ consistat, videtur quod Deus sit causa culpæ.

17. Præterea, qui præcepit peccatum est causa peccati. Sed Deus invenitur præcepisse peccatum, ut dicitur III Reg., ult., 22, ubi cum spiritus mendacii dixisset : *Egrediar, et ero spiritus mendax in ore Prophetarum*, Dominus dixit : *Egredere et fac*; et Osee, i, dicitur quod Dominus præcepit Osee ut numeret mulierem fornicariam, et faceret ex ea filios fornicationum. Ergo Deus est causa peccati.

18. Præterea, ejusdem est agere et posse; quia, ut dicit

Philosophus (lib. de Somno et Vigil., cap. 1), cujus est potentia, ejus est actio. Sed Deus est causa ejus quod est posse peccare. Ergo est causa ejus quod est peccare.

Sed contra est quod dicit Augustinus (in lib. LXXXIII Quaestionum, circa princ. lib.), quod Deo auctore non fit homo deterior. Sed peccato fit homo deterior. Ergo Deus non est auctor peccati.

Præterea, Fulgentius (lib. I ad Moninum, a med.) dicit quod Deus non est auctor illius rei cujus est ultor. Sed Deus est ultor peccati. Ergo non est auctor peccati.

Præterea, Deus non est causa nisi ejus quod diligit; quia hoc dicitur Sapient., xi, 25 : *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti*. Odit autem peccatum, secundum illud Sapient., xiv, 9 : *Pariter odio sunt Deo impius et impietas ejus*. Ergo Deus non est auctor peccati.

Respondeo dicendum, quod causa peccati est aliquis dupliciter : uno modo quia ipse peccat : alio modo quia facit alterum peccare; quorum neutrum Deo convenire potest. Quod enim Deus peccare non possit, manifestum est et ex communi ratione peccati, et ex propria ratione moralis peccati, quod dicitur culpa. Peccatum enim communiter dictum, secundum quod in rebus naturalibus et artificialibus invenitur, ex eo provenit quod aliquis in agendo non attingit ad finem propter quem agit; quod contingit ex defectu activi principii; sicut si grammaticus non recte scribat, contingit ex defectu artis, si tamen recte scribere intendit; et quod natura peccet in formatione animalis, sicut contingit in partibus monstruosis, contingit ex defectu activæ virtutis in semine. Peccatum vero, secundum quod proprie in moralibus dicitur, habet rationem culpæ, et provenit ex eo quod voluntas deficit debito fine, per hoc quod in finem indebitum tendit. In Deo autem neque activum principium potest esse deficiens, eo quod ejus potentia est infinita; nec ejus voluntas potest deficere a debito fine, quia ipsa ejus voluntas, quæ est etiam ejus natura, est bonitas summa, quæ est ultimus finis et prima regula omnium voluntatum; unde naturaliter ejus voluntas inhaeret summo bono, nec potest ab eo deficere; sicut nec alicujus rei appetitus naturalis deficere potest, cum appetat suum bonum naturale. Sic ergo Deus causa peccati esse non potest eo quod ipse peccet. Similiter etiam non potest esse causa peccati eo quod alios faciat peccare. Peccatum enim, prout nunc de peccato loquimur, consistit in aversione voluntatis creatæ ab ultimo fine. Impossibile est autem quod Deus faciat voluntatem alicujus ab ultimo fine averti, cum ipsemet sit ultimus finis. Quod enim communiter invenitur in omnibus agentibus creatis, oportet quod hoc habeat ex imitatione primi agentis, quod dat omnibus suam similitudinem, secundum quod capere possunt, prout Dionysius dicit (in ix. cap. de div.

Nomin., non procul a fin.). Unumquodque autem agens creatum invenitur per suam actionem alia quodammodo ad seipsum intrahere, assimilando ea; vel per similitudinem formæ, sicut cum calidum calefacit; vel convertendo alia ad finem suum, sicut homo per præceptum alios movet ad finem quem intendit. Est ergo hoc Deo conveniens quod omnia ad seipsum convertat, et per consequens quod nihil avertat a seipso. Ipse autem est summum bonum. Unde non potest esse causa aversionis voluntatis a summo bono, in quo ratio culpæ consistit, prout nunc loquimur de culpa. Impossibile est ergo quod Deus sit causa peccati.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Deus dicitur tradere aliquos in reprobum sensum, vel inclinare voluntates in malum, non quidem agendo vel movendo, sed potius deserendo vel non impediendo: sicut si aliquis non daret manum cadenti, diceretur esse causa casus illius. Hoc autem Deus ex justo iudicio facit, quod aliquibus auxilium non præstat ne cadant.

Et per hoc patet solutio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod poena opponitur cuidam particulari bono. Non est autem contra rationem summi boni auferre aliquid particulare bonum, cum particulare bonum auferatur per appositionem alterius boni, quod interdum est melius; sicut forma aquæ auferitur per appositionem formæ ignis, et similiter bonum naturæ particularis auferitur per poenam, per appositionem melioris boni; per hoc scilicet quod Deus ordinem justitiæ in rebus statuit. Sed malum culpæ est per aversionem a summo bono, a quo summum bonum avertere non potest; unde Deus potest esse causa poenæ, sed non causa culpæ.

AD QUARTUM dicendum, quod effectus causati in quantum est causatum, reducitur in causam. Si autem aliquid procedit a causato non secundum quod est causatum, hoc non oportet in causam reduci. Sicut motus tibie causatur a virtute motiva animalis, quæ tibiam movet; sed obliquitas ambulationis non provenit a tibia secundum quod est mota a virtute motiva, sed secundum quod deficit a suscipiendo influxu motivæ virtutis per suum defectum; et ideo elaudicatio non causatur a virtute motiva. Sic ergo peccatum causatur a libero arbitrio secundum quod deficit a Deo; unde non oportet quod Deus sit causa peccati, licet sit causa liberi arbitrii.

AD QUINTUM dicendum, quod peccata non proveniunt ex inclinatione irascibilis aut concupiscibilis secundum quod sunt a Deo instituta, sed secundum quod deficient ab ordine institutionis ipsius: sic enim sunt instituta in homine, quod rationi subjaceant; unde quando præter ordinem rationis ad peccatum inclinant, hoc non est a Deo.

AD SEXTUM dicendum, quod ratio illa non procedit, quia

Deus non inclinat voluntatem ad malum agendo vel movendo, sed gratiam non apponendo, ut dictum est.

AD SEPTIMUM dicendum, quod causæ malorum sunt particularia bona, quæ deficere possunt; hujusmodi autem particularia bona sunt apud Deum, sicut effectus apud causam, in quantum sunt bona; et pro tanto dicuntur causæ malorum apud Deum esse, non quia ipse sit causa malorum.

AD OCTAVUM dicendum, quod Deus, quantum est in se omnibus se communicat pro captu eorum; unde quod res aliqua a participatione bonitatis ipsius deficiat, est ex hoc quod in ipsa invenitur aliquod impedimentum participationis divinæ. Sic ergo quod gratia alicui non apponatur, non est causa ex Deo, sed ex hoc quod ipse cui gratia apponitur, impedimentum gratiæ præstat, in quantum avertitur a non avertente se lumine, ut Dionysius dicit (cap. iv de div. Nom., circa fin.).

AD NONUM dicendum, quod aliter loquendum est de homine secundum statum naturæ conditæ, et aliter secundum statum naturæ corruptæ: quia secundum statum naturæ conditæ homo nihil habet impellens ad malum, licet bonum naturæ non sufficeret ad gloriæ consecutionem; et ideo indigebat auxilio gratiæ ad merendum; non autem indigebat ad peccata vitandum; quia per hoc quod naturaliter acceperat, poterat stare; sed in statu naturæ corruptæ habet impellens ad malum, et ideo indiget auxilio gratiæ ne cadat; et secundum hunc statum Augustinus divinæ gratiæ deputat quæcumque mala non fecit; sed hic status ex præcedenti culpa provenit.

AD DECIMUM dicendum, quod aliquid potest esse laudabile in inferiori quod ad laudem superioris non pertinet; sicut esse furibundum est laudabile in cane, non autem in homine, ut Dionysius dicit (cap. iv de div. Nom., part. vi, post med.): et similiter non transgredi cum possit, pertinet ad laudem hominis, sed deficit a laude divina.

AD UNDECIMUM dicendum, quod verbum illud Philosophi intelligitur non de eo qui est Deus per naturam, sed de his, qui dicuntur dei vel secundum opinionem ut dei gentium, vel per participationem, ut homines supra humanum modum virtuosos quibus attribuit heroicam seu divinam virtutem, in VII Ethic. (in princ.). Vel potest dici, secundum quoddam, quod Deus dicitur posse prava facere, quia potest si vult.

AD DUODECIMUM dicendum, quod istius conditionalis, Socrates potest currere si vult, antecedens est possibile, et ideo sequitur possibilitas consequentis; sed in hac conditionali, Deus potest peccare si vult, antecedens est impossibile, non enim potest Deus velle malum, et ideo non est simile.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod duplex est occasio, scilicet data et accepta. Præceptum autem est occasio peccati, non quidem data a præcipiente, sed accepta ab eo cui præ-

ceptum datur; unde et Apostolus significanter dicit (Rom., vii, 8): *Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam*. Dicitur enim occasio dari peccandi quando fit aliquid minus rectum, ex quo per exemplum alii provocantur ad peccandum. Si autem aliquis faciat rectum opus, et alius inde provocetur ad peccandum, non erit occasio data, sed accepta, sicut cum Pharisei scandalizabantur de doctrina Christi. Mandatum autem erat sanctum et iustum, ut dicitur ad Rom., vii. Unde Deus præcipiendo non dedit occasionem peccandi, sed homo accepit.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod si bonum, in quantum bonum, esset causa mali, sequeretur quod maximum bonum sit causa maximi mali sed bonum est causa mali in quantum est deficiens. Unde quanto est magis bonum, tanto minus est causa mali.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod auferre spiritui dominium super carnem est contra naturalem iustitiæ ordinem; et ideo hoc Deo convenire non potest, qui est ipsa iustitia.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod motus aversionis dicitur proprius et naturalis voluntatis secundum statum naturæ corruptæ, non autem secundum statum naturæ conditæ.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod id quod dicitur, *Egredere et fac*, non est intelligendum per modum præcepti, sed per modum permissionis; sicut et quod dicitur ad Judam Joann., xiii, 27, *Quod facis fac citius*; eo modo loquendi quo permissio Dei dicitur ejus voluntas. Quod vero dicitur ad Oseam: *Accipe tibi mulierem fornicariam, etc.*, intelligitur secundum modum præcepti; sed præceptum divinum facit ut non sit peccatum quod aliter esset peccatum. Potest enim Deus, ut Bernardus dicit (de præc. et dispens., aliquant. a princ. lib.) dispensare in præceptis secundæ tabulæ, per quæ homo immediate ordinatur ad proximum; bonum enim proximi est quoddam bonum particulare. Non autem potest dispensare in præceptis primæ tabulæ, per quæ homo ordinatur in Deum, qui a seipso alios non potest avertere; non enim potest negare seipsum, ut dicitur II ad Tim., ii., quamvis quidam dicant, quod ea quæ dicuntur de Osea, sunt intelligenda contingisse in visione prophetiæ.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod ex verbo illo Philosophi intelligitur quod idem est quod potest agere et quod agit; non autem quod quicquid sit causa potentie, sit etiam causa actus.

ARTICULUS II. — *Utrum actio peccati sit a Deo.*

Secundo quæritur, utrum actio peccati sit a Deo. Et videtur quod non. Homo enim non dicitur esse causa peccati nisi quia est causa actionis peccati: nihil enim ad malum intendens

operatur, ut Dionysius dicit (iv cap. de div. Nom.). Sed Deus non est auctor peccati, ut supra dictum est. Ergo non est causa actionis peccati.

2. Præterea, quicquid est causa alicujus, est causa ejus quod convenit ei secundum rationem suæ speciei: sicut si alicuius est causa Socratis, sequitur quod sit causa hominis. Sed quidam actus sunt qui ex sua specie habent quod sint peccata. Si ergo actio peccati sit a Deo, sequitur quod peccatum sit a Deo.

3. Præterea, omne quod est a Deo, est res aliqua. Actus autem peccati non est res aliqua, ut Augustinus dicit (in lib. de perfectione iustitiæ, non procul a princ.) Ergo actus peccati non est a Deo.

4. Præterea, actus peccati est actus liberi arbitrii, quod ideo dicitur liberum, quia seipsum movet ad agendum. Sed omne id cujus actio causatur ab alio, movetur ab illo; et sic non movetur a seipso, nec est liberum. Actus ergo peccati non est a Deo.

