

objectum ejus et remotum, quem agens intendit: et ideo cum bonum ex fine distinguitur contra bonum ex genere, intelligitur de fine remoto, quem agens intendit.

Expositio textus.

Istas poenas pauci vident. Rationem hujus reddit Philosophus in 9 Ethic. (cap. 19); quia natura intellectualis, quae suis bonis per hujusmodi destituitur, occulta est; sed natura exterior magis apparet: unde magis est creditum a sensibilibus (1) hominibus se esse hoc quod sunt propter naturam sensibilem, quam per naturam intellectualem: et hoc ideo quia quod nocet eis secundum intellectualem naturam, non reputant poenam, sed solum quae nocent secundum naturam exteriorem eis noniam; quamvis e contrario sit secundum rei veritatem.

(1) *Al.* est credendum sensibilibus.

DISTINCTIO XXXVII.

Alorum ponit sententiam, qui dicunt, malos actus nullo modo esse a Deo; nec esse bonos, sive in eo quod sunt, sive alio modo.

Sunt autem et alii plurimi longe aliter de peccato et de actu sentientes. Asserunt enim voluntatem malam et actum malum peccata esse, et nulla ratione bona (1); nec secundum aliquam rationem ex Deo auctore esse, quia sine Deo fiunt; sine eo namque, ut ait Evangelista, factum est nihil, id est peccatum: quod dicitur esse nihil non quia non sit actio prava vel mala voluntas, quae aliquid est; sed quia a vero esse separata homines, et ad malum trahit; et sic ad non esse dicitur. Qui enim a summi boni participatione recedunt, quod solum vere ac proprie est, merito non esse dicuntur. Ideoque Augustinus dicit super Joannem (tract. 1), peccatum nihil esse, nihilque fieri homines omni peccant. Haec igitur ratione astruunt nihil esse, quia a vero esse hominem elongat; voluntatemque malam atque actionem sive locutionem malam peccatum esse dicunt; quia praevaricatio et inobedientia haec sunt, et contra legem Dei fiunt; quae tamen sunt, sed ab homine vel a diabolo, non a Deo. Nullatenus enim a Deo haec esse dicunt, sive inquantum sunt, sive alio modo.

Quilibet determinent verba Augustini praemissa, quibus ait, omne quod est, inquantum est, bonum esse.

Illa quoque Augustini verba quibus dicit, omne quod est inquantum est, bonum esse, et Deum habere auctorem, de naturis sive de substantiis tantum accipienda fore tradunt. Substantiae vero nomine atque naturae dicunt significari substantias ipsas, et ex quae naturaliter habent, scilicet quae concreta sunt eis; sicut anima naturaliter habet intellectum et ingenium et voluntatem, et hujusmodi. Quod ex verbis Augustini praemissis colligitur, ubi bonam hominem appellat bonam naturam, et malum hominem malam naturam. Secundum hanc igitur assertionem vel acceptionem, mali actus non sunt naturae vel substantiae, nec etiam boni actus. Quod utique Augustinus videtur innuere in libro 1 Retr. (cap. 15) distinguens inter substantias, sive naturas, et bonas actiones sive malas. Aperiens enim quomodo intelligendum sit quiddam in libro de vera Religione (cap. 50), ab eo traditum, ait: «Hoc de substantiis atque naturis dictum est; inde enim disputabatur, non de bonis actionibus atque peccatis.» Aperte haec videtur dividere inter naturas sive substantias, et actiones sive peccata; ideoque asservunt praefati doctores, actiones interiores vel exteriores non esse naturas vel substantias; quae si malae sunt, peccata sunt, neque a Deo sunt. Quod vero mali actus non sint naturae, Augustinus (lib. 1,

(1) *Al.* bonam.

Enumerat multa quae peccata sunt (1), et poena peccati. Intelligendum est de his quae sunt in genere culpae; alias falsum esset: quia quaedam sunt tantummodo poenae, et nullo modo culpae.

Ponit Deus offendiculum, dum scilicet impedimenta peccati non subtrahit.

Non tamen potest dici poena peccati, scilicet alterius: quia illa poena quae sequitur, ejusdem peccati poena est quod eam efficit.

Nec tamen inquantum peccata sunt, a Deo sunt. Quia peccata sunt aliquid, inquantum a voluntate procedunt; sed poena peccata fiunt, secundum (2) quod invenitur in eis aliquid voluntati repugnans, ut dictum est.

Vel de homine secundum statum liberi arbitrii. Ista solutio non videtur conveniens: quia praecepta legis homini post peccatum data sunt, de quibus Hieronymus (Pelagius) locutus est.

(1) In editis: *Media quae sunt, et peccata sunt etc.*

(2) *Al.* additur illud.

cap. 50) (1), videtur notare in prima responsione contra Pelagianos, ita dicens: «Opera diaboli, quae vitia dicuntur, actus sunt, non res.» Idem in quarta: «Omne malum natura non est; sed actus accidens alicui ex defectu boni. Quamobrem quod natura non est, Deus non fecit; quia natura est omne quod fecit.» Item (cap. 15 ejusd. lib.): «Omne quod natura bonum est, Deus ex nihilo fecit, non a diabolo.»

Secundum hos res aliquae sunt quae a Deo non sunt, quibus homines mali sunt.

Ex quo colligitur, res aliquas esse quae a Deo non sunt, eisque homines mali sunt, quod nihilominus et ipsi concedunt, innuentes verbis Augustini superius positus, qui in Enchir. (cap. 19), determinans illa verba Prophetiae: «Vae his qui dicunt malum bonum», dicit, de ipsis rebus quibus homines mali sunt, non de hominibus hoc esse intelligendum. Sunt ergo aliquae res quibus homines mali sunt. Id autem quo homo fit deterior, a Deo non est; quia, ut ait Augustinus in lib. 85 Quaestionum (quaest. 5), Deo auctore non fit homo deterior. Non est igitur auctor Deus rerum quibus homo fit deterior. At sunt aliquae res, ut dictum est, quibus homines mali sunt. Sunt etiam ergo aliquae res quae a Deo non sunt, quia peccata ipsae sunt. Ideoque Scriptura in pluribus contestatur locis, Deum non esse auctorem malorum, id est eorum quae peccata sunt.

Ex parte eorum praemissa opponitur sententiae in illo verbo: Deus auctor malorum non est.

In hoc autem verbo superiorum sententiae recte opponitur, qui dicunt, Deum non esse auctorem eorum quae mala sunt, inquantum mala sunt; sed inquantum sunt, et inquantum mala sunt, dicunt ea nihil esse. Quid igitur mirum, si Deus dicitur non esse auctor eorum, inquantum nihil sunt, cum nihili nullus (2) auctor existere queat? Ideoque cum dicitur Deus auctor esse omnium quae sunt; bonorum, isti subintelligi volunt. Bona autem illa dicunt esse quae naturaliter dicunt esse, non solum quae substantiae sunt, vel concreta substantiis, qualiter supra acceperunt; sed et omnia quae naturam non privant bono; et ita secundum eisdem

(1) Seu lib. 1 Hypognost. contra primum Pelagianum articulum, ut prope finem videre est; ut sequens appendix ut ejusdem Hypognostici lib. 4, contra quartum Pelagianum articulum sumitur, ubi statim ab initio, sed alia serie habetur quam hic, posteriora prioribus praemittendo. Sed Augustini opus non est (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* cum vel nullus.

multiplex in Scripturis fit intelligentia, ubi de natura, sive de substantiis, vel de his quae naturaliter sunt, sermo occurrat. Sed super illum locum Psalm. (68): «Non est substantia,» ita Augustinus de substantia disserit, ut praemissa sententiae videatur consentire, dicens: «Substantia intelligitur illud quod sumus, quicquid sumus: homo, pecus, terra, sol, omnia ista substantiae sunt, et eo ipso quod sunt naturae ipsae substantiae dicuntur. Nam quod nulla est substantia, nihil omnino est. Substantia ergo est aliquid esse. Deus fecit nomen substantiam; sed per iniquitatem lapsus est homo a substantia in qua factus est. Iniquitas quippe ipsa substantia non est. Non enim iniquitas est natura quam formavit Deus; sed iniquitas est perversio quae fecit homo. Naturae omnes per ipsam factae sunt.» Iniquitas per ipsam facta non est, quia iniquitas non est substantia. In illo autem hymno trion puerum universa creatura laudans Deum commemorat. Laudant enim omnia Deum, sed quae fecit Deus. Laudat ibi serpens Deum, sed non avaritiam; omnia reptilia ibi nominata sunt, sed non aliqua vitia. Vita enim ex nobis et ex nostra voluntate habemus, et vitia non sunt substantiae. Intendant ex his verbis diligenter praemissarum assertores sententiarum, et percipere poterunt rationem et causam dictionum, ubi Scriptura de natura vel substantia mentionem facit. Illarum vero sententiarum iudicium praedictis lectoris, cui utriusque sententiae notitiam plenarie dedimus, arbitrio relinquimus, ad ea quae adhaec nobis supersunt, tractanda festinantes.

