

gatur, peccat: alias esset perplexus; quod est impossibile, quia sine necessario peccaret. Sed si habeat aliquis erroneam conscientiam quod debeat fornicari, et fornicetur, non excusatur a peccato: alias tyranni, qui sanctos occiderunt, non peccassent, quia arbitrabantur se obsequium Deo praestare. Ergo conscientia erronea non obligat.

6. Praeterea, dictamen conscientiae non facit ut id quod est veniale, sit mortale: quia alicui dicitur conscientia quod non est bonum loqui verba otiosa; nec tamen dicens, mortaliter peccat. Sed plus distat malum a bono quam veniale a mortali. Ergo conscientia errans non obligat ad ea quae sunt secundum se mala.

Sed contra, super illud Eccl. 7: *Scit enim tua conscientia etc.* dicit Glossa (interlinealis): *Qua (scilicet conscientia) iudice nocens non absolvitur.* Sed praecipuum iudicis obligat ad aliquid faciendum. Ergo conscientia obligat.

Praeterea, Rom. 14, 23, dicitur: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, id est contra conscientiam; Glossa (1): *Etiamsi bonum est quod fit.* Sed conscientia prohibens bonum, est errans. Ergo conscientia errans obligat.

Praeterea, iste habet conscientiam, si non fornicetur, quod peccat mortaliter. Omne autem peccatum mortale est ex contemptu Dei. Sed quicumque facit aliquid intentione contemnendi Deum, mortaliter peccat. Ergo iste mortaliter peccat; et ita conscientia errans cum obligat.

Solutio. Respondedo dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim distinguunt tria genera operum. Quaedam enim sunt opera per se bona; et conscientia quae ea faciendū dicit, non est errans, sed recta; unde talis conscientia simpliciter ligat, nec unquam deponenda est. Quaedam vero sunt de se indifferentia, ut levare festucam, vel aliquid huiusmodi; et si conscientia talia opera dicit esse faciendū, obligat ad faciendum, non simpliciter, sed manente tali conscientia; unde tenetur vel conscientiam deponere, quia erronea est, vel facere quod conscientia dicit: aliter enim peccat. Quaedam vero opera sunt de se mala, sicut fornicari, mentiri, et huiusmodi: et ad haec nullo modo conscientia obligare potest. Sed verum est quod si aliquis eredit se non fornicando legem Dei contemnere, non propter hoc quod conscientia eum ad fornicandum ligat, peccat; sed quia in contemptum Dei, hoc quod dimittendum est, dimittit. Sed si diligenter videatur quomodo conscientia ligat, invenitur in omnibus ligare, ut alia opinio dicit. Conscientia enim quoddam dictamen rationis est. Voluntas autem non movetur in aliquid appetendum, nisi praesupposita aliqua apprehensione: objectum enim voluntatis est bonum vel malum, secundum quod est imaginatum vel intellectum. Intentionem autem boni vel mali ratio ipsa demonstrat. Unde cum actus voluntatis ex objecto specificetur, oportet quod secundum rationis iudicium et conscientiae, voluntatis actus procedat: et per modum istum conscientia ligare dicitur: quia scilicet si aliquis fugiat per voluntatem quod ratio bonum dicit, est ibi fuga boni, quae fuga malum est: quia voluntas fugit illud ac si esset bonum

(1) Sicut in Glossa interlineali videre est. Ex Glossa quoque interlineali super Eccl. 7, praecedentia desumuntur (Ex edit. P. Nicolai).

secundum rationem, propter tristitiam aliquam secundum sensum: et similiter si ratio diceret aliquid bonum esse malum, voluntas non potest in illud tendere, quin mala sit: tendit enim in illud, ut ostensum est a ratione, et ita ut in malum simpliciter, propter apparem bonum secundum sensum: et ideo sive ratio sive conscientia recte iudicet, sive non, voluntas obligatur hoc modo, quod si iudicium vel dictamen rationis, quod est conscientia, non sequitur actus voluntatis, inordinatus est; et hoc est obligare, scilicet astringere voluntatem, ut non possit sine deformitatis nocimento in aliud tendere, sicut ligatus non potest ire.