Sed contra est quod Augustinus dicit in III de Trin. (cap. iv, circa med.), quod voluntas Dei est causa omnium specierum et motionum. Sed actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Ergo est a Deo.

Respondeo dicendum, quod apud antiquos circa hoc erat duplex opinio. Quidam enim dixerunt antiquitus, actionem peccati non esse a Deo, attendentes ad ipsam peccati deformitatem, quæ a Deo non est. Quidam vero dixerunt actionem peccati esse a Deo, attendentes ad ipsam essentiam actus quam oportet ponere a Deo esse, duplici ratione. Primo quod ratione communi, quia cum ipse Deus sit ens per suam essentiam, quia sua essentia est suum esse, oportet quod omne quod quocumque modo est, derivetur ab ipso: nihil enim aliud est quod sit suum esse; sed omnia dicuntur entia per quamdam participationem. Omne autem quod per participationem dicitur tale, derivatur ab eo quod est per essentiam; sicut omnia ignita derivantur ab eo quod est per essentiam ignis. Manifestum est autem quod actio peccati est quoddam ens, et in prædicamento entis positum; unde necesse est dicere, quod sit a Deo. Secundo autem idem patet ratione speciali. Necesse est enim omnes motus secundarum causarum causari a primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur a motu cœli. Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et spiritualium et corporalium, sicut corpus cœleste est principium omnium motuum inferiorum corporum. Unde cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necesse est dicere, quod actus peccati, in quantum est actus, sit a Deo. Sed tamen attendendum est, quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. Alio enim modo causatur a motu cœli motus corporum

inanimatorum quæ non movent seipsa, et alio modo motus animalium quæ movent seipsa. Rursusque alio modo consequitur ex motu cœli pullulatio plantæ in qua virtus generativa non deficit, sed producit perfectum germen; alio modo pullulatio plantæ cujus virtus generativa est debilis, et producit germen inutile. Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis; sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta; et tunc id quod est ibi actionis reducitur ad primum movens sicut in causam; quod autem est ibi de defectu, non reducitur in primum movens sicut in causam; quia talis defectus consequitur in actione ex hoc quod agens deficit ab ordine primi moventis, ut dictum est: sicut quidquid est de motu in claudicatione, est ex virtute motiva animalis; sed quidquid est ibi de defectu, non est a virtute motiva, sed a tibia, secundum quod deficit ab opportunitate mobilitatis a virtute motiva. Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quædam sic moventur ab ipso quod etiam ipsa movent, sicut quæ habent liberum arbitrium: quæ si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem qua moventur a Deo, sequuntur bonæ actiones, quæ totaliter reducuntur in Deum sicut in causam: si autem deficient a debito ordine, sequitur actio inordinata, quæ est actio peccati: et sic id quod est ibi de actione, reducitur in Deum sicut in causam: quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod homo qui peccat, licet per se non velit deformitatem peccati, tamen deformitas peccati aliquo modo cadit sub voluntate peccantis, dum, scilicet, magis eligit deformitatem peccati incurere quam ab actu cessare. Sed deformitas peccati nullo modo cadit sub voluntate divina, sed consequitur ex hoc quod liberum arbitrium recedit ab ordine voluntatis divinæ.

AD SECUNDUM dicendum, quod deformitas peccati non consequitur speciem actus secundum quod est in genere naturæ; sic autem a Deo causatur; sed consequitur speciem actus secundum quod est moralis, prout causatur ex libero arbitrio, sicut in alia quæstione, quæst. II, art. 2 et 3, dictum est.

AD TERTIUM dicendum, quod ens et res simpliciter dicitur de substantia, de accidentibus autem secundum quid: et secundum hoc Augustinus dicit actus non esse res.

AD QUARTUM dicendum, quod cum dicitur aliquid movere seipsum, ponitur idem esse movens et motum; cum autem dicitur quod aliquid movetur ab altero, ponitur aliud esse

movens et aliud motum. Manifestum est autem quod cum aliquid movet alterum, non ex hoc ipso quod est movens, ponitur quod est primum movens; unde non excluditur quin ab altero moveatur, et ab altero habeat similiter hoc ipsum quod movet: similiter cum aliquid movet seipsum, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet: et sic non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii.

ARTICULUS III. — *Utrum diabolus sit causa peccati.* (I-II part., quæst. LXXX, art. 1.)

Tertio quæritur utrum diabolus sit causa peccati. Et videtur quod sic. Dicitur enim Sapient., II, 24: *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum.* Sed mors consequitur ex peccato. Ergo diabolus est causa peccati.

2. Præterea, peccatum in affectu consistit. Sed Augustinus dicit (IV de Trin., cap. XII, circa princ.), quod diabolus suæ societati malignos affectus inspirat, et Beda dicit super Actus Apostolorum (cap. V super illud, *Cur tentavit vos satanas?*), quod animam in affectum malitiæ trahit. Ergo diabolus est causa peccati.

3. Præterea, inferius natum est a superiori moveri. Sed sicut intellectus hominis ordine naturæ est infra intellectum angelicum, ita voluntas humana est infra voluntatem angelicam; semper enim virtus appetitiva proportionatur apprehensivæ. Ergo angelus malus per suam malam voluntatem potest movere voluntatem hominis ad malum, et sic potest esse causa peccati.

4. Præterea, Isidorus dicit, in lib. de summo Bono (lib. III, cap. V, a med.), quod diabolus corda hominum occultis cupiditatibus urit. Sed *radix omnium malorum est cupiditas*, ut dicitur I ad Tim., ult., 10. Ergo videtur quod diabolus possit esse causa peccati.

5. Præterea, omne quod se habet ad utrumlibet, indiget aliquo determinante ad hoc quod exeat in actum. Sed liberum arbitrium hominis ad utrumlibet se habet, scilicet ad bonum et malum. Ergo ad hoc quod exeat in actum peccati, indiget quod ab aliquo determinetur ad malum. Maxime autem hoc videtur fieri a diabolo, cujus voluntas est determinata ad malum. Ergo videtur quod diabolus sit causa peccati.

6. Præterea, Augustinus dicit in Enchir. (cap. XXII in fin.) quod causa peccati est voluntas mutabilis, primo quidem Angeli, deinde vero hominis. Sed primum in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post. Ergo videtur quod mala voluntas diaboli sit causa malæ voluntatis hominis.

7. Præterea, in cognitione peccatum consistit: unde dicitur Isaia, I, 16: *Auferite malum cogitationum vestrarum ab oculis meis.* Sed diabolus potest causare in nobis cogitationes, ut

videtur : quia vis cogitativa est potentia corporali organo alligata ; diabolus autem potest corpora immutare. Ergo videtur quod diabolus possit esse directe causa peccati.

8. Præterea, Augustinus dicit (lib. XIX de Civ. Dei, cap. iv), quod nonnullum vitium est, cum caro concupiscit adversum spiritum. Sed hanc concupiscentiam, ut videtur, potest diabolus causare ; quia vis concupiscibilis est actus organi corporalis. Ergo videtur quod directe possit esse causa peccati.

9. Præterea, Augustinus dicit, super Genes. ad litteram (lib. XII, cap. xv, circa med.), quod quando sic species rerum præsentantur homini ut non discernantur a rebus, sequitur inordinatio in carne ; hoc autem dicit fieri posse spirituali virtute Angeli boni vel mali. Inordinatio autem quæ est in carne non est sine peccato. Ergo videtur quod diabolus possit esse directe causa peccati.

10. Præterea, Commentator (in XI Metaph.) inducit verba Themistii dicentis, quod natura inferior agit quasi memorata a superioribus causis. Sed causæ superiores sunt proprie et directe causa ejus quod agit ab inferioribus causis. Quod ergo potest commemorare aliquid inferiori agenti, videtur quod sit causa actus ejus. Sed diabolus potest commemorare aliquid homini unde movetur ad peccandum. Ergo videtur quod diabolus possit esse directe causa peccati.

11. Præterea, Philosophus II Ethic. eudemiorum (1) (sive II Moralium ad Eudemum), inquiri quid sit principium operationis in anima, et ostendit quod oportet esse aliquid extrinsecum. Omne enim quod incipit de novo, habet aliquam causam ; incipit enim homo operari, quia vult ; incipit autem velle, quia præconsiliatur. Si autem præconsiliatur propter aliquod consilium præcedens, aut est procedere in infinitum, aut oportet ponere aliquod principium extrinsecum, quod primo movet hominem ad consiliandum ; nisi forte aliquis dicat, quod hoc est a fortuna ; ex quo sequeretur omnes actus humanos esse fortuitos. Hoc autem principium in bonis quidem dicit esse Deum, qui non est causa peccati, ut supra ostensum est. Cum ergo homo incipiat agere, velle et consiliari ad peccandum, videtur quod oporteat hujus esse aliquam extrinsecam causam, quæ non potest esse alia nisi diabolus. Ipse ergo est causa peccati.

12. Præterea, ejusdemque potestati subjacet motivum, ejus potestati subjacet et motus qui a motivo causatur. Motivum autem voluntatis est aliquid apprehensum per sensum vel intellectum ; quorum utrumque subjacet potestati diaboli ; dicit enim Augustinus (in lib. LXXXIII Questionum, quæst. xii, in princ.) : *Serpis hoc malum, scilicet quod est a diabolo, per omnes aditus sensuales, dat se figuris, accommodat coloribus, adheret sonis, latet in ira, in fallacia sermonis, odoribus se sub-*

(1) *Al. Philosophus cap. in Ethicæ eudemice inquiri, etc.*

icit, infundit saporibus, et quibusdam nebulis implet omnes meatus intelligentie. Ergo in potestate diaboli est quod moveat voluntatem, et ita directe est causa peccati.

13. Præterea, diabolus emit hominem propter peccatum, secundum illud Isaïæ, I, 1 : *Ecce iniquitatibus vestris venundati estis.* Sed emptor dat pretium venditori. Ergo peccatum in homine causatur a diabolo.

14. Præterea, Hyeronimus dicit, quod sicut Deus est perfectio boni, ita diabolus est perfectio mali, licet in homine sint quedam incentiva vitiorum. Sed Deus est per se causa honorum nostrorum. Ergo videtur quod diabolus etiam sit directe causa peccatorum nostrorum.

15. Præterea, sicut Angelus bonus se habet ad bonum, ita malus angelus ad malum. Sed angelus bonus reducit homines ad bonum, quia, sicut Dionisius dicit (cap. iv cœl. Hierar.), lex divinitatis est ultima per media reducere. Ergo videtur quod malus angelus possit reducere hominem ad malum ; et ita videtur quod diabolus sit causa peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in lib. LXXXIII Questionum, quæst. iv, a med.), quod ad hominis voluntatem causa depravationis ejus redit, sive aliquo sive nullo suadente depravatus sit. Sed homo depravatur per peccatum. Ergo causa peccati hominis non est diabolus, sed voluntas humana.

Præterea, Augustinus dicit (in lib. I de lib. Arbit., in princ. et cap. xi et xii), quod non est aliquid causa peccati humani ; sed quilibet est causa suæ malitiæ.

Præterea, peccatum hominis ex libero arbitrio procedit. Sed diabolus non potest liberum arbitrium hominis movere ; hoc enim libero arbitrio repugnaret. Non est ergo diabolus causa peccati.