Quod de peccato, non de poena intelligitur, cum dicitur Deus non esse auctor mali.

Cum igitur in hoc omnes consentiant catholici tractatores,

Divisio textus.

Postquam tractavit illam opinionem quae ponebat, actus peccatorum, inquantum sunt, bonos esse, et a Deo, in hac distinctione prosequitur aliam opinionem oppositam, quae ponit eos nullo modo a Deo esse; et dividitur in partes duas: in prima prosequitur istam opinionem quantum ad hoc in quo a praecedenti dilert; in secunda determinat quoddam in quo ambae opiniones conveniunt, quod scilicet Deus, quamvis non sit auctor malorum quae sunt culpae, est tamen auctor poenarum, ibi: *Cum igitur omnes in hoc consentiant catholici tractatores, scilicet quod Deus non est auctor malorum, cavendum est tamen ne malorum nomine poenas sicut peccata generaliter includas.* Circa primum tria facit: primo narrat eorum opinionem; secundo ponit responsiones eorum ad rationes, quibus alia opinio innitebatur, ibi: *Ille quoque Augustini verba . . . de naturis sive de substantiis tantum accipienda fore tradunt;* tertio ponit rationes ad impugrandum praedictam opinionem, ibi: *Ex quo colligitur res aliquas esse quae a Deo non sunt.* Et circa hoc tria facit: primo ponit rationes contra primam opinionem; secundo ex dictis concludit quoddam quo ista opinio innititur contra objectiones quae possent fieri, ibi: *Ideoque cum dicitur Deus esse auctor omnium quae sunt, bonorum, isti subintelligi volunt;* tertio utriusque opinionis iudicium lectori relinquit, ibi: *Intendant diligenter his verbis praemissarum assertores sententiarum. Prima dividitur in duas, secundum duas rationes; secunda incipit ibi: In hoc autem verbo superiorum sententiae recte opponitur.*

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio. Prima de existentia

scilicet quod Deus non est auctor malorum, cavendum est tamen ne malorum nomine poenas, sicut peccata, generaliter includas. Poenarum enim Deus auctor est, sicut ipse per Prophetam ait (Amos 5, 6): «Non est malum in civitate quod Dominus non fecerit.» Idem alibi ex persona sua ait (Isai. 43, 7): «Ego sum Deus creans malum, et faciens bonum.» Etc. hie dicitur creasse et fecisse malum. Sed mali nomine poena intelligitur, non peccatum; sicut e converso cum dicitur, Deus non est auctor malorum, nomine mali peccata intelliguntur. Ideoque Augustinus, qui dixerat in lib. 85 quaest. (quaest. 21), quod Deus auctor mali non sit, in 1 libro Retractat. (cap. 26), quomodo id intelligendum sit aperit, dicens: «Videndum est ne male intelligatur quod dixit Deus auctor mali non est; qui et omnium quae sunt, auctor est, quia inquantum sunt, inquantum bona sunt; et non hinc putetur, non ab illo esse poenam malorum, quae utique malum est his qui puniuntur. Sed hoc ita dixi, sicut dictum est (Sap. 1, 15): Deus mortem non fecit; cum alibi (Eccli. 11, 14) scriptum sit: Mors et vita a Domino est. Malorum igitur poena, quae a Deo est, malum est quidem malis; sed in bonis Dei operibus est; quoniam iustum est ut mali puniantur; et utique bonum est omne quod iustum est. Sic ergo dicitur Deus non fecisse mortem quoniam non fecit illud pro quo mors infligit, id est peccatum.» Audisti, lector, causam dictionum ex qua intelligentia sana firmatur, cum dicitur: Deus non est auctor mali, et Deus mortem non fecit.

peccati. Secunda de causa ejus. Tertia de causa poenae.

Circa primum duo quaeruntur: 1.º utrum peccatum sit substantia vel natura aut res quaedam; 2.º utrum omne quod est, quocumque modo sit, a Deo sit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum sit substantia vel natura quaedam. (1-2, qu. 18, art. 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non sit substantia vel natura. Nihil enim existens in altero sicut in subiecto, substantia est, ut per definitionem substantiae patet. Sed peccatum, quocumque modo sumatur, in peccante est sicut in subiecto. Ergo non est substantia vel natura.

2. Praeterea, peccatum malum quoddam est. Sed Dionysius (4 cap. de div. Nom.) probat, quod malum non est neque in universali natura neque in particulari. Ergo peccatum non est natura quaedam.

3. Praeterea, quod corruptum naturam, non videtur esse natura. Sed peccatum naturam corrumpit, ut supra habitum est. Ergo peccatum non est natura.

4. Praeterea, a formali principio res in speciem trahitur. Cum igitur ens dicatur esse res vel natura, secundum quod ad aliquam speciem determinatum est, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae, videtur quod id quod caret principio formali, res vel natura dici non possit. Sed dicitur peccatum per privationem formae; est enim privato modi, speciei, et ordinis, ut Augustinus dicit (de natura Boni, cap. 4). Ergo peccatum res vel natura dici non potest.

5. Praeterea, omnis res vel natura ordinem aliquem habet in universo. Sed ex hoc aliquid dicitur peccatum quia inordinatum est. Ergo peccatum non est res vel natura.

Sed contra, quidquid est in aliquo decem praedicamentorum, est res vel natura. Sed peccata in aliquo genere collocantur: quia habitus peccatorum in genere qualitatis sunt, et actus peccatorum in genere actionis. Ergo peccata res vel naturae quaedam sunt.

Praeterea, contraria in idem genus reducuntur. Sed peccatum virtuti contrariatur. Cum igitur virtus sit in genere rei et naturae, videtur quod peccatum res quaedam vel natura sit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod substantia dupliciter dicitur, ut ex 3 Metaph. (text. 13) patet. Uno enim modo dicitur substantia, secundum quod significat rationem primi praedicamenti: et hoc est vel forma, vel materia, vel compositum, quod per se in genere est. Alio modo dicitur substantia illud quod significat quid in omnibus rebus, sicut dicimus, quod definitio significat rei substantiam: et hoc modo quidquid positive dicitur, in quoqueque genere sit, substantia est vel substantiam habet; sic enim substantia pro essentia sumitur. Primo ergo modo accipiendi substantiam, nullo modo dubium est peccata substantias non esse: quia nec etiam virtutes substantiae hoc modo sunt, cum in genere substantiae non sint neque sicut principia neque sicut principia. Sed secundo modo accipiendi substantiam, potest esse dubium, utrum peccatum substantia sit: eo quod in actu peccati duo est considerare: scilicet ipsum actum, qui essentia quaedam est in eo quod actus est, et sic proculdubio substantia est: vel etiam ipsam privationem ordinis per quam malus est: et quia privationes essentiam non habent, ideo ex parte ista peccatum substantia non est: et quia peccatum dicitur peccatum, secundum quod privatum est debito ordine; ideo peccatum absolute loquendo dicitur substantia non esse; sed tamen in quantum actus est, substantia est. Similiter etiam nomen naturae multipliciter dicitur, ut Boetius (in lib. de dualibus naturis et una persona Christi) dicit. Primo enim modo dicitur natura, secundum quod communiter ad omnia entia se habet, prout natura defuitur omne id quod intellectu quoquo modo capi potest. Secundo modo prout tantum substantis convenit: et sic natura dicitur esse quod agere vel pati potest. Tertio modo dicitur natura quod est principium motus vel quietis in eis in quibus per se est, et non secundum accidens. Quarto modo unumquodque informans specifica differentia dicitur natura. Secundo igitur et tertio modo peccata natura dici non possunt: quia in genere substantiae non sunt, ut dictum est; neque iterum principium motus sunt, sed potius motus vel actiones quaedam: et quod plus est, etiam tertio modo accipiendi naturam, nec secundum naturam dici possunt: quia peccatum in nulla re accidit, nisi secundum recessum ab eo quod naturaliter sibi inest; unde et peccatum hominis est per recessum a rectitudine rationis, quae naturaliter homini convenit. Sed primo modo et quarto quodammodo potest dici natura peccatum, et quodammodo non: quia secundum quod est actus quidam, est ens quoddam quod intellectu capi potest, et aliqua differentia ad speciem determinatur: sed in-