Sciendum tamen, quod aliter ligat conscientia errans, aliter conscientia recta. Conscientia enim recta obligat simpliciter et per se: hoc enim quod est per ipsam dictatum, est in se bonum, et ex iudicio rationis bonum apparet; unde si non fiat, malum est; et si fiat, bonum est. Sed conscientia erronea non obligat nisi per accidens, et secundum quid: si enim dicitur aliquid esse faciendum, illud fieri in se consideratur; non est bonum necessarium ad salutem, sed apprehenditur ut bonum: et ideo cum non liget nisi secundum quod est bonum, non obligatur voluntas per se ad hoc, sed per accidens, scilicet ratione apprehensionis, qua iudicatur bonum: et ideo si fiat aliquid quod est secundum se malum, quod errans ratio iudicat bonum, peccatum non evitat; si autem non fiat, peccatum incurritur: quia unus defectus bonitatis sufficit ad hoc quod aliquid dicitur malum, sive desit bonitas quae est per accidens, secundum quod res apprehenditur in ratione boni, sive bonitas quae est rei per se; sed si sit altera tantum, scilicet quae est per accidens, non propter hoc erit actus bonus. Et ista solutio accipitur ex verbis Philosophi in 6 Ethic. (cap. 9), ubi quaeritur, utrum dicatur aliquis incontinentis ex hoc quod per passionem discedit a quocumque ratione, sive recta sive non recta, vel dicatur incontinentis propter hoc quod discedit a ratione recta; et solvit, quod dicitur incontinentis per se et simpliciter propter hoc quod discedit a ratione recta; sed dicitur per accidens incontinentis ex hoc quod discedit etiam a quocumque ratione, sive recta sive non recta.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illud quod ratio dicit, per se non sit secundum legem Dei, sicut nec per se bonum; tamen per accidens est secundum legem Dei, sicut et bonum, in quantum ratio apprehendit ipsum ut secundum legem Dei et bonum: et ideo sequitur quod conscientia errans per accidens obliget, et non per se.

Ad secundum dicendum, quod conscientia errans, quae dicitur aliquid esse faciendum, dicitur illud esse faciendum sub aliqua ratione specialis boni, vel quia pium videtur, vel aliquid huiusmodi; unde qui contra hanc conscientiam facit, peccat; et peccatum illud opponitur virtuti sub cuius ratione ratio oppositum dicebat.

Ad tertium dicendum, quod conscientia obligat non virtute propria, sed virtute praeccepti divini: non enim conscientia dicit aliquid esse faciendum hae ratione, quia sibi videtur; sed hae ratione, quia a Deo praecipitur est; unde per accidens ex virtute divini praeccepti obligat, in quantum dicitur hoc ut praecipitur a Deo: et ideo dictamen conscientiae plus obligat quam praecipitur divinum, in cuius virtute ligat; sicut patet, si praecipitur

regis non perveniret ad populum nisi mediante aliquo principe; si princeps diceret, Hoc est praecipitur a rege, quamvis non esset verum; dictum suum obligaret ut praecipitur regi; ita quod contemptores mererentur poenam.

Ad quartum dicendum, quod ideo Deus non potest nos obligare ad peccatum faciendum, quia non potest errare, ut iudicet hoc esse faciendum quod non est faciendum; conscientia autem errare potest: et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod simpliciter nullus perplexus est, absolute loquendo; sed quodam posito non est inconveniens, illo stante, aliquem perplexum fore; sicut intentione mala stante, sive fiat actus debitus, qui est in praeccepto, sive non fiat, peccatum incurritur; similiter etiam stante erronea conscientia, quidquid fiat, peccatum non vitatur. Sed potest homo conscientiam erroneam, sicut et intentionem pravam, deponere; et ideo simpliciter non est perplexus.