Respondeo dicendum, quod causa aliquid movens multipliciter dicitur. Quandoque enim dicitur causa id quod est dispositio, vel quod est consilians, vel quod est præcipiens ; quandoque vero dicitur causa id quod est perficiens ; et hæc proprie et vere causa dicitur, quia causa est ad quam sequitur effectus. Ad actionem autem perficientis statim effectus sequitur, non autem ad actionem disponentis vel consulentis vel imperantis. Suasio enim non cogit invitum, ut Augustinus dicit (in lib. LXXXIII Questionum, quæst. iv, a med.). Sic ergo dicendum est, quod diabolus humani peccati causa esse potest per modum disponentis vel persuadentis interius aut exterius ; aut etiam per modum præcipientis, ut apparet in his qui se manifeste diabolo subdiderunt. Sed per modum perficientis causa peccati esse non potest. Sicut enim in formis producendis causa perficiens est ex cuius actione directe consequitur forma, ita in actibus eliciendis causa perficiens est ex cuius actione

agens directe inclinatur ad agendum. Peccatum autem non est forma, sed actus. Illud ergo per se potest esse causa peccati quod potest directe movere voluntatem ad actum peccati. Est autem considerandum, quod voluntas ad aliquid inclinari dicitur dupliciter: uno modo ab exteriori; alio modo ab interiori. Ab exteriori quidem, sicut ab objecto apprehenso; nam bonum apprehensum movere dicitur voluntatem; et per hunc modum dicitur movere consilians vel suadens, in quantum scilicet facit apparere aliquid esse bonum. Ab interiori autem movetur voluntas, sicut ab eo quod producit ipsum voluntatis actum. Objectum autem propositum voluntati, non ex necessitate movet voluntatem, licet intellectus ex necessitate assentiatur interdum propositæ veritati. Cujus diversitatis ratio est, quia tam intellectus quam voluntas ex necessitate tendit in illud ad quod naturaliter ordinatur; naturale enim est determinari ad unum. Unde intellectus ex necessitate assentiit principiis primis naturaliter notis, nec potest eorum contrariis assentire; et similiter voluntas naturaliter vult et ex necessitate beatitudinem, nec aliquis potest velle miseriam. Unde in intellectu contingit quod ea quæ necessariam coherentiam habent cum primis principiis naturaliter cognitis, ex necessitate moveant intellectum, sicut conclusiones demonstratæ, quando apparent; quæ si negentur, oportet negari prima principia, ex quibus ex necessitate consequuntur. Si vero sint aliqua conclusiones quæ non necessariam coherentiam habeant cum primis principiis naturaliter notis, sicut contingentia et opinabilia, non cogitur his intellectus assentire. Similiter etiam neque necessariis quæ necessario connectuntur primis principiis, ex necessitate assentiit, antequam hujusmodi necessariam connexionem cognoscat. Sic ergo videtur et circa voluntatem, quod voluntas ad nihilum ex necessitate movetur quod non appareat habere necessariam connexionem cum beatitudine, quæ est naturaliter volita. Manifestum est autem quod hujusmodi particularia bona non habent necessariam connexionem cum beatitudine, quia sine quolibet eorum potest homo esse beatus. Unde quantumcumque homini proponatur aliquid eorum ut bonum, voluntas non ex necessitate in illud tendit. Bonum autem perfectum, quod est Deus, necessariam quidem connexionem habet cum beatitudine hominis, quia sine eo non potest homo esse beatus; verumtamen necessitas hujus connexionis non manifeste apparet homini in hac vita, quia Deum per essentiam non videt; et ideo etiam voluntas hominis in hac vita non ex necessitate Deo adheret; sed voluntas eorum qui Deum per essentiam videntes, manifeste cognoscunt ipsum esse essentiam bonitatis et beatitudinem hominis, non potest Deo non inhærere, sicut nec voluntas nostra potest nunc beatitudinem non velle. Patet ergo quod objectum non ex necessitate movet hominem ad agen-

dum. Relinquitur ergo quod causa perficiens et propria voluntarii actus sit solum id quod operatur interius. Hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas sicut causa secunda, et Deus sicut causa prima. Cujus ratio est, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quædam voluntatis in volitum, sicut et appetitus naturalis nihil est aliud quam inclinatio nature ad aliquid. Inclinatio autem nature est et a forma naturali et ab eo quod dedit formam; unde dicitur quod motus ignis sursum est ab ejus levitate, et a generante quod talem formam creavit. Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate, et a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur, et voluntatem inclinare potest in quodcumque voluerit. Deus autem non est causa peccati, ut supra, art. 1 et 2 hujus quæst., ostensum est. Relinquitur ergo quod nihil aliud sit directe causa peccati humani nisi voluntas. Sic ergo manifestum est quod diabolus non est proprie causa peccati, sed per modum persuadentis tantum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod mors intravit in orbem terrarum per invidiam diaboli, in quantum persuasit primo homini peccatum.

AD SECUNDUM dicendum, quod diabolus dicitur inspirare homini affectum malignum, vel etiam trahere animam in affectum malitiæ, per modum persuadentis.

AD TERTIUM dicendum, quod inferius natum est moveri a superiori, sicut passivum ab activo per exteriori immutationem, ut aer ab igne. Exterior autem immutatio non infert necessitatem voluntati, ut ostensum est. Unde diabolus quamvis ordine nature sit supra animam humanam, non tamen ex necessitate potest voluntatem ejus movere; et sic non est proprie causa peccati. Nam proprie causa dicitur ad quam ex necessitate sequitur aliquid.

AD QUARTUM dicendum, quod diabolus dicitur urere corda hominum cupiditatibus persuadendo.

AD QUINTUM dicendum, quod voluntas cum sit ad utrumlibet, per aliquid derinatur ad unum, scilicet per consilium rationis; nec oportet hoc esse per aliquid agens extrinsecum.

AD SEXTUM dicendum, quod peccatum angeli et hominis non habent ordinem nature ad invicem, sed solum ordinem temporis; accidit enim quod diabolus peccavit antequam homo, et potuisset e converso accidere. Unde non oportet quod peccatum diaboli sit causa peccati hominis.

AD SEPTIMUM dicendum, quod in cogitationibus non est peccatum nisi secundum quod per eas aliquis inclinatur ad malum vel retrahitur a bono; quod remanet in libero arbitrio voluntatis, quæcumque cogitationes insurgant. Unde non oportet, si aliquid est causa cogitationis, quod sit causa peccati.

AD OCTAVUM dicendum, quod concupiscentia carnis contra spiritum est actus sensualitatis, in qua potest esse peccatum, secundum quod motus ejus potest impediri vel refrinari ratione. Unde si motus sensualitatis insurgat ex aliqua transmutatione corporali, ratione actualiter resistente, quod est in arbitrio voluntatis, nullum est ibi peccatum. Unde patet quod in arbitrio voluntatis positum est omne peccatum.

AD NONUM dicendum, quod hoc quod rerum species vel similitudines non discernantur a rebus ipsis, contingit ex hoc quod vis altior, quæ judicare et discernere potest, ligatur; sicut propter motum digitorum unum apparet duo secundum tactum, nisi alia potentia contradicat, puta visus. Sic ergo cum offeruntur imaginariæ similitudines, inhæretur eis quasi rebus ipsis, nisi sit aliqua alia vis quæ contradicat, puta sensus aut ratio. Si autem sit ligata ratio, et sensus sopitus, inhæretur similitudinibus sicut ipsis rebus, ut in visis dormientium accidit, et ita in phreneticis. Sic ergo demones facere possunt ut homines non discernant species a rebus, in quantum Deo permitte-
tente perturbant interiores vires sensitivas, quibus perturbatis ligatur usus rationis humanæ, quæ indiget prædictis viribus ad summum actum, sicut patet in arpepitiis. Ligato autem usu rationis nihil imputatur homini ad peccatum, sicut nec bestię. Unde secundum hoc diabolus non erit causa peccati, etiam si sit causa actus qui alias esset peccatum.

AD DECIMUM dicendum, quod natura inferior a causis superioribus ex necessitate movetur; et ideo causæ superiores a quibus natura inferior dicitur rememorata, proprie et directe sunt causa naturalium effectuum; sed commemoratio diaboli non ex necessitate movet voluntatem; et ideo non est simile.

AD UNDECIMUM dicendum, quod Deus est universale principium cujuslibet consilii et voluntatis et actus humani, sicut supra, in corp. art., dictum est; sed quod error et peccatum et deformitas accidat in consilio, voluntate et actione humana, hoc provenit ex defectu hominis. Nec oportet hujus aliam extrinsecam causam assignare.

AD DUODECIMUM dicendum, quod apprehensum non movet voluntatem ex necessitate, sicut ostensum est, loc. cit.: et ideo quantumcumque apprehensum per sensum vel intellectum subjaceat diaboli potestati, non tamen sufficienter potest voluntatem movere ad peccandum.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod diabolus dat homini peccatum per modum persuadentis.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod similitudo illa non attenditur quantum ad omnia: Deus enim est actor honorum nostrorum operum et sicut exterius persuadens, et sicut interius movens; diabolus autem non est causa peccati nisi sicut exterius persuadens, ut ostensum est in corp. art.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum quod Angelus bonus reducit hominem in Deum, non quidem directe movendo voluntatem, sed per modum persuadentis; et sic etiam diabolus inclinat ad peccatum.

ARTICULUS IV. — *Utrum diabolus possit inducere hominem ad peccandum, interius persuadendo.* (I-II part., quasi. LXXX, art. 2).

Quarto quæritur, utrum diabolus possit inducere hominem ad peccandum, interius persuadendo. Et videtur quod non. Omne enim agens a proposito cognoscit suum effectum. Sed diabolus internas cogitationes non potest videre, ut dicitur in lib. de eccles. Dogmatibus non potest videre, ut dicitur in lib. de eccles. Dogmatibus (cap. LXXXI, in princ.). Ergo non potest interius persuadere, cogitationes interiores causando.

2. Præterea, formæ nobiliori modo sunt in viribus inferioribus quam in materia corporali. Sed diabolus non potest imprimere formas in materia corporali, nisi forte per aliqua semina naturalia adhibita; quia materia corporalis non obedit ad nutum transgressoribus angelis, ut Augustinus dicit (in III de Trin., cap. VIII). Ergo non potest imprimere formas in viribus interioribus.

3. Præterea, Philosophus probat, in VII Metaph. (com. xxviii), quod formæ quæ sunt in materia non causantur a formis quæ sunt extra materiam, sed a formis quæ sunt in materia; sicut forma carnis et ossis causatur a formis quæ sunt in his carnis et in his ossibus. Formæ autem virium sensitivarum sunt receptæ in organo corporali. Ergo non possunt causari a diabolo, qui est substantia immaterialis.

4. Præterea, operari præter ordinem naturæ est ejus solius, scilicet Dei, qui ordinem naturæ instituit. Sed ordo quidam naturalis est actuum interiorum virium animæ; nam phantasia est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in III de Anima (II, com. clxi), et sic ulterius procedendo una potentia movetur ab alia. Ergo diabolus non potest interiores motus vel actus virium animæ causare, nisi hoc procedat a sensu.

5. Præterea, operationes vite producuntur ab interiori principio. Sed omnes actus interiorum virium sunt quedam operationes vite. Ergo non possunt causari a diabolo, sed solum ab interiori principio.

6. Præterea, ejusdem effectus non est nisi eadem causa secundum speciem. Sed actus interiorum virium causatur a sensu. Non ergo eadem actione secundum speciem possunt causari a diabolo.

7. Præterea, vis sensitiva est dignior quam vis nutritiva. Sed diabolus non potest causare actum virtutis nutritivæ, ut formet carnem aut os. Ergo diabolus non potest causare actum alius interiorum virium animæ.

Sed contra est quod diabolus non solum visibiliter, sed etiam invisibiliter hominem tentare dicitur; quod non esset, nisi aliquid interius homini persuaderet. Ergo diabolus interius incitat ad peccandum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, art. præc., dictum est, diabolus non potest esse causa peccati humani sicut directe movens hominis voluntatem, sed solum per modum persuadentis. Persuadet autem aliquid homini dupliciter; visibiliter et invisibiliter. Visibiliter quidem, sicut cum in aliqua specie homini sensibiliter apparet, et ei sensibiliter loquitur, et persuadet peccatum, sicut tentavit primum hominem in paradiso in specie serpentis et Christum in deserto in aliqua specie ei visibiliter apparens. Non autem est putandum quod solum sic persuadeat homini; quia sequeretur quod nulla alia peccata fierent ex instinctu diaboli, nisi quæ diabolus visibiliter apparet persuadet. Et ideo dicendum est, quod etiam invisibiliter instigat hominem ad peccandum. Quod quidem fit et per modum persuasionis et per modum dispositionis. Per modum quidem persuasionis, sicut cum proponitur aliquid virtuti cognoscitivæ ut bonum. Hoc autem potest fieri tripliciter; quia proponitur vel quantum ad intellectum, vel quantum ad sensum interiore, vel etiam quantum ad sensum exteriorem. Quantum ad intellectum quidem, quia intellectus humanus potest adjuvari ab intellectu angelico ad aliquid cognoscendum per modum illuminationis ejusdam, ut Dionysius dicit (cap. iv cœl. Hierar.). Quamvis enim Angelus non possit directe causare actum voluntatis, eo quod actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quadam ab interiori procedens; potest tamen imprimere in intellectum, cujus actus consistit in recipiendo ab exteriori; unde dicitur, quod intelligere est pati quoddam. Quamvis autem diabolus secundum ordinem suæ naturæ posset homini aliquid persuadere intellectum ejus illuminando, sicut facit bonus Angelus; non tamen hoc facit; quia intellectus quanto magis illuminatur, tanto magis potest sibi cavere a deceptione, quam diabolus intendit. Unde relinquitur quod persuasio interior diaboli et quæcumque ejus revelatio non fit per illuminationem intellectus, sed solum per impressionem quadam in vires sensitivas interiores aut exteriores. Ad videndum autem qualiter in vires interiores imprimere possit, considerandum est, quod natura corporalis naturaliter nata est moveri localiter a spirituali; non autem nata est formari ab ea immediate, sed ab aliquo corporali agente, ut probatur in VII Metaph., com. xxviii; et ideo materia corporalis naturaliter obedit Angelo bono vel malo ad motum localem; et per hunc modum dæmones semina colligere possunt, quæ adhibent aliquibus effectibus mirabiliter faciendis, ut Augustinus dicit in IV de Trin. (III, cap. viii). Sed quantum ad formationem, materia corporalis creature spirituali