quantum rationem peccati habet ex privatione rectitudinis, neque ens est neque differentiam habet, sed per privationem debite formae dicitur. Similiter autem et nomen rei dupliciter sumitur. Simpliciter enim dicitur res quod habet esse ratum et firmum in natura; et dicitur res hoc modo, accepto nomine rei secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam; ens vero, secundum quod habet esse, ut dicit Avicenna (Metaph., tract. 1, cap. 6) distinguens entis et rei significationem. Sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est, transumptum est nomen rei, ad omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest, secundum quod res a reor reris dicitur: et per hunc modum dicuntur res rationis quae in natura ratum esse non habent, secundum quem modum etiam negationes et privationes res dici possunt, sicut et entia rationis dicuntur, ut Commentator in 4 Metaph. (comm. 2) dicit. Primo ergo modo sumendo nomen rei, peccatum, in quantum est actus, est res quaedam; sed in quantum peccatum est ex privatione ordinis debiti, non est res quaedam, sed privatio; privatio autem res naturae non est, sed rationis tantum. Unde secundo modo accipiendi rem quantum ad utrumque, peccatum res est, scilicet et in quantum est actus, et in quantum privationi subjicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa obiectio procedit de substantia secundum quod significat rem primi praedicamenti: et hoc modo sumendo substantiam, peccatum nullo modo substantia est.

Ad secundum dicendum, quod esse in natura aliquid dicitur dupliciter: vel sicut pars naturae, sive aliquid aliud ad perfectionem naturae pertinens; et hoc modo malum non est in natura neque universaliter neque particulariter. Vel potest intelligi aliquid esse in natura sicut in subjecto; et hoc modo oportet quod subjectum huiusmodi privationis, quae malum est, natura quaedam sit, ut hoc modo malum in natura esse dicitur: et ideo oportet actum illum in quo deformitas fundatur sicut in subjecto, naturam quamdam esse.

Ad tertium dicendum, quod illud quod naturam unum corrumpit, potest esse natura alterius, sicut natura ignis corrumpit naturam aquae; unde non est inconveniens ut actu quo natura hominis corrumpitur, natura alterius animalis perficiatur: aliquid enim est vituperabile in homine quod est laudabile in leone vel cane; et ideo non est inconveniens ut actus ille natura aliqua ponatur, vel etiam secundum naturam, non quidem hominis, sed alterius.

Ad quartum ergo dicendum, quod quamvis privatione qua peccatum malum dicitur, privetur forma per quam actus in genere moris bonitatem habet, non tamen privatur forma illa per quam in genere actus remanet; et ideo secundum illam formam res dici potest, in quantum actus est res quaedam. Iterum etiam illi privatio accipitur ut forma ejus, secundum quod in considerationem rationis venit; et ideo ex parte privationis potest dici res, secundum quod res a reor reris dicitur.

Ad quintum dicendum, quod impossibile est aliquam rem esse quae omni ordine destituitur; unde et in ipso actu peccati, ut res quaedam est, remanet ordo aliquis et ad agentem et ad finem aliquem intentum ab agente, quod est aestimatum

bonum; quamvis privetur ordo ad finem debitum (1): quam etiam inordinationem Deus inordinatam non relinquit, sed per poenam ordinat.

ARTICULUS II.

Utrum omne ens sit a Deo.

(Cont. Gent. lib. 2, cap. 13; et quod. 2, art. 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omne ens a Deo sit. Verum enim et ens convertuntur. Sed aliquem peccare est verum, quod non est a Deo. Ergo non omne quod est, a Deo est.

2. Praeterea, quidquid est a Deo, per Verbum factum est. Sed forma hominis in idolo non est facta per Verbum, ut Augustinus dicit (2); et tamen forma hominis in idolo ens quoddam est. Ergo non omne ens a Deo est.

3. Praeterea, de quoqueque vere potest dici quod est, ipsum est ens. Sed verum est dicere deformitatem peccati esse. Ergo deformitas peccati est ens. Sed deformitas peccati non est a Deo. Ergo non omne ens est a Deo.

4. Praeterea, omne quod est a Deo, in aliquo similitudinem ejus retinet; quia, ut Dionysius dicit (2 cap. de div. Nom.), causata habent causarum suarum contingentes imagines. Sed quaedam sunt quae hominem dissimilem Deo reddunt. Ergo non omne quod est a Deo est.

5. Praeterea, cujuscumque agentis operatio reductur in aliquid aliud agens sicut in causam, illud non est agens per seipsum. Sed quaedam sunt quae per seipsa agunt, quae scilicet dominium suorum actuum habent, ut agentia a proposito. Ergo operationes eorum non reducuntur in agens aliud prius eis sicut in causam. Sed operationes illae entia quaedam sunt. Ergo non omnia entia sunt a Deo causata.

Sed contra, Boetius dicit (in libro de Hebdomada) quod res aliae dicuntur bonae, in quantum a primo et summo bono sunt, quod Deus est. Quod ergo a Deo non est, bonum non est. Si ergo aliquid ens sit quod a Deo non est, illud omnino bonum non erit. Sed quod est omnino carens bonitate, est summum malum. Ergo erit ponere summum malum; et ita erunt duo (3) principia prima.

Praeterea, omne ens quod non habet causam, ipsum est primum simpliciter, et est causa tantum. Sed hoc est impossibile esse nisi unum. Ergo omne aliud ens causam habet. Sed quidquid est causatum, per operationem causae suae in esse productum est. Aut ergo illa causa est causa prima, aut causa secunda. Si est causa prima non habens aliam causam, talis causa solus Deus est: ergo hoc ens de quo loquimur, erit a Deo. Si autem est causa secunda, ergo causa prima vehementius agit in causatum ejus quam ipsamet agat in illud. Ergo omne ens a causa prima procedit, quae Deus est.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ens invenitur in pluribus secundum prius et posterius. Illud tamen verissime et primo dicitur ens cujus esse

est ipsum quod est, quia esse ejus non est receptum, sed per se subsistens. In omnibus autem quae secundum prius et posterius dicuntur, primum eorum quae sunt, potest esse causa; et per se dictum, est causa ejus quod per participationem dicitur: et ideo oportet quod illud ens quod non per participationem alicujus esse quod sit aliud quam ipsum, dicitur ens (quod primum inter entia est), sit causa omnium aliorum entium. Alia autem entia dicuntur per posterius, in quantum aliquid esse participant quod non est idem quod ipsa sunt; et haec procedunt usque ad ultima entium; ita quod quamcumque rationem essendi aliquid habeat, non sit sibi nisi a Deo; sed defectus essendi sit et a seipso.

Ad primum ergo dicendum, quod verum dupliciter potest considerari. Vel secundum quod fundatur in re; et hoc modo hoc quod dicitur istum peccare, non habet veritatem; immo potius per recessum a veritate peccatum incidit, si sumatur veritas quae in re est, per quam quis implet id quod a Deo ordinatum est. Vel secundum quod completur operatione animae compositionem formantis, in qua est veritas, prout significat vel intelligit rem eo modo quo est: et sic hoc quod est istum peccare, est quoddam ens rationis prout (1) verum dicitur; et sic a Deo est: non enim nisi a Deo esse potest talis rectitudo, ut intellectus rem accipiat eo modo quo est, et eodem modo verbis eam exprimat.