Ad sextum dicendum, quod conscientia, ut dicitur est, obligat virtute praeccepti divini, sub cuius ratione apprehenditur illud quod ratio dicit: et ideo si illud apprehendatur ut directe cadens sub praeccepto, peccat mortaliter, omitendo quod conscientia dicit, etiamsi sit veniale et indifferens. Si autem apprehendatur ut non directe cadens sub praeccepto vel prohibitione, tunc non fit directe contra conscientiam, sed praeter eam; et ita non peccatur mortaliter, sed venialiter, vel etiam nullo modo; sicut quando conscientia dicitur alicui, quod bonum est facere aliquid opus consilii, si non facit, non peccat: quia non apprehendit illud ut bonum debitum et necessarium ad salutem, et praeccepto subjacens.

Expositio textus.

Etsi vitii et peccatis obnubentur et corruptio intellectus non intelligitur quantum ad

(1) Supple intellectus, vel ratio etc. ut in textu.

DISTINCTIO XL.

An ex fine omnes actus pensari debeant, et simpliciter boni vel mali dicantur.

Post haec adiciendum videtur de actibus, utrum et ipsi ex fine, sicut voluntas, pensari debeant boni vel mali. Licet enim secundum quosdam omnes boni sint, in quantum naturaliter sunt; non tamen absolute omnes dicendi sunt boni, nec omnes reprobabiles; sed quidam simpliciter mali dicuntur sicut et alii boni; nam simpliciter ac vere boni sunt illi actus qui bonam habent causam et intentionem; id est, qui bonam voluntatem coadiuvant, et ad bonum finem tendunt. Mali vero simpliciter dici debent qui perversam habent causam et intentionem. Unde Ambrosius ait (lib. 1 de Offic., esp. 50): *« Affectus tunc operi suo omnia imponit; »* et Augustinus super Psalm. 51, 11: *« Nemo computat bona opera sua ante fidem: ita enim nihil videtur esse ut magno viros et cursus celeritius praeter viam; quia ubi fides non erat, bonum opus non erat; bonum enim opus intentio facit, et intentionem fides dirigit. Non valde attendas quid homo faciat, sed quid cum facit attendat, quo laertes optime*

(1) Ut in praefatione videre est paulo alia serie quam hic (Ex edit. P. Nicolai).

actum proprium ipsius intellectus secundum se considerati, cum in multis peccatoribus acutissima ingenia inventiantur; sed intelligitur secundum habitum ad gratiam et virtutem et ad opus bonum, prout etiam dicitur, quod omnis malus ignorans est. Sunt tamen quaedam peccata quae etiam intellectus contemplationem obnubilant, in quantum per ea homo passionibus perturbatur et distrahitur, et a contemplationis actu impeditur, ut praecipue in peccatis carnalibus patet; unde etiam Commentator in 7 Phys. (com. 20, et cap. ult.) dicit, quod virtutes morales perficiunt ad scientias, et praecipue virtus castitatis.

Brevius respondent dicentes, actum voluntatis non esse de naturalibus. Haec responsio utriusque opinionis communis esse potest, praecipue quantum ad actum malum, in quem voluntas naturaliter non ordinatur.

Sed voluntas haec semper caret effectu. Hoc potest intelligi de effectu ultimo voluntatis, quo scilicet in ultimum finem ordinatur, scilicet de actu meritorio; et tunc per gratiam intelligitur gratia gratum faciens, sine qua meritum esse non potest. Si autem intelligitur universaliter effectus bonae voluntatis quantum ad quodcumque bonum, sic per gratiam oportet intelligere gratuitum Dei auxilium, quo omnibus non tantum gratuita, sed etiam naturalia conferuntur, sine quo nihil boni in nobis esse potest.

Alii autem dicunt, unam esse voluntatem. Ista opinio videbatur ponere, quod quia voluntas naturaliter vult bonum, iste motus voluntatis semper maneat, et secundum additionem actus voluntatis deliberative dicitur bonus vel malus simpliciter. Sed si per motum intelligebant actum quemdam voluntatis, qui est operatio; sic falsum dicebant: quia voluntas non est determinata naturaliter ad unum, ut semper agat. Si autem per motum intelligebant inclinationem voluntatis in bonum, sic verum dicebant: quia illa inclinatio semper manet eadem, sive quis ex deliberatione bonum sive malum velit.