non obedit ad nutum. Unde dæmones non possunt materiam corporealem formare nisi virtute corporalium seminum, ut Augustinus dicit (ubi sup.). Quæcumque ergo ex motu locali materiæ corporali accidere possunt nihil prohibet per dæmones fieri, nisi divinitus impediatur. Apparitio autem sive representatio specierum sensibilium in organis interioribus conservatarum, potest fieri per aliquem motum localem materiæ corporalis, sicut Philosophus in lib. de Somno et Vigil., cap. iii, assignans causam apparitionis somniorum, dicit, quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus sive impressiones derelectæ ex sensibilium motionibus, quæ in spiritibus sensibilibus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quod apparent, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur. Quod ergo accidit in dormientibus de apparitionibus somniorum ex naturali motu locali spirituum et humorum, potest accidere ex consimili motu locali per dæmones procurato, aliquando quidem in dormientibus, aliquando autem in vigilantibus, in quibus dæmones movere possunt interiores spiritus et humores, aliquando quidem usque ad hoc quod totaliter usus rationis ligetur, ut apparet in arreptitis (manifestum est enim ex magna perturbatione spirituum et humorum impediri rationis actum, ut patet in phreneticis et dormientibus et ebriis); aliquando autem absque ligamine rationis, sicut et homines vigilantes et usum rationis habentes, per voluntariam commotionem spirituum et humorum, species interius conservatas quasi de quibusdam thesauris educunt ad principium sensitivum, ut res aliquas imaginantur. Cum ergo dæmones hoc in vigilantibus et usum rationis habentibus operentur, tanto magis et facilius percipit aliquis speciem ad principium reductam, et in ejus moratur cogitatione, quanto magis a passione aliqua detinetur; quia Philosophus (in eodem lib., cap. ii) dicit, quod aliquis in passione existens a modica similitudine movetur sicut amans ex modica similitudine amati. Et ideo dæmones tentatores dicuntur, quia experiuntur per actus hominum, quibus passionibus magis subduntur, ut secundum hoc in eorum imaginatione efficacius imprimant quod intendunt. Similiter etiam per commotionem sensibilium spirituum in sensus exteriores imprimere possunt, qui secundum retractionem vel multiplicationem sensibilium spirituum, vel subtilius vel hebetius aliquid percipiunt. Subtiliter autem aliquis videt vel audit, dum fuerint spiritus sensibiles abundantes et puri, hebetius, cum contrarium fuerit; et hoc modo Augustinus dicit (in lib. LXXXIII Quæstion., quæst. xxii), quod hoc malum per dæmones illatum serpit per omnes sensus. Sic ergo patet quod diabolus interius persuadet peccatum imprimendo in vires sensitivas interiores vel exteriores. Per modum autem disponentis potest esse causa

peccati, inquantum per similem commotionem spirituum et humorum facit aliquos magis dispositos ad irascendum vel ad concupiscendum, vel ad aliquid hujusmodi. Manifestum est enim quod corpore alicqualiter disposito est homo magis pronus ad concupiscentiam et iram et hujusmodi passiones, quibus insurgentibus homo disponitur ad consensum. Sic ergo patet quod diabolus interius instigat ad peccatum persuadendo et disponendo, non autem perficiendo peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cogitationes internas diabolus non potest videre in seipsis, sed in suis effectibus.

AD SECUNDUM dicendum, quod non imprimit in imaginationem, causando formam de novo; unde diabolus non posset facere quod cæcus natus imaginaretur colores; sed imprimit per motum localem, ut dictum est.

Et similiter dicendum AD TERTIUM.

AD QUARTUM dicendum, quod hoc diabolus non facit præter naturæ ordinem, sed movendo localiter principia intrinseca, ex quibus nata sunt hujusmodi provenire.

Et per hoc patet solutio AD QUINTUM et SEXTUM.

AD SEPTIMUM dicendum, quod eodem modo diabolus per aliquam aggregationem spirituum et humorum facere posset quod aliquid citius vel tardius digeretur, sed hoc non est ita propinquum suo proposito.

ARTICULUS V. — *Utrum omnia peccata a diabolo suggerantur.*
(I-II part., quæst. LXXX, art. 4.)

Quinto quæritur, utrum omnia peccata a diabolo suggerantur. Et videtur quod sic. Dicit enim Damascenus (lib. II, cap. IV), quod omnis malitia et omnis immunditia a diabolo excogitate sunt.

2. Præterea, Dionysius dicit (in IV cap. de div. Nom.), quod multitudo dæmonum causa est omnium malorum et sibi et etiam aliis.

3. Præterea, de quolibet peccatore dici posset quod Dominus Judæis dixit Joan., VIII, 44 : *Vos ex patre diabolo estis.* Hoc autem non esset, nisi peccatum omne a diabolo alicqualiter causaretur. Omne ergo peccatum est ex instinctu diaboli.

4. Præterea, Isidorus dicit (in lib. de summo Bono, cap. V, a med.) : *Eodem blandimento decipiuntur nunc homines quo primi parentes in paradiso decepti sunt.* Sed illi decepti sunt ex suggestione diaboli. Ergo etiam nunc omne peccatum ex suggestione diaboli committitur.

Sed contra hoc est quod dicitur in lib. de eccles. Dogmatibus (cap. LXXXII, in princ.) : *Non omnes cogitationes nostræ male a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.*

Respondeo dicendum, quod causa alicujus potest aliquid

dici dupliciter : uno modo directe, alio modo indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquid agens causat aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur quod ille qui siccat ligna est occasio combustionis ipsorum : et hoc modo dicendum est, quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum; quia ipse instigavit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato consecuta est in toto humano genere quedam pronitas ad omnia peccata; et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii. Directe autem dicitur alicuius esse causa alicujus, quod operatur directe ad illud; et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati; non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quedam ex libertate arbitrii et carnis corruptione; quia, ut Origenes dicit (lib. III Periar., cap. II), etiam si diabolus non esset, homines haberent appetitum cibi et venerorum, et hujusmodi, circa quæ inordinatio multa contingit, nisi per rationem talis appetitus refrenetur et maxime supposita corruptione naturæ. Refrenare autem et ordinare hujusmodi appetitum, subjacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si quæ tamen ex instinctu ejus proveniunt, ad ea complenda eo blandimento decipiuntur homines nunc quo primi parentes, ut Isidorus dicit; et si quæ etiam peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii diaboli, inquantum ipsum prius peccatum imitantur. Non est tamen aliquod genus peccati quod interdum ex instinctu diaboli non proveniat.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS VI. — *Utrum ignorantia sit causa peccati.* (I-II part., quæst. LXXVI, art. 1.)

Sexto quæritur de causa peccati ex parte ipsius hominis peccantis, utrum ignorantia possit esse causa peccati. Et videtur quod non. Ignorantia enim causat involuntarium, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. XXIV). Sed involuntarium opponitur peccato; peccatum enim adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum, ut Augustinus dicit (in lib. de vera Religione, cap. XIV). Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

2. Præterea, causa et effectus conjunguntur. Sed ignorantia et peccatum non conjunguntur; quia ignorantia est in intellectu, peccatum autem in voluntate, ut Augustinus dicit (in lib. de duabus Animabus, cap. X et XI). Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

3. Præterea, augmentata causa, augmentatur effectus, sicut augmentato igne augmentatur calefactio. Augmentata autem ignorantia, non augetur peccatum; quinimmo tanta potest esse

ignorantia quod omnino peccatum excludatur. Ergo ignorantia non est causa peccati.

4. Præterea, cum in peccato sint duo, scilicet aversio et conversio, causam peccati ex parte conversionis oportet accipere; quia ex parte aversionis peccatum habet rationem mali; malum autem non habet causam, ut dicit Dionysius (iv cap. de div. Nom.). Sed ignorantia non videtur respicere peccatum ex parte conversionis, sed magis ex parte aversionis. Ergo ignorantia non est causa peccati.

5. Præterea, si aliqua ignorantia est causa peccati, maxime hoc videtur de ignorantia vitiosa, quæ dicitur ignorantia affectata. Sed cum aliquis voluntarie ignorans in aliquo peccatum ex hoc incidit, illius peccati magis videtur esse causa voluntas ignorandi quam ignorantia ipsa. Non est ergo dicendum, quod ignorantia sit causa peccati.

6. Præterea, ignorantia videtur esse causa innocentie vel misericordie; dicit enim Apostolus, I ad Tim., 1, 13: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*. Sed misericordia opponitur peccato; quia quanto aliquis magis peccat, tanto minus est misericordia dignus. Ergo ignorantia non est causa peccati.

7. Præterea, quatuor sunt genera causarum, et secundum nullum horum ignorantia potest esse causa peccati. Neque enim est causa finalis, cum non intendatur ex peccato; nec causa materialis, cum materia peccati sit id circa quod versatur peccati actus, ut intemperantie concupiscentia; neque etiam causa formalis aut movens, quia ignorantia est privatio quædam, privatio autem non habet rationem formæ neque moventis. Ergo ignorantia nullo modo potest esse causa peccati.

8. Præterea, sicut Beda dicit, ignorantia quoddam vulnus est ex peccato consequens. Magis ergo videtur peccatum esse causa ignorantie quam quod ignorantia sit causa peccati.

Sed contra est quod Isidorus dicit (in II lib. de summo Bono, cap. xvii): *Tribus modis peccatum geritur, hoc est ignorantia, infirmitate et industria*. Sunt ergo aliqua peccata quæ ex ignorantia committuntur. Est ergo ignorantia alicujus peccati causa.

Præterea, Augustinus dicit (in III de lib. Arbit., cap. xviii, in princ.), quod multa per ignorantiam facta recte improbantur. Quæ autem improbantur, proprie sunt peccata. Ergo aliqua peccata per ignorantiam committuntur; et sic ignorantia est quorundam peccatorum causa.

Respondeo dicendum, quod ignorantia potest esse causa peccati, et reductiv ad genus causæ efficientis vel moventis. Sed sciendum, quod est duplex movens, ut in VIII Physicorum (com. xxvii) dicitur, scilicet movens per se et movens per accidens, quod est removens prohibens; sicut in motu gravium

et levium movens per se est generans, quod dat gravi vel levi formam, quam consequitur talis motus; per accidens autem movet qui removet id quod prohibebat motum; sicut qui removet columnam, dicitur movere lapidem superpositum columnæ. Sciendum est autem, quod cum scientia practica sit directiva in humanis operibus, non solum per hujusmodi scientiam ducimur ad bonum, sed etiam revocamur a malis; et sic ipsa scientia est prohibitiva malorum. Ignorantia ergo, quæ hujusmodi scientiam tollit, recte dicitur esse causa peccati sicut removens prohibens, ut manifeste patet in operibus artis. Scientia enim grammaticæ dirigit ad congrue loquendum, et prohibet incongruitatem locutionis; unde ignorantia grammaticæ potest dici causa incongruæ locutionis sicut removens prohibens, vel magis sicut ipsa remotio prohibentis; et similiter in actibus moralibus scientia practica dirigit, et ideo ignorantia hujusmodi scientiæ secundum modum prædictum peccati moralis est causa. Sed sciendum, quod duplex scientia dirigit in actibus moralibus, quæ prohibere potest peccatum; una scilicet universalis per quam judicamus aliquem actum esse rectum vel deformem; et tali scientia interdum aliquis a peccato prohibetur, sicut aliquis considerans fornicationem esse peccatum, abstinet a fornicatione; et si per ignorantiam removeretur talis scientia, ignorantia esset fornicationis causa; et si esset talis ignorantia quæ non omnino excusaret a peccato, sicut quandoque contingit, ut infra, art. 8, dicitur, talis ignorantia esset causa peccati. Alia vero scientia quæ dirigit in moralibus actibus et prohibere potest peccatum, est scientia particularis, scilicet circumstantiarum ipsius actus; universalis enim scientia non movet sine particulari, ut dicitur in III de Anima. Contingit autem per scientiam alicujus circumstantiæ, uno modo aliquem revocari a peccato simpliciter: alio modo per scientiam circumstantiæ non prohibetur aliquis a peccando simpliciter, sed a tali genere peccati (1); sicut si aliquis sagittator cognosceret transeuntem esse hominem, nullo modo sagittaret; sed quia nescit hominem esse, sed estimat esse cervum, emittendo sagittam interficit hominem; et sic ignorantia circumstantiæ causat homicidium, quod est peccatum; nisi sit talis ignorantia, quæ omnino excuset, ut infra, art. eod., dicitur. Si autem aliquis sagittator velit quidem occidere hominem, sed non patrem, si sciret eum qui transit esse patrem, nullo modo sagittaret; sed quia ignorat eum esse patrem, sagittando interficit; unde ignorantia ista causat manifeste peccatum homicidii; quia in omnem eventum iste sagittator est reus homicidii, licet non sit reus peccati in omni casu. Sic ergo patet quod contingit diversimode ignorantiam esse causam peccati.