Ad secundum dicendum, quod forma hominis in idolo potest dupliciter considerari: vel secundum quod est figura quaedam; et sic proculdubio a Deo est, a quo omnis forma est: vel secundum quod est ordinata ad id quod decens eam (2) non est, vel conveniens sibi, scilicet ad hoc ut adoretur; et secundum hoc a Deo non est: quia secundum hoc nihil est, cum secundum negationem debiti usus hoc dicitur.

Ad tertium dicendum, quod, ut supra dictum est, ens dicitur dupliciter. Uno modo quod significat essentiam rei extra animam existentis; et hoc modo non potest dici ens deformitas peccati, quae privatio quaedam est: privationes enim essentiam non habent in rerum natura. Alio modo secundum quod significat veritatem propositionis; et sic deformitas dicitur esse, non propter hoc quod in re esse habeat, sed quia intellectus componit privationem cum subjecto, sicut formam quamdam. Unde sicut ex compositione formae ad subjectum vel ad materiam, relinquitur quoddam esse substantiale vel accidentale; ita etiam intellectus compositionem privationis cum subjecto per quoddam esse significat. Sed hoc esse non est nisi esse rationis, cum in re potius sit non esse; et secundum hoc quod in ratione esse habet, constat quod a Deo est.

Ad quartum dicendum, quod in creatis contingit esse similitudinem Dei secundum quamcumque perfectionem participatam; et quanto perfectio est nobilior, tanto secundum eam attenditur similitudo expressior. Contingit autem ut aliquid similitudinem Dei amittat quantum ad ulteriorem perfectionem, quod quantum ad primam perfectionem similitudinem retinet; unde in istis, secundum verba Dionysii, dicitur esse participatio divinae bonitatis secundum obscuram resonantiam; sicut patet in pee-

(1) Al. a fine debita.

(2) Tract. 1 in Joan., nempe ad illa verba: *Sine ipso factum est nihil*; pro quo prius notabatur ad marginem lib. 5 contra Pelag. ad 5. Quid est hoc? (Ex edit. P. Nicolai).

(3) Al. deest duo.

S. Th. Opera omnia. V. 6.

(1) Al. aut.

(2) Al. additur ordinari.

caute: quia in actu peccati est aliquid similitudinem divinam retinens, puta corporalis delectatio, vel aliquid huiusmodi a summo bono exemplatum; quamvis non sit ibi similitudo summi boni quae est per gratiam; et ideo secundum hoc quod similitudinem Dei retinet, talia entia a Deo sunt; secundum vero quod a Dei similitudine recedunt, nec entia sunt, nec a Deo sunt (1), cum omne ens, in quantum est ens, primo enti simuletur.

Ad quantum dicendum, quod operatio illius agentis qui per se agit, oportet ut in primum agens sicut in causam reducatur: quamvis enim huiusmodi entia per se agant, quia per propriam naturam et proprium iudicium actus suos determinant, non tamen a se habent quod agant, sed a primo agente, quod eis et esse et posse et agere confert.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de causa peccati; et circa hoc duo quaeruntur: 1.^o utrum ipsius peccati Deus causa sit, absolute loquendo; 2.^o utrum sit causa actionis in qua deformitas culpae consistit, secundum quod actio est.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit simpliciter causa peccati. — (1-2, quaest. 79, art. 1; et de Malo, quaest. 3, art. 1; et 5 cont. Gent., cap. 162.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod simpliciter peccati Deus causa sit. Quia, ut in Glossa ad Rom. 9, dicitur, Deus operatur in cordibus hominum, et inclinat voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum. Sed ex hoc dicitur auctor honorum operum, quia voluntatem hominis in bonum inclinat. Ergo et eadem ratione potest dici auctor peccatorum, quae sunt mala opera.

2. Praeterea, quidquid est causa causae, est causa causati. Sed peccati causa est voluntas peccantis. Cum igitur voluntatis causa sit Deus, videtur quod et peccati.

3. Praeterea, in eadem causam reducit salus et periculum alicuius: idem enim nauta est causa salutis et periculationis navis, ut in 2 Phys. (text. 50), dicitur. Sed Deus est causa salutis humanae, quae est per bona opera. Ergo cum periculationis navis sit per peccatum, videtur quod etiam Deus sit peccati causa.

4. Praeterea, quaecumque operatio convenit rei secundum hoc quod sibi a Deo datum est, a Deo est. Sed operationes quae sunt peccata, conveniunt homini secundum inclinationem virium sensibilium, quae homini a Deo sunt datae. Ergo et peccatum hominis in Deum sicut in causam reducitur.

5. Praeterea, peccatum est tenebra spiritualis. Sed tenebrarum Deus auctor est: Isa. 45, 7: *Formans lucem, et creans tenebras.* Ergo peccati Deus causa est.

Sed contra, Fulgentius dicit (lib. 1 ad Monim. 19): *Illius rei Deus est auctor, cuius non est auctor.* Sed peccati est ultor. Ergo eius non est auctor.

Praeterea, quidquid fit Deo volente, fit Deo

(1) Al. nec etiam entia sunt, nec etiam a Deo sunt.

auctore, et e converso. Sed mala non fiunt Deo volente. Ergo nec eo auctore.

Solutio. Respondeo dicendum, quod peccati auctor Deus nullo modo dicitur. Qui enim agit propter finem, non deficit a fine nisi propter defectum alicuius, vel sui ipsius, vel alterius; et ille in quo invenitur defectus, erit causa obliquationis a fine, sive sit ipsum principale agens, vel materia, vel instrumentum agentis, vel quidquid aliud: et ideo illud in quo nullo modo defectus cadere potest, non potest esse causa recessus a fine in his quae ad finem ordinata sunt. Cum igitur peccatum dicatur propter inordinationem a fine ad quem natura rationalis ordinata est, non potest esse causa peccati Deus, in quo nullus defectus cadere potest; sed oportet quod peccatum causetur defectu illius agentis quod est possibile ad defectum, sicut est voluntas rationalis creaturae.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non eodem modo inclinat voluntatem in bonum et in malum. Inclinat siquidem voluntatem in bonum administrando virtutem agendi, et directe movendo ad bonum; sed ad malum dicitur inclinare, in quantum gratiam non praebet, per quam quis a malo retraheretur; et non quod directe voluntatem in malum ordinet.

Ad secundum dicendum, quod peccatum refertur in voluntatem sicut in causam; et quamvis voluntas sit creata a Deo in quantum est quoddam ens, non tamen quantum ad hoc quod defectus ex ipsa incidere potest: est enim possibile ad defectum ex hoc quod ex nihilo est. Quamvis autem Deus sit causa voluntatis faciens eam ex nihilo; hoc tamen quod est ex nihilo esse, non habet ab alio, sed a se: unde secundum hoc non habet causam aliam; et ideo defectus qui sequitur ex ea secundum quod ex nihilo est, non oportet quod in ultrioriorem causam reducatur.

Ad tertium dicendum, quod nauta est causa periculi navis per suam absentiam; Deus autem quantum in se est, nulli absens est, sed peccator absentat se a Deo: et ideo ipse sui peccati causa est in quo periclitatur, et non Deus.

Ad quartum dicendum, quod concupiscibilis et irascibilis a Deo homini datae sunt, ita ut rationi subdantur. Unde si quis eis utatur secundum illum ordinem prout a Deo datae sunt, talis operationis Deus auctor erit; sed hoc peccatum esse non poterit. Si quis autem eis utatur praeter rationis ordinem, talis abusiois Deus auctor non erit, quia in hac peccatum est.

Ad quintum dicendum, quod peccatum dicitur spiritualis tenebra effective, quia scilicet mentem obtenebrat, eam lumine gratiae privans. Nomen autem tenebrae poenam potius designat: unde etiam tenebrae Deus auctor est, sicut et aliarum poenarum, ut infra ostendetur.

ARTICULUS II.

Utrum actio peccati, in quantum actio, sit a Deo. (1 p., qu. 48, art. 6; et de Malo, qu. 1, art. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actio peccati, in quantum est actio, a Deo non sit. Omne enim quod est a Deo, bonum est, et omne bonum alicui bonum est. Quaedam autem peccata sunt quorum actus nulli boni sunt: quia et facien-

ti nocent, et ei in quem fiunt. Ergo tales actus nullo modo a Deo sunt.