« gubernationis dirigat. » His testimoniis insinuari videtur, ex affectu et fine opera esse bona vel mala; quibus consonat quod Dominus in Evangelio (Matth. 7, 18) ait: *« Non potest arbor bona fructus malos facere, neque arbor mala fructus bonos facere. »* Nonnulli autem non humanae mentis natura, sed voluntas intelligitur; quae si mala fuerit, non bona, sed mala facit opera; si vero bona fuerit, bona, non mala facit opera.

Utrum omnia opera hominis ex affectu et fine sint bona vel mala.

Sed quaeritur, utrum omnia opera (1) hominis ex affectu et fine sint bona vel mala. Quibusdam ita videtur esse, qui dicunt, omnes actus esse indifferentes, ut nec boni nec mali per se sint; sed ex intentione bona bonus, et ex mala malus sit omnis actus; secundum quos quilibet actus potest esse bonus, si bona intentione geratur. Alii vero videtur quod quidam actus in se mali sunt, ita ut non possint esse nisi peccata, etiam si bonam habeant causam; et quidam in se boni, ita ut etsi malum habeant causam, non tamen boni

(1) Al. huius hominis.

esse desinant; quod testimonio Augustini confirmant, qui dicit bonum aliquando non bene fieri; quod enim quis involuntate facit, non bene facit, quia non bona intentione facit, ut ait Augustinus super Joannem (tract. 41, et de spiritu et littera cap. 14, et lib. Sent. Prosp., sent. 172): « Servilis, inquit, timor non est in caritate; in quo quamvis credatur Deo, non tamen in Deum; et si fiat bonum, non bene tamen; nemo enim invitus bene facit, etiam si bonum est quod facit. » Ecce habes quod aliquis non bene facit illud bonum est. Facti ergo quod bonum est, intentione non bona. Ideo illi assentunt quaedam opera esse mala quae sic bona sunt quod mala esse non possunt, quocumque modo fiant; sicut e converso quaedam sic sunt mala ut non possint esse bona, quocumque ex causa fiant; alia autem esse opera quae ex fine vel ex causa, bono vel malo sunt; et ad illa referunt sanctorum testimonia, quibus vel affectu vel intentione iudicium operum pensari dicunt. Tripartitam edunt isti differentiam actuum.

Alter Augustinus sentire videtur, qui dicit opera hominis esse bona vel mala ex intentione et causa, praeter quaedam quae per se peccata sunt.