(1) *Al.* peccandi.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod dupliciter contingit ignorantiam non excludere sic totaliter voluntarium quod tollitur omnino ratio peccati. Uno quidem modo quando ipsa ignorantia est voluntaria : quia tunc per consequens id quod ex ignorantia sequitur, voluntarium iudicatur. Alio modo quando etsi ignoretur aliquid, aliud tamen scitur quod sufficit ad rationem peccati, sicut dictum est de eo qui sagittando interfecit eum quem ignorat esse patrem, sed tamen scit esse hominem; et sic quamvis involuntarie committat patricidium, voluntarie tamen committit homicidium.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis intellectus et voluntas sint diversæ potentiæ, tamen conjunguntur in quantum intellectus quodammodo movet voluntatem, secundum quod bonum intellectus est objectum voluntatis; et per consequens ignorantia peccato conjungi potest.

AD TERTIUM dicendum, quod dictum, augmentata causa, augetur (1) effectus, habet locum in causis per se non autem in causis per accidens, cujusmodi est removens prohibens.

AD QUARTUM dicendum, quod ignorantia etiam ex parte conversionis est causa peccati, in quantum removet prohibens conversionem peccati.

AD QUINTUM dicendum, quod sicut removens columnam dicitur causa casus lapidis, et ipsa columnæ remotio; ita etiam causa peccati potest dici et ipsa voluntas carenti scientia, et ipsa scientiæ remotio. Tamen non est dicendum, quod solum illa ignorantia sit causa peccati quæ est peccatum; ignorantia enim circumstantiæ non est peccatum, sed tamen potest esse causa peccati, ut dictum est.

AD SEXTUM dicendum, quod ignorantia secundum diversa potest esse causa oppositorum. Nam in quantum tollit scientiam, quæ prohibebat peccatum, dicitur esse causa peccati; in quantum autem tollit vel diminuit voluntarium, habet excusare a peccato, et esse misericordiæ vel innocentiae causa.

AD SEPTIMUM dicendum, quod ignorantia reducitur ad genus causæ moventis, non per se, sed per accidens, ut dictum est.

AD OCTAVUM dicendum, quod nihil prohibet ignorantiam esse effectum alicujus peccati, et causam alterius; sicut et concupiscentia fomitis est in nobis causata ex peccato primi parentis, et tamen est causa multorum actualium peccatorum.

ARTICULUS VII. — *Utrum ignorantia sit peccatum.* (I-II part., quæst. LXXVI, art. 2.)

Septimo quæritur, utrum ignorantia sit peccatum. Et videtur quod non. Opposita enim sunt utriusque generis. Unde Augustinus

(1) *Al.* quod augmentata causa, augetur, etc.

nus dicit (in V de Trinit., cap. VII, ante med.) quod homo et non homo, utrumque secundum substantiam dicitur. Sed ignorantia opponitur scientiæ; scientia autem est in genere habitus. Ergo et ignorantia. Sed peccatum non est in genere habitus, sed magis in genere actus; quia peccatum est factum vel dictum vel concupitum contra legem Dei. Ergo ignorantia non est peccatum.

2. Præterea, gratia magis opponitur peccato quam scientia; quia scientia potest esse cum peccato, non autem gratia. Sed privatio gratiæ non est peccatum, sed pœna. Ergo neque ignorantia, quæ est privatio scientiæ, est peccatum, sed magis pœna.

3. Præterea, in lib. de regulis Theologiæ dicitur, quod nulla privatio est meritum præmii vel pœnæ. Sed omne peccatum est meritum pœnæ. Ergo nulla privatio est peccatum. Ignorantia autem est privatio. Ergo ignorantia non est peccatum.

4. Præterea, per rationem a brutis differimus. Remoto ergo eo quod est rationis, remanet solum id quod est nobis et brutis commune. Sed in brutis non est peccatum. Ergo ignorantia in nobis, per quam tollitur id quod ad rationem pertinet, non est peccatum.

5. Præterea, si aliqua ignorantia sit peccatum, oportet quod illa ignorantia sit voluntaria, et sic voluntatem habet præcedentem. Sed quando voluntas ignorantiam præcedit, in ipsa voluntate ignorandi peccatum consistit. Non ergo ignorantia est peccatum, sed voluntas ignorandi.

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. *Retract.* (I, cap. XIII, circa med.): *Qui nesciens peccavit, non incongruenter volens peccasse dici potest; quævis et ipse quod nesciens fecit, volens tamen fecit, quia voluit actum peccati.* In sola ergo voluntate actus peccati consistit. Ipsa ergo ignorantia non est peccatum.

7. Præterea, Augustinus dicit in lib. de lib. Arb. (III, cap. XIX): *Non tibi imputatur ad culpam, si incitus ignores, sed si scire neglexeris.* Ipsa ergo negligentia scientiæ est peccatum, et non ignorantia.

8. Præterea, omne peccatum vel est actus elicited a voluntate, vel est actus a voluntate imperatus. Sed ignorantia non elicited a voluntate, quia non est in voluntate, sed in intellectu. Similiter non imperatus a voluntate: ignorantia enim non potest esse volita, quia omnes homines naturaliter scire desiderant.

9. Præterea, omne peccatum est voluntarium. Voluntarium autem est in cognoscente, ut dicitur in III *Ethic.* Ergo ignorantia, quæ cognitionem excludit, non potest esse peccatum.

10. Præterea, omne peccatum per penitentiam tollitur. Sed post penitentiam ignorantia manet. Ergo non est peccatum.

11. Præterea, nullum peccatum manet actu et transit reatu, nisi originale. Sed ignorantia manet actu etiam transeunte reatu. Cum ergo non sit peccatum originale, quia sic sequeretur quod esset in omnibus, videtur quod non sit peccatum.

12. Præterea, ignorantia continue manet in ignorante. Si ergo ignorantia esset peccatum, sequeretur quod per singula momenta ignorans infinites peccaret.

Sed contra est quod dicitur I ad Corinth., xiv, 38 : *Si quis ignorat, ignorabitur*, scilicet per reprobationem. Sed talis reprobatio debetur peccato. Ergo ignorantia est peccatum.

Præterea, Augustinus dicit in lib. III de lib. Arb. (cap. xxiv), quod stultitia est rerum appetendarum et fugiendarum vitiosa ignorantia. Sed omne vitiosum est peccatum. Ergo aliqua ignorantia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod differi nescientia, ignorantia et error. Nescientia enim simplicem negationem scientiæ importat. Ignorantia vero quandoque quidem significat scientiæ privationem; et tunc ignorantia nihil est aliud quam carere scientia quam quis natus est habere : hoc enim est de ratione privationis cuiuslibet. Quandoque autem ignorantia est aliquid scientiæ contrarium, quæ dicitur ignorantia perversæ dispositionis; puta, cum quis habet habitum falsorum principiorum et falsarum opinionum, ex quibus impeditur a scientia veritatis. Error autem est approbare falsa pro veris : unde addit actum quemdam super ignorantiam : potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat; et tunc ignorans est, et non errans : sed quando jam falsam sententiam fert de his quæ nescit, tunc proprie dicitur errare. Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque præsumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat, et maxime in quibus periculum existit. Sed nescientia de se nec rationem culpæ nec pœnæ habet : quod enim aliquis nesciat ea quæ ad ipsum non pertinent scire, vel quæ non est natus scire, nec culpa nec poena est. Unde in Angelis beatis est nescientia, ut Dionysius dicit (vi cap. eccles. Hierar.). Sed ignorantia de se rationem pœnæ dicit; non autem omnis ignorantia habet rationem culpæ : ignorare enim ea quæ quis non tenetur scire, absque culpa est; sed ignorantia illa qua quis ignorat ea quæ tenetur scire, non est absque peccato. Tenetur autem scire quilibet ea quibus dirigatur in propriis actibus. Unde omnis homo tenetur scire ea quæ fidei sunt, quia fides intentionem dirigit; et tenetur scire præcepta decalogi, per quæ potest peccata vitare. et ho-

num facere. Unde et coram omni populo sunt divinitus promulgata, ut habetur Exod., xx. Secretiora autem legis Moyses et Aaron a Domino audiverunt. Unusquisque autem super hæc tenetur scire quæ ad suum officium pertinent, sicut Episcopus ea quæ pertinent ad officium episcopale et sacerdos ea quæ pertinent ad officium sacerdotale, et sic de aliis; et horum ignorantia non est sine culpa. Potest ergo talis ignorantia considerari tripliciter. Uno modo secundum se; et sic non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Dicitur enim supra, quæst. præc., art. 2 et 3, quod malum culpæ est privatio ordinis in actu; malum autem pœnæ est privatio perfectionis a subjecto agente : unde privatio gratiæ vel scientiæ, habet rationem pœnæ, si secundum se consideretur. Alio modo potest considerari talis ignorantia per comparisonem ad causam : sicut enim causa scientiæ est applicatio animi ad sciendum, ita causa ignorantiae est animus ad sciendum non applicare; et hoc ipsum quod est non applicare animum ad sciendum id quod quis debet scire, est peccatum omissionis. Unde si talis privatio cum causa precedenti accipitur, erit peccatum actuale, per modum quo omissio peccatum dicitur. Tertio modo potest considerari talis ignorantia per comparisonem ad id quod ex ea sequitur; et sic quandoque est causa peccati, ut supra dictum est. Potest etiam ignorantia pertinere ad peccatum originale, ut dicit Hugo de sancto Victore (lib. I de Sacram., part. VII, cap. xxvii, xxviii, xxix) : quod sic considerandum est. In peccato originali est aliquid formale, scilicet carentia originalis iustitiæ, quæ pertinet ad voluntatem. Sicut autem ex originali iustitia, per quam voluntas Deo conjungebatur, fiebat quædam perfectionis redundantia in alias vires, ita scilicet quod ratione illustrata cognitione veritatis, irascibilis et concupiscibilis sortirentur rectitudinem a ratione; ita subtracta originali iustitia a voluntate, deficit cognitio veritatis in intellectu, et recluditur in irascibili et concupiscibili; et sic ignorantia et fomes sunt materialia in peccato originali, sicut et conversio ad bonum commutabile in peccato actuali.

Ad primum ergo dicendum, quod privatio scientiæ et gratiæ habet rationem culpæ, secundum quod accipiuntur simul cum sua causa, quæ pertinet ad genus actus : non agere enim et agere in eodem genere considerantur, secundum regulam Augustini inductam.

Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium.

Ad quartum dicendum, quod ignorantia quamvis privet aliquam rationis perfectionem, non tamen tollit ipsam rationem, per quam a brutis differimus; unde ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod cuiuslibet peccati radix in voluntate consistit, sicut supra (quæst. II de malo, art. 2 et 3),

dictum est : nec tamen sequitur quod propter hoc actus volitus non sit peccatum. Unde nec etiam dicitur quod ignorantia non sit peccatum, licet radix peccati in voluntate ignorandi consistat.

AD SEXTUM dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de peccato quod per ignorantiam agitur. Hoc autem peccatum quandoque in sola voluntate actus consistit, et non in ipsa ignorantia. Dictum est enim supra, art. præc., quod non omnis ignorantia est peccatum, quæ est causa peccati.