2. Praeterea, quidquid est causa actionis in qua deformitas fundatur, secundum quam actio mala dicitur, est movens et cooperans ad malum: nihil enim operatur ad malum, nisi secundum quod talem actionem producit. Sed Deus nullo modo ad malum cooperari debet dici. Ergo illius actionis in qua malum consistit inseparabiliter, causa dicitur non est.

3. Praeterea, bonarum actionum Deus non est auctor nisi secundum quod Deus potentiae agendi efficaciam confert: quia determinatio operis ex libero arbitrio est, ut supra habitum est. Si igitur Deus ipsarum actionum malarum, in quantum actiones sunt a potentia egredientes, causa esset; eodem modo dicitur esset auctor malarum actionum, sicut est auctor bonarum.

4. Praeterea, quod convenit alicui secundum genus et differentiam suam constitutivam, convenit sibi per suam essentiam: quia essentia rei his significatur. Sed quidam actus sunt qui ex genere suo mali sunt, ut supra habitum est, et quidam qui ex differentia, per quam in speciem contrahuntur. Ergo per essentiam suam mali sunt; et ita nec etiam in quantum sunt, a Deo sunt.

5. Praeterea, rei non assignatur causa efficiens secundum quod est in intellectu, sed secundum quod est in re. Sed quidam actus sunt in quibus non potest separari illud quod est de natura actus a deformitate nisi secundum intellectum: quia bene fieri non possunt. Ergo non causantur nisi secundum quod stant sub illa deformitate. Sed ut sunt sub deformitate, non sunt a Deo. Ergo nullo modo a Deo sunt.

Sed contra, omne bonum a Deo est. Sed quaedam peccata sunt quae habent malitiam ex aliqua circumstantia superveniente; et tamen actus sunt boni ex genere, ut dare eleemosynam propter inanimam gloriam. Ergo horum, in quantum sunt actus quidam, Deus causa est.

Praeterea, quidquid non est causa operationis per quam aliqua substantia in esse producit, non est causa illius substantiae. Sed per aliquam actionem peccati, substantiae quaedam in esse produciuntur, sicut per adulteria et fornicationes homines generantur. Si ergo harum actionum Deus causa non est in quantum actiones sunt, tunc nec hominum qui per has actiones generantur, est causa; quod est absurdum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem tanguntur a Magistro duae opiniones. Una quarum dicebat, omnes actus in quantum actus sunt, ex Deo esse; sed quod in quantum deformitatem habent a Deo non sunt, sed ab homine vel diabolo; et horum rationes supra, 51 dist., prosecutus est. Alia opinio dicebat, actus peccatorum nullo modo, nec etiam in quantum actus sunt, a Deo esse: et haec opinio tangitur in praesenti dist.; quam ad praesens nulli vel pauci tenent, quia propinquissima est errori duplici. Primo, quia ex ea videtur sequi quod sint plura prima principia: hoc enim est de ratione primi principii ut agere possit sine auxilio prioris agentis et influenzae eius; unde si voluntas humana actionem aliquam posset producere cuius auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet: quamvis solvere hoc narrant, dicentes,

quod voluntas etsi per se possit actionem producere sine influentia prioris agentis, non tamen habet a se esse, sed ab alio, quod etiam exigeretur ad rationem primi principii. Sed hoc videtur inconveniens, ut quod a se esse non habet, a se agere possit; cum etiam per se durare non possit quod a se non est. Omnis etiam virtus ab essentia procedit, et operatio a virtute; unde cuius essentia ab alio est, oportet quod virtus et operatio ab alio sit. Et praeterea, quamvis per hanc responsionem evitaretur quod non esset primum simpliciter, non tamen posset vitari quin esset primum agens, si ejus actio in aliquid prius agens non reduceretur sicut in causam. Secundo, quia cum actio entia peccati sit ens quoddam, non solum secundum quod privationes et negationes entia dicuntur, sed etiam secundum quod res in genere existentes entia sunt, eo quod et ipsae actiones in genere ordinantur, sequeretur, si actiones peccati a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset; et ita Deus non esset universalis causa omnium entium, quod est contra perfectionem primi entis. Primum enim in quolibet genere est causa eorum quae sunt post, ut in 2 Metaphys. (text. 4) dicitur. Et ideo cum prima opinio dicendum est, quod actus, in quantum actus, a Deo est, et ut sic, non habet aliquid quod deformitatem habeat: quod qualiter sit, ita considerari potest. In omnibus enim in quibus incidit defectus ex causa secunda et non ex causa prima, oportet quod quilibet est in effectu deficiente essentiae et bonitatis, totum a prima procedat. Quod autem defectus reducatur in causam secundam deficientem, patet in claudicatione, quae est a virtute gressiva, mediante tibia, per cuius scilicet tibiae curvilitatem obliquitas in gressu claudicantis relinquitur; unde quidquid est ibi de gressu, totum est a virtute gressiva; sed defectus vel obliquitas gressus non est a virtute gressiva, sed a tibia tanquam. Similiter etiam est ordo Dei ad voluntatem creatam (1) sicut causae primae ad causam secundam. Ideo ex parte Dei nullus defectus incidere potest: voluntas autem creata ad defectum possibilis est; et ideo quidquid est in actu deficiente, scilicet peccato, de ratione actus et entis et boni, totum hoc a primo agente, scilicet Deo, procedit mediante voluntate; sed ipse defectus qui est in actu, hoc modo est a voluntate quod a Deo non procedit; et ideo quodcumque nomen deformitatem simul cum actu significat, sive in generali sive in speciali, non potest dici quod hoc a Deo sit simpliciter; unde non potest dici absolute quod peccatum sit a Deo, ut homicidium, aut aliquid huiusmodi, nisi cum hac additione, in quantum est actus et in quantum est ens.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur actus peccati nulli bonus esse, hoc convenit sibi secundum quod sub deformitate consideratur; et hoc modo non reducitur in Deum sicut in causam. Nullus tamen actus est qui secundum se consideratus, secundum hoc quod bonus est, alicui tamen bonus non sit: sicut actus fornicationis, in quantum est delectabilis, est bonum concupiscibile.

Ad secundum dicendum, quod illud dicitur ad malum cooperari quod inclinat ad actionem, secundum quod actio deformitati substat; unde ma-

(1) Al. causatam, et sic infra.

la est. Hoc autem Deo non convenit; et ideo non oportet ut ad malum cooperari dicatur, quamvis actionis illius causa sit in qua malum consistit, secundum quod influit agenti esse, posse, et agere, et quidquid perfectio in agente est.

Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur causa bonarum operationum non solum quantum ad essentiam actus, sed etiam quantum ad perfectionem secundam quam bonae dicuntur: utrumque enim agenti influit, et ut agat, et ut bene agat. Sed in malis actionibus quamvis sit causa earum quantum ad essentiam, non tamen est causa quantum ad defectum; et ideo absolute dicendus est causa honorum operum, non autem peccatorum.

Ad quartum dicendum, quod sicut supra dictum est, 34 dist., ipsa privatio qua aliquid malum dicitur non potest esse differentia neque generis; sed unusquisque actus specificatur et in genere ponitur per aliquid positive dictum. Sed positionem utramque (per quam scilicet ponitur actus in genere vel in specie) potest consequi privatio aliqua; et ideo quidam actus dicuntur mali ex genere, vel ex eo quod in speciem trahit.

Ad quintum dicendum, quod sicut actio quae peccati deformitatem habet, dicitur bona, inquantum est actio, bonitate naturae, non propter hoc quod aliquando inventiatur separata a deformitate, sed quia bonitas illa naturae, deformitati substatur; ita etiam Deus dicitur esse causa illius actionis inquantum est actio, et non inquantum est deformis; non hoc modo quod actionem faciat a deformitate separatam, sed quia in actione deformitati conjuncta hoc quod est actionis, facit, et quod deformitatis, non facit: etsi enim in aliquo effectu plura inseparabiliter conjuncta sint, non oportet ut quidquid est causa ejus quantum ad unum, sit causa ejus quantum ad alterum: sicut natura est causa oculi quantum ad substantiam ejus, et non quantum ad defectum caecitatis, quae ex naturae defectu incidit.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de causa poenae; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum Deus sit causa poenae; 2.° de quo per prius dicatur malum, scilicet de culpa, vel de poena.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum poena sit a Deo.