Sed Augustinus evidentissime docet in lib. contra mendacium (cap. 7), omnes actus secundum intentionem et causam iudicandos bonos vel malos, praeter quosdam qui ita sunt mali ut nunquam possint esse boni, etiam si bonam videantur causam habere: « Interest autem plurimum quae causa, quo fine, qua intentione quid fiat. Sed ea quae constat esse peccata, nullo bonae causae obtentu, nullo quasi bono fine, nulla veluti bona intentione faciendae sunt. » Ea quippe opera hominum, si causas habeant bonas vel malas, nunc sunt bona nunc mala, quae non sunt per se ipsa peccata; sicut victum praebere pauperibus, bonum est, si sit causa misericordiae cum recta fide; et concubitus conjugalis, quando fit causa generandi, si ea fide fiat ut gignatur regenerandi. Haec rursus mala sunt, si malas habent causas; velut si iactantiae causa pascitur pauper, aut lasciviae causa cum uxore concumbitur, aut filii generantur, non ut Deo, sed ut diabolo nutriantur. Cum vero opera ipsa per se peccata sunt, ut furta, stupra, blasphemiae, quis dicit causas bonas esse faciendae, vel peccata non esse, vel quod absurdum est, iusta peccata esse? Quis dicit: Furem dirigitur, ut habeatur quod demus pauperibus? Aut falsa testimonia praeframus, non ut iudicemus nocentes laedantur, sed potius salventur? Duo enim bona haec sunt ut inops alatur, et innocens non puniatur. Aut quis dicit, adulterium esse faciendum, ut per illum cum qua fit, homo de morte liberetur? Testamenta etiam vera cur non supprimimus, et falsa supponimus, ne hereditates habeant qui nihil boni agunt, sed li potius qui indigentes adiuvant? Cur non fiat illa mala propter haec bona, si propter haec bona nec illa sunt mala? Cur non ab immundis meretricibus, quas dicitur stupratores, rapiantur divitiae viri boni, ut indignis eas largiatur, cum nullum malum sibi sit malum, si pro bono fiat? Quis hoc dicit, nisi qui res humanas morsusque comatur et leges subvertit? Quod enim factum non dicitur recte posse fieri, nec impune tantum, verum etiam gloriose, ut in eo non timeatur supplicium, sed speretur et praemium; si semel consensus in malis actibus non quid fiat, sed quare fiat, esse quaerendum, ut quocumque pro bonis finit causis, nec ipsa mala esse iudicentur? At iustitia merito punit cum qui dicit, se subtraxisse superflua diviti, ut praebat pauperi; et falsarium, qui alienum corrumpit testamentum, ut is

Divisio textus.

In parte praecedenti determinavi de peccato, secundum quod in actu voluntatis consistit; in parte ista determinat de eo, secundum quod consistit in actu exteriori, et dividitur in partes duas: in prima parte ostendit, unde actus exteriores dicantur boni vel mali; in secunda movet quaedam quaestiones circa praedeterminata, 41 dist.: *Cumque intentio, ut supra dictum est, bonum opus faciat, et fides intentionem dirigat, non immerito quaeri-*

« esset heres qui largas faceret elemosinas, non ille qui nullas; et cum qui se fecisse adulterium ostendit, ut per illum cum qua fecit, hominem de morte liberaret. Sed dicitur et aliquid. Ergo aequandum est fur quilibet fure qui voluntate misericordiae (1) furatur. Quis hoc dixerit? Sed horum duorum non ideo quisque est bonus, quia peior est unus; peior est enim qui concipiendo quam qui misere facto abscondendo est. Quis enim dicit esse peccandum, etiam si aliud sit gravius, aliud levius peccatum? Nunc autem quaerimus quis actus peccatum sit (2) vel non; non quid gravius vel levius. » Intende lector propositis verbis tota mentis consideratione, quae non inutilem habent exercitationem; et dispenses quis actus sit peccatum, qui scilicet malam habet causam; nec ille tantum: quia sunt nonnulli actus qui etsi bonam habeant causam, tamen peccata sunt, ut supra positum est. Ex quo consequi videtur quod non semper ex fine iudicatur voluntas sive actus mala, sicut in illis quae per se peccata sunt. Illa enim cum quis gesserit pro aliqua bona causa, bonum videtur habere finem; nec ex fine voluntas est mala, nec ex voluntate actio fit mala, sed ex actione voluntas fit prava. In quibus aliquid ponunt actum Judaeorum, qui crucifigendo Christum, arbitrabantur se obsequium praestare Deo; qui bonam finem dicit eos sibi proposuisse, scilicet Dei obsequium; et tamen voluntatem eorum et actionem perveram foreasserunt. De bonis autem mala fit exceptio in praemis verbis Augustini, quod omnis voluntas bona ex fine sit bona; et ex fine et voluntate omnis bona actio, bona est; sed non omnis bona voluntas ex fine mala est, nec omnis mala actio ex fine et voluntate mala est; et omnis quae habet malam causam, mala est; sed non omnis quae bonam habet causam, bona est. Ideoque cum ex affectu dicitur imponi nomen operi, in bonis operibus generaliter vera est haec regula; sed in malis excipiuntur illa quae per se mala sunt. Omnia igitur hominis opera secundum intentionem et causam iudicantur bona vel mala, exceptis his quae per se mala sunt, id est quae sine praeparatione fieri nequeunt.