AD SEPTIMUM dicendum, quod ignorantia quæ est omnino involuntaria, non est peccatum : et hoc est quod Augustinus dicit (lib. III de lib. Arb., cap. XIX) : *Non tibi imputatur ad culpam, si incitus ignores*; per hoc autem quod addit, *sed si scire neglexeris*, dat intelligere, quod ignorantia habet quod sit peccatum ex negligentia præcedente, quæ nihil est aliud quam non applicare animum ad sciendum ea quæ quis debet scire.

AD OCTAVUM dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum se naturaliter volitum, quod tamen non volumus propter aliquid adjunctum. Sicut aliquis naturaliter vult integritatem sui corporis conservari, et tamen interdum vult sibi abscondi, manum vitiatam, si ex ea periculum totius corporis timeat; et similiter naturaliter vult homo scientiam, sed tamen propter laborem addiscendi, vel ne impediatur a peccato quod diligit, scientiam recusat : et sic ignorantia est a voluntate quodammodo imperata.

AD NONUM dicendum, quod licet ignorans non cognoscat illud quod ignorat, cognoscit tamen vel ignorantiam ipsam, vel id propter quod non refugit ignorantiam : et ita ignorantia potest esse peccatum voluntarium.

AD DECIMUM dicendum, quod post penitentiam licet remaneat ignorantia, tollitur tamen ignorantia reatus.

AD UNDICESIMUM dicendum, quod peccatum ignorantia non consistit in sola privatione scientia, sed in ea simul cum causa præcedente, quæ est negligentia addiscendi. Quæ quidem negligentia si maneret actu, reatus non transiret. Est tamen ignorantia, cum qua omnes nascimur, quodammodo ad peccatum originale pertinens, ut dictum est, in corp. art.

AD DUODECIMUM dicendum, quod sicut in aliis peccatis omissionis non continue peccat aliquis quando non agit, sed solum in tempore pro quo aliquis obligatur ad agendum; ita est etiam de ignorantia dicendum.

ARTICULUS VIII. — *Utrum ignorantia excuset peccatum, vel diminuat* (I-II part., quæst. LXXVI, art. 3 et 4.)

Octavo quæritur, utrum, ignorantia excuset peccatum, vel diminuat. Et videtur quod non. Illud enim quod aggravat pec-

catum, non excusat ipsum nec in toto nec in parte. Sed ignorantia aggravat peccatum; dicit enim Ambrosius (Ambrosiaster, super illud ad Rom., II : *An ignoras quod benignitas Dei, etc.*) : *Gravissime peccas, si ignoras*. Ergo ignorantia non excusat peccatum neque a toto neque a tanto.

2. Præterea, in Decretis dicitur (2^a causa, quæst. 1), quod ille qui communicavit cum hæreticis, ex hoc ipso magis peccavit quod nescivit eos errare. Sic ergo ignorantia aggravat peccatum et non excusat.

3. Præterea, ignorantia consequitur ebrietatem. Sed ebrius qui propter ebrietatem committit homicidium aut aliquod peccatum, meretur duplices maledictiones, ut dicitur in III Ethicor., cap. v. Ergo ignorantia non diminuit, sed auget peccatum.

4. Præterea, peccatum peccato additum fit majus. Sed ignorantia ipsa est quoddam peccatum, ut dictum est, art. præced. Ergo non diminuit, sed auget peccatum.

5. Præterea, id quod communiter invenitur in omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia communiter invenitur in omni peccato; quia ut dicitur in III Ethic. (cap. 1), omnis malus ignorans; cui consonat quod dicitur Prov., XIV, 22 : *Eyrant qui operantur malum*. Ergo ignorantia non diminuit vel excusat peccatum.

Sed contra, peccatum maxime consistit in contemptu Dei. Sed ignorantia diminuit contemptum, vel totaliter tollit. Ergo excusat peccatum vel in toto, vel in parte.

Respondeo dicendum, quod cum de ratione peccati sit quod sit voluntarium, tantum ignorantia habet excusare peccatum in toto vel in parte, in quantum tollit voluntarium. Est autem considerandum, quod ignorantia voluntarium sequens tollere potest, non autem voluntarium præcedens. Cum autem ignorantia sit in intellectu, ordo ignorantia ad voluntarium considerari potest ex ordine intellectus ad voluntatem; præcedit enim ex necessitate actus intellectus actum voluntatis, quia bonum intellectus est voluntatis objectum; et ideo sublata cognitione intellectus per ignorantiam, aufertur voluntatis actus; et sic tollitur voluntarium quantum ad id quod est ignoratum. Unde si in eodem actu aliquid sit ignoratum et aliquid scitum, potest esse voluntarium quantum ad id quod est scitum : semper tamen est involuntarium quantum ad id quod est ignoratum; sive ignoretur deformitatis actus (puta cum aliquis nescit fornicationem esse peccatum, voluntarie quidem facit fornicationem, sed non voluntarie facit peccatum), sive ignoretur circumstantia actus, sicut cum aliquis accedit ad mulierem cum credit esse suam, voluntarie quidem accedit ad mulierem, sed non voluntarie ad non suam. Et quamvis semper ignorantia causet non voluntarium, non tamen semper causat involunta-

rium. Non voluntarium enim dicitur per solam remotionem actus voluntatis; sed involuntarium dicitur per hoc quod voluntas contrariatur ei quod fit; unde ad involuntarium sequitur tristitia, quæ tamen non consequitur semper ad non voluntarium. Contingit enim quandoque quod aliquis accedens ad non suam quam credit suam esse, quamvis non velit actu ad non suam accedere, quia nescit eam esse non suam, tamen vult habitu, et vellet actu, si sciret; unde cum postea percipit eam non fuisse suam, non tristatur, sed gaudet, nisi mutaverit voluntatem. Sed rursus voluntatis actus potest præcedere actum intellectus, sicut cum aliquis vult se intelligere; et eadem ratione ignorantia sub voluntate cadit, et fit voluntaria. Hoc autem contingit tripliciter. Primo quidem quando aliquis directe vult ignorare scientiam salutis, ne retrahatur a peccato, quod amat. Unde dicitur Job, xxi, 14, de quibusdam, quod dixerunt Deo: *Recede a nobis, scientiam clarum tuarum nobisimus*. Secundo ignorantia dicitur voluntaria indirecte quia non adhibet studium ad cognoscendum; et hæc est ignorantia negligentia. Sed quia non dicitur aliquis negligere nisi cum debitum prætermittit, non videtur ad negligentiam pertinere quod aliquis non applicat animum ad quodlibet cognoscendum, sed solum si non applicet animum ad cognoscendum ea quæ cognoscere debet vel simpliciter et secundum omne tempus (unde ignorantia juris ad negligentiam reputatur), vel in aliquo casu, ut cum emittit sagittam in aliquo loco ubi homines solent transire, ad negligentiam sibi imputatur si scire non studeat, an tunc aliquis transeat; et talis ignorantia per negligentiam contingens voluntaria iudicatur. Tertio dicitur aliqua ignorantia voluntaria per accidens, ex eo scilicet quod aliquis directe vel indirecte vult aliquid ad quod sequitur ipsum ignorare. Directe quidem, sicut apparet in ebrio, qui vult superflue vinum potare, per quod privatur rationis usu; indirecte autem cum aliquis negligit repellere insurgentes passionis motus, qui per crescentes ligant rationis usum in particulari eligibili, secundum quod dicitur omnis malus ignorans. Quia ergo quod ex voluntario causatur, voluntarium in moralibus reputatur; in quantum ignorantia ipsa est voluntaria, in quantum deficit ab hoc quod causat non voluntarium, et per consequens ab hoc quod excuset peccatum. Cum ergo aliquis directe vult ignorare ut a peccato per scientiam non retrahatur, talis ignorantia non excusat peccatum nec in toto nec in parte, sed magis auget; ex magno enim amore peccandi videtur contingere quod aliquis detrimentum scientie pati velit ad hoc quod libere peccato inhaereat. Quando autem aliquis indirecte vult ignorare quia negligit addiscere, vel etiam quando per accidens ignorantiam vult, dum vult directe vel indirecte aliquid ad quod ignorantia sequitur, talis ignorantia non totaliter causat involuntarium

in actu sequenti; quia actus sequens est hoc ipso quod procedit ex ignorantia, quæ est voluntaria, est quodammodo voluntarius; sed tamen ignorantia præcedens diminuit rationem voluntarii; minus enim est voluntarius actus qui ex tali ignorantia procedit, quam si scieret talem actum aliquis eligeret absque omni ignorantia; et ideo talis ignorantia non excusat actum sequentem a toto, sed a tanto. Sed tamen hoc est advertendum, quod quandoque et ipse actus sequens et ignorantia præcedens sunt unum peccatum, sicut voluptas et actus exterior dicuntur unum peccatum. Unde potest confingere quod non minus aggravatur peccatum ex voluntario ignorantia quam excusetur ex voluntario actus diminuto. Si autem ignorantia nullo prædictorum modorum sit voluntaria, puta cum est invincibilis, et tamen est absque omni inordinatione voluntatis, tunc totaliter facit actum sequentem involuntarium.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod verbum illud Ambrosii sic solet exponi: *Gravissime peccas, si ignoras, idest periculosissime*; quia dum nescis te peccare, remedium non quæris. Vel loquitur de ignorantia affectata, qua aliquis ignorare vult ne a peccato retrahatur. Vel loquitur de ignorantia receptorum beneficiorum; quia quod aliquis non cognoscere studeat percepta beneficia, est summus ingratitudinis gradus. Vel loquitur de ignorantia infidelitatis, quæ in se quidem est gravissimum peccatum; licet etiam peccatum ex tali ignorantia commissum diminuatur, secundum illud Apostoli I ad Timoth., 1: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea*.

Ad SECUNDUM dicendum, quod auctoritas illa loquitur de ignorantia infidelitatis.

Ad TERTIUM dicendum, quod ebrius qui facit homicidium, meretur duplices maledictiones, quia duo peccata facit; et minus tamen peccat in homicidio quam si sobrius occideret.

Ad QUARTUM dicendum, quod etiam ignorantia quæ est peccatum, in quantum est voluntaria, diminuit voluntarium sequentis actus. et ex hoc peccatum sequens diminuit; et potest esse quod plus diminuat de sequenti peccato quam sit quantitas sui peccati.

Ad QUINTUM dicendum, quod in eo qui peccat per habitum et ex electione, talis ignorantia est simpliciter affectata; unde non diminuit peccatum. Ignorantia autem ejus qui peccat per passionem, est voluntaria per accidens, ut dictum est, et diminuit peccatum; hoc enim est ex infirmitate peccare per quod peccatum diminuitur.

ARTICULUS IX. — *Utrum sit possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.* (I-II part., quæst. LXXVII, art. 2.)

Non quæritur, utrum sit possibile quod aliquis sciens ex

infirmate peccet. Et videtur quod non. Nullus enim ex infirmitate aliquid facere dicitur, in cuius voluntate est constitutum ut ab illo præservetur. Sed in voluntate cuiuslibet scientis est constitutum ut a peccato præservetur; dicitur enim Eccli., xv, 16: *Si volueris servare mandata, servabunt te*. Ergo nullus sciens ex infirmitate peccat.

2. Præterea, nullus ex infirmitate peccat cui adest fortissimum auxilium contra peccatum. Sed cuiuslibet scienti adest fortissimum auxilium contra peccatum, scilicet scientiæ certitudo. Ergo nullus sciens ex infirmitate peccat.

3. Præterea, nulla potentia potest in actum procedere nisi secundum rationem sui subjecti, sicut visus non potest videre nisi colorata. Sed objectum voluntatis, in cuius actu principaliter consistit peccatum, est bonum apprehensum, sicut dicitur in III de Anima, com. XLIX, et seq. Ergo in actu voluntatis non potest esse peccatum, nisi sit aliquis defectus in apprehensione boni. Sed talem defectum excludit scientia. Ergo non est possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

4. Præterea, voluntas non est nisi boni, vel apparentis boni: nam malum est involuntarium, ut Dionysius dicit (iv cap. de divin. Nom.). Sed in quantum voluntas est veri boni, non invenitur in ea peccatum. Ergo omne peccatum est in voluntate secundum quod est apparentis boni et non existentis, quod non est sine ignorantia. Ergo non potest esse quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

5. Sed dicendum, quod ille qui est sciens in universali, potest habere ignorantiam in particulari operabili, et sic peccabit; puta, si sciatur in universali nullam fornicationem esse faciendam, aestimet autem nunc esse fornicandum. — Sed contra sicut Philosophus probat (II Periher., cap. ult.), opiniones quæ sunt de contradictoriis, sunt contrariæ. Universalis autem negativa et particularis affirmativa sunt contradictoriæ. Cum ergo nullus possit simul habere contrarias opiniones, quia contraria non simul possunt inesse eidem, videtur quod non possit esse quod aliquis opinans in universali nullam fornicationem esse faciendam, simul in particulari possit opinari hanc esse faciendam.