(1 p., quaest. 43, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod poena a Deo non sit. Omne enim malum contrariatur alicui bono. Sed poena est quoddam malum, cum noceat. Ergo alicui bono contrariatur. Sed quod contrariatur bono, non potest esse a summo bono: quia sic summum bonum non posset esse auctor pacis, sed pugnae et dissensionis, si ab eo contraria procederent. Ergo poena non est a Deo.

2. Praeterea, omne quod est praeter intentionem agentis, incidit ex aliquo defectu. Sed omne malum est praeter intentionem agentis, ut Dionysius dicit (cap. 4 de div. Nom.): quia nihil ad malum respiciens operatur. Ergo omne malum ex defectu alicui incidit. Sed quidquid incidit ex defectu, non reducitur in Deum sicut in causam, ut supra ostensum est. Ergo non est a Deo.

5. Praeterea, quidquid non est causa actionis, non est causa illius quod per actionem causatur, ut dictum est. Sed multae poenae sunt quae alicuius per aliorum peccata infliguntur: multi enim afflictionibus puniuntur per eos qui injuste opprimunt. Cum igitur culpae Deus non sit causa, videtur quod nec omnis poena.

4. Praeterea, quidquid est a Deo, in bonum tendit. Sed quaedam poenae sunt quae ad malum inclinant, ut fomes, et hujusmodi. Ergo non omnis poena a Deo est.

3. Praeterea, ejus generatio bona est, corruptio ejus mala est. Sed generatio gratiae bona est, quia a Deo est. Ergo et corruptio gratiae mala est. Sed corruptio gratiae est quaedam poena. Ergo non omnis poena est a Deo, cum Deus tantummodo bonorum sit causa.

Sed contra, omne quod justum est, bonum est; et omne quod bonum est, a Deo est. Sed omnis poena justa est, ut Augustinus probavit in praecedenti distinctione. Ergo omnis poena a Deo est.

Praeterea, ad eundem pertinet remuneratio et condemnatio, scilicet ad eum qui iudicium de actibus habet bonis vel malis. Sed praemia reddere bonis operibus, Dei est. Ergo et poenas etiam infligere ipsius est. Ergo omnis poena a Deo est.

Solutio. Respondeo dicendum, quod poena duo habet in se; scilicet rationem mali, secundum quod est alicujus boni privatio; et rationem boni, secundum quod justa est et ordinata est. Quidam igitur antiqui considerantes poenam tantum ex parte illa in qua defectus est et malum, dixerunt, poenas a Deo non esse: in quem errorem etiam Tullius incidisse videtur, ut patet in lib. de Officiis (2, §. 2). Hujusmodi enim homines providentiam Dei negaverunt de humanis actibus; unde ordinem qui est poenae respectu culpae, non dicebant per providentiam divinam esse, sed per justitiam hominis poenam infligentis; defectum autem qui est poena, non a Deo ordinatum esse, sed ex necessitate causarum secundarum incidere: ponebant enim Deum res in esse produxisse sicut producit agens ex necessitate naturae, ut scilicet ex uno primo, in quo nullus defectus est, unum primum procederet ab ejus perfectione distans; et secundum quod longior sit distantia ad uno primo per ordinem causae et causati, magis dicebant defectum incidere. Haec autem positio erronea est, sicut in 1 lib., dist. 59, patuit, ubi dictum est, providentiam divinam ad omnia se extendere. Et ideo dicendum est, poenas a Deo esse, nullo autem modo culpam a Deo esse; quamvis utrumque malum dicatur. Cujus ratio est, quia unicuique rei assignatur causa ejus secundum quod ab agente res illa progreditur. Culpa autem rationem mali vel defectus habet, secundum quod ab agente suo progreditur, quod actionem suam in debitum finem non ordinat: et ideo culpae causa assignari non potest, nisi talis (1) in quam defectus cadere possit. Poena autem non habet rationem mali vel defectus secundum quod ab agente procedit, quia per ordinatam actionem agentis poenae infliguntur; sed habet rationem defectus et mali in ipso recipiente actionem tantum, quod per justam actionem alicui bono privatur: et ideo poenae Deus est auctor; diversimode vero diversarum. Quaedam enim est poena damni, ut

(1) *Al.* ne sit talis.

subtractio gratiae, et hujusmodi; et harum poenarum Deus causa est, non quidem agendo aliquid, sed potius non agendo: ex eo enim quod Deus gratiam non influit, consequitur in isto gratiae privatio. Quaedam vero poena sensus est, quae per aliquam actionem infligitur; et hujus etiam agendo Deus auctor est.

Ad primum ergo dicendum, quod unum bonum particulare contrariatur alii bono particulari, sicut calidum frigidum; et utrumque a Deo est: nec tamen sequitur quod Deus pacis auctor non sit, quia ipsa etiam contrariorum pugna ad aliquam unionem ordinatur, quia scilicet ad formam mixti conveniunt, et etiam secundum quod in universo per modum cujusdam consonantiae ordinantur: ita etiam non est inconveniens (1), quamvis bonum naturae a Deo sit, quod etiam poena, quae sibi contrariatur, inquantum bona est, a Deo sit.

Ad secundum dicendum, quod nullum malum nec aliquis defectus a Deo vel agente alio intentionem est; sed omne malum et defectus incidunt ex defectu alicui; vel ex defectu causae agentis, vel ex defectu materiae recipientis: malum enim culpae incidit ex defectu causae agentis; et ideo in causam agentem quae deficere non potest, reduci non potest; malum autem poenae incidit ex defectu materiae: quod sic patet. Ordinem justitiae justus iudex in suis subditis ponere intendit. Ille ordo non potest in peccante recipi nisi secundum quod per defectum alicuius puniatur: et ideo quamvis defectus illi ratione ejus poena malum dicitur, a iudice intentus non sit, sed ordo justitiae; tamen justus iudex poenae auctor dicitur, secundum quod poena ordinatum quid dicit: et ita poenarum Deus auctor est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis actionis turpis Deus non sit causa secundum quod deformitatis substatur, est tamen causa ejus secundum quod actio quaedam est: et ideo etiam potest dici causa ejus quod per illam actionem effectum est.

Ad quartum dicendum, quod poena non inclinatur ad malum culpae directe per modum habitus et dispositionis; sed indirecte, inquantum per poenam privatur aliquid quo quis a culpa conservabatur; et hoc non est inconveniens, ut dicitur Deus subtrahere illud quo quis a culpa conservabatur immunitis, scilicet gratiam.

Ad quintum dicendum, quod quamvis corruptio gratiae in se malum sit, tamen quod iste qui gratia indignus est, gratia privatur, bonum et justum est; et hoc modo a Deo est ordinante.

ARTICULUS II.

Utrum malum per prius dicatur de poena quam de culpa. — (1 p., qu. 48, art. 6; et de Malo, qu. 1, art. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod malum per prius dicatur de poena quam de culpa. Bonum enim, cum sit in omnibus generibus, per prius est in substantia quam in aliis, ut ex 1 Ethic. patet. Sed malum poenae privat bonum quod est in substantia; sicut mors, quae quaedam poena est, perfectionem substantialem privat; sed malum cul-

(1) *Al.* ut quamvis.

paе est malum in actione. Ergo per prius malum dicitur de poena quam de culpa.

2. Praeterea, perfectio secunda quae est operatio, descendit a perfectione prima quae est forma. Sed supra dictum est, quod poena opponitur perfectioni primae; culpa autem perfectioni secundae, quae est operatio. Ergo malum per prius invenitur in poena quam in culpa.

3. Praeterea, sicut se habet praemium ad meritum, ita se habet poena ad culpam. Sed praemium est magis bonum et per prius quam meritum. Ergo et poena est magis malum quam culpa. Sed id quod est prius in his quae secundum prius et posterius dicuntur, etiam maxime dicitur, sicut ignis maxime calidus; unde quod primum est, est illud quod magis dicitur, ut ex 2 Metaph. (text. 4) patet. Ergo per prius dicitur malum de poena quam de culpa.

4. Ad idem: sicut bonum in eo quod bonum, desideratur, ita malum in eo quod malum, vitatur. Sed illud propter quod desideratur aliquid, est magis bonum. Ergo illud propter quod vitatur aliquid, est magis malum. Sed culpa vitatur propter poenam. Ergo poena est magis malum quam culpa; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, ut supra dicit Augustinus (de mor. Manich., cap. 5), malum dicitur aliquid quia nocet. Ergo cui verius convenit ratio nocentis, verius convenit ratio mali. Sed verius convenit poenae quam culpae: quia verius est quod per essentiam dicitur quam quod per participationem denominatur; sicut albedo verius dicit naturam albedinis quam album. Poena autem est ipsum nocentium; sed culpa nocens denominative dicitur. Ergo et ratio mali per prius invenitur in poena quam in culpa.

Sed contra, causa praecedat causatum. Sed malum culpae est causa mali poenae. Ergo prius est malum culpae quam poenae.

Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom.), quod puniri non est malum, sed fieri poena dignum. Non autem aliquis efficitur poena dignus nisi per culpam. Ergo magis proprie culpa malum dicitur quam poena.

Solutio. Respondeo dicendum, quod malum per prius de culpa dicitur quam de poena, et magis culpae quam poenae ratio mali convenit: ejus ratio assignatur a quibusdam ex parte boni, quod per malum privatur; dicunt enim, quod per culpam separatur aliquis a fine ultimo, quod est summum bonum, in quo primo ratio boni invenitur; unde et in malo quod ab ipso separatur, primo invenitur ratio mali; in poena autem consequenter, quae bonum naturae creatae privat, quod est a summo bono deductum. Sed ista ratio videtur insufficientis: quia culpa et poena non differunt secundum illud bonum quod per utrumque privatur; quia illud idem bonum: quod active culpa privat, est illud ejus passiva privatio poena quaedam est; unde et subtractio gratiae, per quam anima Deo conjungitur, et carentia visionis divinae, poenae quaedam sunt. Sed ratio assignata non tangit nisi poenas corporales; unde non est universalis; et ideo hujusmodi rationem oportet aliter invenire ex propria ratione culpae et ex propria ratione poenae. Sciendum est igitur, quod ratio boni a fine sumitur, ut ex 2 Metaph. (text. 8), patet; finis autem est perfectio agentis inquantum est agens, eo quod

finis movet agentem ad operandum; unde finis, et etiam obliquatio a fine, per prius comparatur ad agens quam ad patiens; et ideo illud malum quod rationem mali habet, secundum quod ab operante est, propinquius se habet ad finem quam illud malum quod per actum operantis in aliquo patiente inducitur; unde prior est recessus a fine in culpa, quae rationem mali habet secundum quod ab operante exit, quam in poena, quae rationem mali habet secundum quod in patiente efficitur defectus quidam per aliquam actionem vel ejusdem vel alterius; ejusdem, ut poenae quae consequuntur statim ex actu peccati, sicut per actum culpae sequitur subtractio gratiae in peccante; et per prius est inordinatio actus (qui est a peccante, inquantum est agens, rationem mali habens) quam ipsa subtractio gratiae, quae est malum poenae; per actionem autem alterius, sicut poena quae infligitur peccatori per actum iudicis.

Ad primum ergo dicendum, quod intensio vel remissio alicujus potest esse dupliciter: vel per se, vel per accidens. Per se, quando est intensio secundum id quod ad naturam rei pertinet, per accidens autem, quando dicitur magis et minus non secundum magnitudinem quae propria est rei quae dicitur major vel minor, sed secundum magnitudinem alterius; sicut albedo dicitur major vel propter intensiorem principiorum albedinis, vel propter magnitudinem superficiem. Ita etiam magnitudo potest attendi in malo vel secundum rationem propriam mali, vel secundum rationem boni quod privatur per malum; et illa est essentialior malo quae per se est, quam quae per accidens. Et secundum hoc dico, quod, per se loquendo, non dicitur prius vel posterius malum secundum quod per ipsum prius et posterius bonum-privatur; sed secundum quod per prius rationem mali participat, quae est in recedendo a fine. Unde non oportet quod malum poenae, per quod bonum substantiale privatur, sit magis malum simpliciter vel per prius quam malum culpae quod est in actione.

Ad secundum dicendum, quod perfectio prima se habet in duplici ordine ad operationem: quia operatio terminatur ad perfectionem primam; et ideo operatio a perfectione prima dicitur; et similiter etiam est de privatione perfectionis primae, secundum quod ad eam operatio terminatur; quia poena dicit effectum culpae; et ideo non oportet quod culpa per posterius malum dicatur. Ad tertium dicendum, quod sicut praemium est ordinativum meriti, ita et poena est ordinativa culpae; unde utrumque, scilicet praemium et poena, quamdam bonitatem habet ex hoc quod ordinatum est. Unde non oportet quod si praemium est magis bonum, poena sit magis malum; sed minus, inquantum habet aliquam perfectionem boni. Ad quartum dicendum, quod culpa est propter se vitanda, etiamsi nulla poena sequeretur; unde virtuosus plus culpam quam poenam fugit, ad quem

oportet mensurare actus aliorum hominum, ut Philosophus in 3 Ethic. (cap. 7) dicit.

Ad quintum dicendum, quod quiddam invenitur in causa et causato, prius est in causa quam in causato. Unde cum hoc nocumentum quod est poena, sit per culpam inductum, ratio nocuitatis prius invenitur in culpa quam in poena, quamvis poena sit ipsum nocumentum: quia hoc ipsum quod poena nocumentum est, a nocuitate culpae procedit.

Expositio textus.

Non quia non sit actio vel voluntas mala quae aliquid est; sed quia a vero esse separatae homines. Istud inconvenienter dicitur. Constat enim quod actio, inquantum est actio, non est separata a vero esse, sed inquantum est inordinata. Unde quod peccatum dicitur nihil, non est ratione actioni, sed ratione inordinationis.

Hic de substantiis atque naturis tantum accipiendum fore tradunt. Ex hoc non plus habetur, nisi quod substantia et natura uno modo accepta, differunt ab actione bona et mala; et hoc verum est.

Opera diaboli, quae vitia dicuntur, actus sunt, non res. Dicuntur non esse res ex ea parte quae habent quod vitia sint, scilicet ex parte privationis.

Sunt ergo aliae res quibus homines mali sunt. Verum est, sed non eis homines mali sunt inquantum sunt res, sed inquantum alicui privationi subsistunt.

Quid ergo mirum, si Deus dicitur non esse auctor eorum? Ista obiectio nulla est: quia eius quod nihil est, potest aliquid esse causa, non quidem directe agendo, sed removendo prohibens; sicut claudens fenestram facit tenebras (quae nihil sunt) dum removet lucem, quae (1) tenebras prohibebat; ita etiam et privationem aliquam quae poena est, Deus efficere potest, quamvis illa privatio nihil sit, non praebendo illud quod privationem prohibeat: sicut non praebendo gratiam, causat privationem gratiae. Sed illum defectum, prout in eo ratio culpae consistit, non causare potest Deus, ut dicitur est.

Bonorum, illi subintelligi volunt. Ista responsio nulla est: quia non minus est verum quod omne ens est a primo ente, quam quod omne bonum est a primo bono; unde in quocumque invenitur natura entis, invenitur natura boni; et ideo oportet ens absolute a Deo esse.

Iniquitas quippe ipsa non est substantia. Hic accipit Augustinus substantiam non prout significat rem primi praedicamenti, sed prout significat essentiam rei in quocumque genere existentis. Iniquitas enim ex parte defectus, unde iniquitatis rationem habet, essentia caret. Si autem acciperet substantiam secundum quod significat praedicamentum primum, aequaliter verum esset quod justitia non est substantia, sicut quod iniquitas non est substantia.

(1) Al. lumen, quod: item lucem, non prohibebat.

DISTINCTIO XXXVIII.

De voluntate, et ejus fine, ex quo et ipso judicatur.