6. Sed dicendum, quod opiniones quæ sunt de contradictoriis, sunt contrariæ: scientia autem non contrariatur opinioni, cum non sint unius generis. — Sed contra, plus distat scientia ab opinione falsa quam opinio vera; quia opinio est cum formidine contrarii, non autem scientia. Si ergo simul cum opinione falsa aliquis non potest habere opinionem veram contrariam, multo minus poterit habere scientiam.

7. Præterea, quicumque scit universale, et scit singulare contineri sub universali, simul inducens cognoscit singulare, ut dicitur in I Poster. (com. xi); sicut qui scit omnem mulam

esse sterilem, simul dum scit hoc animal esse mulam, scit illud esse sterile. Sed ille qui scit nullam fornicationem esse faciendam, nisi etiam sciret hunc actum esse fornicationem, non reputaretur scienter, sed ignoranter peccare. Ergo si non per ignorantiam peccat, non solum scit in universali, sed etiam scit in particulari.

8. Præterea, voces sunt signa intellectuum, ut Philosophus dicit (lib. I Periher., in princ.). Sed ille qui actu eligit fornicari, si interrogaretur, responderet, hoc esse peccatum, et non esse faciendum. Ergo non est verum quod ignoret in particulari, sciat autem in universali, ut dicebatur.

9. Præterea, Augustinus dicit (XIV de Civit. Dei, cap. xx), quod erubescencia extinguit concupiscentiam. Oritur autem erubescencia ex scientia. Ergo scientia extinguit concupiscentiam. Infirmitas autem animi maxime ad concupiscentiam pertinet. Ergo scientia auferit peccatum, quod est ex infirmitate. Non ergo est possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

10. Præterea, ille dicitur sciens peccare qui scit esse peccatum quod facit. Sed ratio peccati consistit in offensa Dei. Considerare autem offensam Dei, constringit concupiscentiam, secundum illud Psalm. cxviii, 120: *Confige timore tuo carnes meas; a iudiciis enim tuis timui*. Ergo scientia impedit peccatum quod est ex infirmitate concupiscentiæ; et sic idem quod prius.

11. Præterea, Beda ponit infirmitatem inter quatuor vulnera quæ consequuntur ex peccato; et sic habet rationem poenæ. Sed poena non est causa peccati, sed magis ordinatur ad corrigendum peccata. Ergo peccatum scientis non potest esse ex infirmitate.

12. Præterea, infirmitas animi attenditur secundum passiones quæ sunt in parte sensitiva. Peccatum autem consistit in consensu voluntatis, quæ est in parte intellectiva. Causa autem oportet quod jungatur effectui, quia omnis actio fit per contactum. Ergo infirmitas non potest esse causa peccati.

13. Præterea, passivum magis immutatur a propinquiore activo quam a remotiore. Sed scientia, cum sit in intellectu, propinquior est voluntati quam infirmitas, seu passio, quæ se tenet ex parte inferiori, quæ carni conjungitur, secundum illud Math., xxvi, 41: *Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma*. Ergo non videtur possibile quod aliquis ex infirmitate peccet contra conscientiam agens.

14. Præterea, pars superior animæ, in qua est intellectus et voluntas, imperat inferioribus partibus animæ, in quibus sunt passiones, scilicet irascibili et concupiscibili, et etiam membris corporis. Sed defectus existens in membris corporis non immutat imperium voluntatis, sed solam executionem actus. Ergo neque defectus qui est ex parte irascibilis et concupiscibilis

secundum infirmitatem passionum, immutat imperium voluntatis. Sed in imperio voluntatis consistit peccatum. Ergo nullum peccatum est ex infirmitate.

15. Præterea, passionibus neque meremur neque demeremur. Sed ipsum demeritum est peccatum. Ergo nullum peccatum est ex passione, quæ est infirmitas animæ.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. de summo Bono (II, cap. XVII), quod quædam peccata ex infirmitate committuntur.

Præterea, Apostolus dicit ad Rom., vii, 5: *Passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris meis, ut fructificarent morti.* Quod autem fructificat morti, est peccatum, secundum illud Rom., vi, 23: *Stipendia peccati mors.* Ergo ex passionibus quæ sunt infirmitates animæ, aliqua peccata committuntur.

Respondeo dicendum, quod communiter ab omnibus ponitur, aliqua peccata ex infirmitate committi; quæ a peccatis ignorantia non distinguerentur, nisi coningeret aliquem scientem ex infirmitate peccare: et ideo concedendum est, quod possibile est aliquem scientem peccare ex infirmitate. Ad cuius evidentiam primo considerare oportet quid per nomen infirmitatis intelligamus. Est autem hoc accipiendum ex similitudine infirmitatis corporis. Est autem corpus infirmum, quando aliquis humor non subditur virtuti regitivæ totius corporis: puta, cum aliquis humor excedit in caliditate vel frigiditate vel in aliquo huiusmodi. Sicut autem est quædam vis regitiva corporis, ita ratio est regitiva omnium interiorum affectionum: unde cum aliqua affectio non est moderata secundum regimen rationis, sed excedit aut deficit, dicitur esse animæ infirmitas: et hoc maxime contingit secundum affectiones appetitus sensitivi, quæ passiones dicuntur, ut timor, ira, concupiscentia, et huiusmodi. Unde antiqui huiusmodi animæ passiones, ægritudines animæ vocabant, ut Augustinus dicit in lib. de Civ. Dei (XIV, cap. vii, circa fin.). Illud ergo ex infirmitate homo agere dicitur quod agit ex aliqua passione, puta ex ira vel timore vel concupiscentia, vel aliquo huiusmodi. Socrates autem, ut Aristoteles dicit (in VII Ethic., cap. II), considerans infirmitatem et certitudinem scientiæ, posuit quod scientia non potest superari a passione, ita scilicet quod nullus homo potest per passionem aliquid facere contra scientiam: et omnes virtutes nominabat scientias, et omnia vitia seu peccata nominabat ignorantias: ex quo sequebatur quod nullus sciens ex infirmitate peccat: quod manifeste contrariatur his quæ quotidie experimur. Et ideo considerandum est, quod habere scientiam contingit multipliciter: uno modo in universali, alio modo in particulari: et uno modo in habitu, alio modo in actu. Potest autem ex passione primo quidem contingere ut id quod scitur in habitu, non

consideretur in actu. Manifestum est enim quod quocumque una potentia intenditur in suo actu, alia potentia vel impeditur vel totaliter avertitur a suo actu: sicut cum aliquis intentus est ad aliquem audiendum, non percipit hominem pertranseuntem. Et hoc ideo contingit, quia omnes potentiæ radicanur in una anima, cuius intentio applicat unamquamque potentiam ad suum actum: et ita cum aliquis fuerit fortiter intentus circa actum unius potentiæ, minuitur ejus intentio circa actum alterius. Sic ergo cum fuerit concupiscentia fortis, aut ira, aut aliquid huiusmodi, impeditur a consideratione scientiæ. Secundo considerandum est, quod passiones animæ, cum sint in appetitu sensitivo, sunt circa particularia: concupiscit enim homo hanc delectationem, sicut et sentit hoc dulce. Scientia autem est in universali; et tamen universalis scientia non est principium alicujus actus, nisi secundum quod applicatur ad particulare, quia actus circa particularia sunt. Quando ergo passio est fortis circa aliquod particulare, repellit contrarium motum scientiæ circa idem particulare, non solum distrahendo a consideratione scientiæ, ut supra dictum est, sed etiam corrumpendo per viam contrarietatis; et sic ille qui in forti passione est constitutus, etsi consideret aliquo modo in universali, in particulari tamen impeditur ejus consideratio. Tertio considerandum est, quod ex aliqua corporali transmutatione ligatur usus rationis, ut vel totaliter nihil consideret, vel quod non libere considerare possit, sicut patet in dormientibus et phreneticis. Per passiones autem fit aliqua immutatio circa corpus, ita quod interdum aliqui propter iram et concupiscentiam vel aliquam huiusmodi passionem in insaniam inciderunt. Et ideo quando huiusmodi sunt fortes, per ipsam transmutationem corporalem ligant quoddammodo rationem, ut liberum iudicium de particularibus agendis non habeat. Et sic nihil prohibet aliquem scientem secundum habitum et in universali, per infirmitatem peccare.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in voluntate hominis positum est quod servetur a peccato; sed in hoc infirmatur per passionem, ut peccate non velit, ligato rationis usu, sicut dictum est, in corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quod scientia, quamvis in se sit certissima, tamen, sicut dictum est (ibid.), impeditur in particulari per passionem; ut contra peccatum auxilium ferre non possit.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas movetur secundum exigentiam boni apprehensi; sed quod hoc particulare appetibile apprehendatur ut bonum secundum rationis iudicium, impeditur interdum per passionem, sicut dictum est (ibid.).

AD QUARTUM dicendum, quod voluntas semper tendit in aliquid sub ratione boni. Sed quod aliquid appareat bonum quod non est bonum, quandoque quidem contingit ex hoc quod

rationis iudicium est perversum etiam in generali, et tunc est peccatum ex ignorantia; quandoque vero ex hoc quod impeditur in particulari propter passionem; et tunc est peccatum ex infirmitate.

AD QUINTUM dicendum, quod non posset esse quod aliquis haberet simul aut scientiam aut opinionem veram in actu de generali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso; sed bene potest contingere quod aliquis habeat in habitu scientiam aut opinionem veram de uno contradictoriorum, et opinionem falsam in actu de alio; actus enim non contrariatur habitui, sed actui.

Et per hoc patet solutio AD SEXTUM.

AD SEPTIMUM dicendum, quod cum actus peccati et virtutis sit secundum electionem, electio autem est appetitus præcon-siliati, consilium vero est quædam inquisitio; necesse est quod in quolibet actu virtutis vel peccati sit quædam deductio quasi syllogistica; sed tamen aliter syllogizat temperatus, aliter continens, aliter incontinens. Temperatus enim movetur tantum secundum iudicium rationis; unde utitur syllogismo trium propositionum; quasi sic deducens: Nulla fornicatio est committenda; hic actus est fornicatio, ergo non est faciendum. Immoderatus vero totaliter sequitur concupiscentiam; et ideo etiam ipse utitur syllogismo trium propositionum, quasi sic deducens: Omni delectabilis est fruendum; hic actus est delectabilis; ergo hoc est fruendum. Sed tam continens quam incontinens dupliciter movetur; secundum rationem quidem ad vitandum peccatum, secundum concupiscentiam vero ad committendum: sed in continente vincit iudicium rationis, in incontinente vero motus concupiscentiæ. Unde uterque utitur syllogismo quatuor propositionum, sed ad contrarias conclusiones. Continens enim sic syllogizat: Nullum peccatum est faciendum; et hoc proponit secundum iudicium rationis: secundum vero motum concupiscentiæ versatur in corde ejus quod omne delectabile est prosequendum; sed quia iudicium rationis in eo vincit, assumit et concludit sub primo: Hoc est peccatum; ergo non est faciendum. Incontinens vero, in quo vincit motus concupiscentiæ, assumit et concludit sub secundo: Hoc est delectabile; ergo est prosequendum; et talis proprie est qui peccat ex infirmitate. Et ideo patet quod licet sciat in generali, non tamen scit in particulari; quia non assumit secundum rationem, sed secundum concupiscentiam.

AD OCTAVUM dicendum, quod sicut Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. x), sicut ebrius aliqua verba profert, quæ tamen interius non intelligit: ita ille qui a passione est victus, etsi exterius ore dicat hunc actum esse vitandum, tamen in corde suo iudicat hoc esse faciendum; unde aliud dicit exterius, et aliud interius sentit.

AD NONUM dicendum, quod scientia quidem aliquando concupiscentiam vincit, vel concitando erubescientiam aut horrorem divinæ offensæ; sed nihil prohibet quin aliquando et ipsa scientia passione vincatur in particulari.

Unde patet solutio AD DECIMUM.

AD UNDECIMUM dicendum, quod omnis poena, sua consideratione a peccato avertit: sed non omnis poena avertit a peccato, secundum quod jam est illata. Privatio enim gratiæ est poena quædam, nec tamen per hoc aliquis a peccato avertitur quod gratia privatur, sed per hoc quod considerat se gratia privari, si peccet; et simile dicendum est de ignorantia.