Post praedicta, de voluntate et ejus fine disserendum est. Sciendum igitur est, quod ex fine suo, ut ait Augustinus (1), voluntas cognoscitur, utrum recta an prava sit. Finis autem bonae voluntatis beatitudo est, vita aeterna, Deus ipse. Malae vero finis est aliud, scilicet mala delectatio, vel aliquid aliud, in quo non debet voluntas quiescere. Finem bonum insinuat Propheta (Psalm. 36), dicens: « Vidi finem omnis consummationis; latum mandatum tuum nimis. » Caritas ergo, ejus latum mandatum est, finis quidem omnis consummationis est, id est omnis bonae voluntatis et actionis, ad quam omne praecipuum referendum est. Unde Augustinus in Enchirid. (cap. 12): « Omnia praecipua divina referuntur ad caritatem; » de qua dicit Apostolus (1 Tim. 1, 5): « Praecepti finis est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta. » Omnis itaque praecipui finis caritas est, id est, ad caritatem refertur omne praecipuum. Quod vero ita fit vel timore poenae, vel aliqua intentione carnali, ut non referatur ad caritatem, quae est dilectio Dei et proximi, nondum fit quemadmodum fieri oportet, quamvis fieri videatur. Tunc enim recte fiunt quae mandat Deus, et quae consilio movet, cum referuntur ad dilectionem Dei et proximi. « His verbis aperissime insinuat quod sit rectus voluntatis finis, sive actionis bonae (2), scilicet caritas, quae et Deus est, ut supra ostendimus.

Quod Deus est finis omnis bonae actionis, quia caritas est; nec tantum Spiritus sanctus, sed et Christus, et Pater; nec hi sunt tres fines, sed unus.

Qui ergo caritatem sibi ponit finem, Deum sibi ponit finem. Unde et Christum finem legis ad justitiam dicit Apostolus esse omni credenti (Rom. 10); et recte dicitur Christus finis legis ad justitiam, quia, ut ait Augustinus in lib. Sententiarum Prosperi, (5) in Christo lex justitiae non consumitur, sed impletur. Omnis enim perfectio ex ipso est, ultra quam non est quod spes se extendat (4). Finis fidelium Christus est, ad quem cum pervenerit currentis intentio, non habet quod possit amplius venire (3), sed habet in quo debeat permanere. Finis ergo rectus atque supremus, Deus est, Pater scilicet, et Filius, et Spiritus sanctus; nec hi tres sunt tres fines, sed unus finis; quia non tres Dei, sed unus Deus.

Quod omnes bonae voluntates unum habent finem; et tamen quaedam bonae diversos fines sortiuntur.

Sed quaeritur, utrum omnes bonae voluntates unum tantum habeant finem. De hoc Augustinus (in lib. 41 de Trin., cap. 6), ita ait: « Aliae atque aliae voluntates suos proprios fines habent, qui tamen referuntur ad finem illius voluntatis quae bonae vivere volumus, et ad eam pervenire vitam quae non referatur ad aliud, sed amant per seipsum sufficit; quemadmodum voluntas videndi, finem habet visionem, et voluntas videndi fenestram, finem habet fenestram; visionem altera vero est voluntas per fenestram videndi transientes, ejus certe (6) finis est transentium visio, ad quod etiam praedictae referuntur voluntates. Item rectae sunt voluntates, et omnes sibi remeant relegate, si bona est illa ad quam cunctae referuntur; si autem prava est, pravae sunt omnes; et ideo rectarum voluntatum connexo, iter quoddam est ascendentium ad beatitudinem, quod certis vel passibus agitur; pravaram autem et distortorum voluntatum implicatio, vineolum est quod alligatur qui hoc agit, ut proficiat in tenebras exteriores. » His auctoritatum testimoniis evidenter monstratur, plures in fidelibus esse voluntates rectas, proprias ac diversos fines habentes; et tamen unum eundemque: quia omnes referuntur ad unum,

qui est finis finium, de quo paulo ante diximus. Ita e converso forte est et in malis.

Quaedam hinc sententiae videtur adersari.

Verumtamen hinc sententiae, quae dictum est, fidelium quasdam rectas voluntates fines diversos sortiri, et tamen ad unum referri, videtur obviare quod alibi Augustinus monet, ne scilicet nobis duos fines coadjuvamus, ita inquis in lib. de sermone Domini in monte (1): « Non debemus Deo evangelizare, ut manducemus; sed ideo manducare, ut evangelizemus; ut eibus non sit bonum quod appetitur, sed necessarium quod adjicitur, ut illud (Math. 6, 23), impletur: Quae sit prima regnum Dei, et haec omnia adjiciuntur vobis. Non dixit: Primum quaerite regnum Dei, et deinde quaerite ista, quamvis sint necessaria; sed ait: Haec omnia adjiciuntur vobis; id est, haec consequuntur, si illa quaeratis; ne cum ista quaeritis, illic avertamini, aut ne duos fines constitutis, ut et regnum propter se appetatis, et ista necessaria propter illud. Ergo propter regnum Dei tantum debemus omnia operari, non solum, vel cum regno Dei, mercedem temporalem meditari. » Ecce hic aperte dicit, ne duos fines nobis constitutamus; sed unum tantum, id est regnum Dei, cum supra dixerit bonas voluntates alios et alios proprios habere fines.

Hic ostenditur, quomodo, licet videtur, non repugnent praedicta.

Haec autem sibi non repugnare animadvertit qui verbis praemisissis simplici oculo diligenter intendit; qui enim dixit, ne duos fines nobis constitutamus; sed omnia propter regnum Dei faciamus, ipse praemisit, quod debemus manducare, ut evangelizemus. Cum autem hoc ita facimus, actionis illius finem Evangelium constitutimus; sed et hunc finem ad regnum Dei referimus. Manducamus enim propter Evangelium, et manducamus et evangelizamus propter regnum Dei. Dico ergo fines in manducando nobis constitutimus; sed ita facientes, nunquid peccamus? Absit. Nam et ipse, sic facere suadet, si diligenter ejus verba inspiciamus. Cum ergo ait, ne duos fines nobis constitutamus, fines in diversa tendentes intelligi voluit, scilicet quorum alter ad alterum non referatur. Ita et cum dicit, propter regnum Dei omnia tantum agenda, nec cum ipso mercedem temporalem meditando, ita intelligendum est, ut non appetendo meditemur cum regno mercedem temporalem; ita quod non propter regnum, sed propter se, ut scilicet regnum propter se appetatur, et ista propter illud, sicut ipse docet. Si enim petimus vitam aeternam, petimusque etiam temporalia a Deo; si ea petimus propter vitam aeternam, non offendimus; neque sinistra tunc scit quid faciat dextera; quia mercedem temporalem non propter se meditatur, sed propter regnum Dei; ut sit laeva sub capite, et dextera in amplexu. Alioquin si haec temporalia propter se quaerimus, sicut aeterna, iuseatur dextera sinistra: Ideoque cum Dominus dixerit (Math. 6, 4): « Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis; » alibi (ibid. 16), ait: « Sic luceat opus vestra bona coram hominibus ut glorificet Patrem vestrum qui in caelis est. » Propter Deum ergo omnia facienda sunt, ut omnia quae facimus, omniumque fines ad eum referamus.

De differentia voluntatis, intentionis, et finis.

Solet etiam quaeri, quid distet inter voluntatem, et intentionem, ac finem. Ad quod dici potest, inter voluntatem et finem certo atque evidenter modo distinguuntur; quia voluntas est quae volumus aliquid; finis vero voluntatis est vel illud quod volumus, per quod impletur ipsa voluntas, vel potius aliud propter quod illud volumus. Intentio vero interdum pro fine voluntatis accipitur; quae diligens ac pius lector in Scriptura, ubi haec occurrunt, discernere studeat. Finis autem voluntatis est delectatio bona vel mala, ad quam nititur quisque pervenire. Unde Augustinus super illum locum Psalmi (7): « Scrutans corda et renes Deus, » sic ait: « Deus solus scrutatur corda, id est quid quisque cogitat, et renes, id est quod

(1) Nempe lib. 2, cap. 24, vel secundum aliam exemplarum cap. 16, super illud: Nolite solliciti esse, dicentes: Quid manducabimus, aut quid bibemus? (Es. edit. P. Nicolai).

(1) In Enchirid. cap. 101, et lib. 14 de Civit. Dei, cap. 7 (Es. edit. P. Nicolai).

(2) Al. deest bonae.

(3) Sentent. 50 (Es. edit. P. Nicolai).

(4) Sent. 109. Permixtum prius confundebatur cum praedictis, quasi omnia ex eodem capite essent, ac ex cap. 9 indicabatur ad marginem (Es. edit. P. Nicolai).

(5) Al. invenire.

(6) Al. item.