AD DUODECIMUM dicendum, quod consensus in actum pertinet quidem ad appetitum intellectivum, sed tamen non fit sine applicatione ad particulare, in quo plurimum possunt passiones animæ; et ideo per passiones consensus quandoque immutatur.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod ratio est propinquier voluntati quam passio, sed particulari appetibili est propinquier passio quam ratio universalis.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod anima præest corpori sicut servo, qui non potest reniti imperio domini; sed ratio præest irascibili et concupiscibili, ut Philosophus dicit (in I Politic., cap. III), regali aut politico principatu, qui ad liberos est; et ideo potest irascibilis et concupiscibilis etiam rationis imperio obviare, sicut et liberi cives interdum obviant imperio principis.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod passionibus neque meremur neque demeremur, quasi in eis principaliter meritum vel demeritum consistat; sed tamen possunt adjuvare vel impedire ad merendum vel demerendum.

ARTICULUS X. — *Utrum peccata quæ per infirmitatem committuntur, imputentur homini ad culpam mortalem.* (I-II part., quæst. LXXVII, art. 8.)

Decimo queritur, utrum peccata quæ per infirmitatem committuntur, imputentur homini ad culpam mortalem. Et videtur quod non. Nihil enim imputatur ad culpam mortalem quod homo non facit voluntarie. Sed huiusmodi peccata quæ ex infirmitate committuntur, non facit homo voluntarie; de his enim Apostolus dicit ad Galat., v. 17: *Caro concupiscit aduersus spiritum,.... ut non quecumque vultis, illa faciatis.* Ergo huiusmodi peccata non imputantur homini ad culpam mortalem.

2. Præterea, nulla virtus passiva potest operari nisi secundum quod movetur a suo activo. Sed ratio proprie nata est movere voluntatem. Si ergo iudicium rationis fuerit impeditum per passionem, videtur quod non sit in potestate voluntatis

vitare peccatum. Non ergo imputatur ei ad culpam mortalem.

3. Præterea, passio animæ magis de propinquo impedit rationem et voluntatem, quam passio corporis. Sed passio corporis totaliter excusat a culpa ea quæ inordinate committuntur, sicut patet de his quæ fiunt a dormientibus et a phreneticis. Ergo passio animæ multo magis excusat a culpa.

4. Sed diceretur, quod passio animæ est voluntaria, passio autem corporis non est voluntaria. — Sed contra, causa non est prior quam effectus. Sed passio ex hoc quod est voluntaria, non habet rationem culpæ mortalis, sed venialis tantum. Ergo neque ex ea potest causari peccatum mortale.

5. Præterea, peccatum non aggravatur ex eventu in infinitum, ut scilicet quod erat in se veniale, propter eventum fiat mortale. Sed ipsa passio, si non sequeretur mala electio, non esset peccatum mortale. Ergo propter hoc quod sequitur electio mala, non incurrit homo culpam peccati mortalis; et sic peccata quæ ex infirmitate committuntur, non sunt mortalia.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Rom., vii, 5: *Passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti*. Sed nihil fructificat morti nisi peccatum mortale. Ergo peccata quæ committuntur per passionem sive per infirmitatem, possunt esse mortalia.

Respondéo dicendum, quod cum ex infirmitate sive ex passione aliquis interdum committat adulterium, et multa flagitia seu facinora, sicut fecit Petrus cum Christum negavit ex timore, nulli dubium esse debet quin peccata ex infirmitate perpetrata, quandoque sint mortalia. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod necessitas quæ est ex suppositione aliquis quod subjacet voluntati, non tollit rationem peccati mortalis. Sicut si gladius infigatur alicui in membris vitalibus, necesse est quod moriatur; sed infixio cultelli est voluntaria. Unde mors illius qui cultello percussus, imputatur percussenti ad culpam mortalem. Similiter dicendum est in proposito: posito enim quod ratio sit ligata per passionem, necesse est quod sequatur perversa electio; sed in potestate voluntatis est hoc ligamen rationis repellere. Dictum est enim, art. præc., quod ratio ligatur ex hoc quod intentio animæ applicatur vehementer ad actum appetitus sensitivi; unde avertitur a considerando in particulari id quod habitualiter in universali cognoscit. Applicare autem intentionem ad aliquid vel non applicare, in potestate voluntatis existit. Unde in potestate voluntatis est quod ligamen rationis excludat. Actus ergo commissus, qui ex tali ligamine procedit, est voluntarius, unde non excusatur a culpa etiam mortali. Sed si ligatio rationis per passionem tantum procederet, quod non esset in potestate voluntatis huiusmodi ligamen remove, puta si per aliquam animæ passionem aliquis in insaniam verteretur, quidquid

committeret, non imputaretur ei ad culpam, sicut nec alii insano, nisi forte quantum ad principium talis passionis quod fuit voluntarium; poterat enim voluntas a principio impedire ne passio in tantum procederet; sicut homicidium per ebrietatem commissum imputatur homini ad culpam, quia principium ebrietatis fuit voluntarium.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod illud quod homo facit ex passione ligatus, non vult homo facere extra passionem existens; sed per passionem ad hoc deducitur ut velit, passione rationem ligante.

AD SECUNDUM dicendum, quod voluntas non solum movetur ab apprehensione rationis ligatæ ex passione, sed etiam habet in potestate ligamen rationis excludere, ut dictum est; et pro tanto imputatur ei ad culpam quod facit.

AD TERTIUM dicendum, quod removere passionem corporalem, non est in potestate voluntatis, sicut removere passionem animæ; quia natura corporalis non obedit voluntati rationali, sicut appetitus sensitivus; et ideo non est simile.

AD QUARTUM dicendum, quod nihil prohibet aliquid non esse peccatum mortale simpliciter quod tamen in casu est peccatum mortale; sicut non dare elemosynam pauperi fame morienti, est peccatum mortale, quod tamen alias peccatum mortale non esset; et similiter in proposito non velle repellere passionem aliquam, etsi simpliciter non sit peccatum mortale, tamen in hoc casu quando inclinatur usque ad consensum peccati mortalis, est peccatum mortale.

AD QUINTUM dicendum, quod eventus in posterum procedens et improvisus, non aggravat in infinitum; sed eventus conjunctus et prævisus potest aggravare in infinitum, ut sit peccatum mortale quod alias non esset; sicut projicere sagittam non est peccatum mortale, sed projicere sagittam cum occisione hominis, est peccatum mortale; et similiter non repellere passionem inclinantem ad peccatum mortale, non est absque peccato mortali.

ARTICULUS XI. — *Utrum infirmitas alleviet vel aggravet peccatum.* (I-H part., quæst. LXXVII, art. 6.)

Undecimo quaeritur, utrum infirmitas alleviet vel aggravet peccatum. Et videtur quod aggravet. Sicut enim se habet bona passio ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum; magis enim est laudabile et meritorium quod aliquis elemosynam faciat ex compassione misericordie, quam sine compassione misericordie faciat, ut patet per Augustinum (IX de Civit. Dei, cap. v). Ergo etiam facere peccatum cum passione, est magis vituperabile et magis peccatum. Sed peccare ex passione est peccare ex infirmitate, ut dictum est, art. præc. Ergo infirmitas aggravat peccatum.

2. Præterea, cum omne peccatum sit ex libidine, ut Augustinus dicit (lib. I de lib. Arb., cap. III), quanto ex majori libidine aliquis peccat, tanto magis videtur peccare. Sed libido est quædam passio animæ et infirmitas. Ergo infirmitas aggravat peccatum.

3. Præterea, augmentata causa augetur effectus, sicut ex majori calore sequitur major calefactio. Si ergo infirmitas est causa peccati, sequitur quod major infirmitas sit causa majoris peccati; et sic infirmitas aggravat peccatum.

Sed contra, illud propter quod peccatum fit remissibile, non aggravat, sed dimiuit peccatum. Sed propter infirmitatem dicitur aliquod peccatum magis remissibile. Ergo infirmitas non aggravat, sed dimiuit peccatum.

Respondeo dicendum, quod peccare ex infirmitate est peccare ex passione, ut dictum est. Passio autem appetitus sensitivi dupliciter se habet ad motum voluntatis; uno modo ut præcedens; alio modo ut consequens. Ut præcedens quidem, sicut cum propter passionem inclinatur voluntas ad aliquid volendum; et sic passio dimiuit rationem meriti et rationem demeriti; quia meritum et demeritum in electione consistit ex ratione præcedente. Passio autem obnubilat vel etiam ligat iudicium rationis. Quanto autem iudicium rationis fuerit purius, tanto electio est perspicacior ad merendum vel demerendum. Unde qui inducitur ad benefaciendum ex iudicio rationis laudabilis operatur quam qui inducitur ad hoc idem ex sola animi passione; hic enim interdum errare potest indebite miserendo; et similiter ille qui inducitur ad peccandum ex deliberatione rationis, magis peccat quam ille qui inducitur ad peccandum ex sola animi passione. Ut consequens autem consideratur passio, quando ex forti motu voluntatis commovetur appetitus inferior ad passionem; et sic passio addit ad meritum vel demeritum, quia est signum passio quod motus voluntatis sit fortior; et hoc modo verum est quod ille qui cum majori compassione facit elemosynam, magis meretur, et qui cum majori libidine facit peccatum, magis peccat; quia hoc est signum quod motus voluntatis sit fortior. Sed hoc non est ex passione benefacere vel peccare, sed potius pati ex electione boni vel mali.

Unde patet responsio ad PRIMUM et SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod de ratione peccati est quod sit voluntarium. Voluntarium autem dicitur cujus principium est in ipso agente; et ideo quanto principium interius magis augetur, tanto etiam peccatum fit gravius; quanto autem principium exterius magis augetur, tanto peccatum fit levius. Passio autem est principium extrinsecum voluntatis; motus autem voluntatis est principium intrinsecum; et ideo quanto motus voluntatis fuerit fortior ad peccandum, tanto peccatum

est majus; sed quanto passio fuerit fortior impellens ad peccandum, tanto fit minus.

ARTICULUS XII. — *Utrum aliquis possit ex malitia seu ex certa scientia peccare.* (II part., quæst. LXXVIII, art. 1, 2 et 3.)

Duodecimo quaeritur, utrum aliquis possit ex malitia seu ex certa scientia peccare. Et videtur quod non. Ad illud enim homo intendit quod ex certa scientia operatur. Sed secundum quod Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nom.), nullus intendens ad malum operatur. Ergo nullus ex certa scientia malum operatur.

2. Præterea, nulla potentia potest moveri nisi in suum objectum. Sed objectum voluntatis est bonum apprehensum. Ergo nullus potest velle id quod scit esse malum; et ita nullus potest ex certa scientia peccare.

3. Sed dicendum, quod voluntas tendit in aliquod bonum, cui conjungitur malum, et pro tanto dicitur tendere in malum. — Sed contra, quæ non sunt separata secundum rem, possunt separari secundum actum animæ, tam secundum intellectum quam secundum affectum; possumus enim intelligere rotundum sine materia sensibili; et aliquis vult esse Abbas sine hoc quod sit monachus. Etsi ergo malum conjungatur alicui bono, non tamen oportet (ut videtur) quod feratur in malum ex hoc quod fertur in bonum cui conjungitur malum.

4. Præterea, denominatio non fit ab eo quod est secundum accidens, sed ab eo quod per se competit rei; quia secundum hoc de re iudicatur. Sed aliquis ex hoc quod vult aliquid secundum se, non dicitur velle illud quod est ei adjunctum, nisi per accidens; sicut qui amat vinum propter dulce, non amat vinum nisi per accidens; et sic qui vult aliquid bonum cui conjungitur malum, non vult illud malum nisi per accidens. Non ergo debet dici quod ex malitia peccet, quasi volens malum.

5. Præterea, quicumque peccat ex infirmitate, habet voluntatem mali quod conjungitur alicui bono. Si ergo ob hoc dicatur aliquis ex malitia peccare, sequitur etiam quod ille qui ex infirmitate peccat, ex malitia peccet: quod patet esse falsum.

6. Sed dicendum, quod voluntas ejus qui ex malitia peccat, ex se nititur in malum modo prædicto; non autem voluntas ejus qui peccat ex infirmitate, sed quasi mota ex passione. — Sed contra, ex se moveri ad aliquid, est secundum suam formam et naturam inclinari in illud, sicut grave ex se movetur deorsum. Sed voluntas ex sua forma et natura non tendit in malum; sed magis in bonum. Ergo voluntas non potest ex se tendere in malum; et sic nullus ex malitia peccabit.

7. Præterea, quia voluntas ex se tendit in bonum secundum