Quidam d'icunt, haec praedicta non posse fieri bona fine.

Quae tamen quidam contendunt nunquam habere bonam causam; qui enim aliena furatur ut pauperibus tribuat, non pro bono, ut agunt, furatur; non enim bonum est pauperibus aliena dare. Qui de rapina sacrificium Deo offert, ut a auctoritas (Ecd. 54), idem facit ac si filium in conspectu patris victimet, vel offerat Deo sacrificium causis; abominabilis nempe Deo est impiorum oblatio. Ita etiam et hominem per adulterium a morte liberare, malum esse dicunt; etsi enim bonum sit hominem a morte liberare, tamen sic hominem liberare, malum esse assentunt. Ideoque Augustinum in superioribus dicitur temperasse sermonem, cauteque locutum, ubi ait, ea quae constat esse peccata, nullo quasi bono fine, nulla veluti bona intentione faciendae. Non enim simpliciter dicit, Bono fine et bona intentione; sed addidit Quasi, et Velut; quia talia non sunt bono fine et bona intentione, sed intentione quae videtur bona, et fine qui putatur bonus, sed non est. Nec ideo accepit Augustinus ista, ut agunt, quoniam causas habeant malas; sed quia causas habeat quae videntur bonae, sunt tamen malae.

(1) *Al. minime.*

(2) *Al. vel si sit, non etc.*

tur, utrum omnis intentio, omneque illorum opus malum sit quia fidem non habent. Prima dividitur in duas: in prima ostendit actus exteriores ex voluntate bonos vel malos esse; in secunda inquit, utrum sit verum universaliter in omnibus: *Sed quaeritur utrum opera omnia hominis ex affectu et fine sint bona vel mala.* Et dividitur in duas: in prima ad determinationem quaestionis inducit duas opiniones; in secunda inducit tertiam, quae utriusque quantum ad aliquid contradicit, ibi: *Augustinus evidentissime docet . . . omnes actus secundum*

intentionem et causam iudicandos bonos vel malos praeter quosdam. Et dividitur in duas: in prima confirmat hanc tertiam opinionem per dicta Augustini; in secunda ostendit, quomodo illi qui alias opiniones sustinent, auctoritates inductas solvant, ibi: *Quae tamen quidam contendunt nunquam habere bonam causam.*

QUAESTIO I.

Ille quinque quaeruntur: 1.^o utrum bonum et malum sint differentiae specificae actionis; 2.^o si bonitas et malitia exterioris actus ex voluntate dependent; 3.^o si actus exterior addat in bonitate et malitia supra uterorem actum voluntatis; 4.^o si eadem actio potest esse bona et mala; 5.^o si aliqua actio potest esse hoc modo inflexibilis ut neque sit bona neque mala.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bonum et malum sint differentiae essentialis actionis. — (1-2, qu. 21, art. 1.)

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum et malum non sunt essentialis differentiae actionis. Nulla enim essentialis differentia convenit secundum quid alicui, sed per se. Bonum autem et malum non conveniunt actioni secundum quod actio, sed secundum objectum et finem. Ergo bonum et malum non sunt essentialis differentiae actionis.

2. Praeterea, omnis differentia, ut in 4 Metaph. (text. 4) dicitur, entis et unius praedicationem recipit. Sed malum, cum sit privatio, non est ens. Ergo non potest esse essentialis differentia actionis.

3. Praeterea, essentialis differentia est de essentia ejus cujus est differentia constitutiva; sicut rationalis de essentia hominis. Si ergo bonum et malum sunt differentiae essentialis actionis, aliqua actio erit de ejus essentia est malum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo erit aliqua actio ejus essentia non est a Deo, quod supra improbatum est.

4. Praeterea, ea quae differunt per differentias essentialis, non conveniunt in specie. Sed in quibusdam actionibus bonae et malae sunt eadem species; sicut concubitus matrimonialis et fornicarius: cum idem effectus in specie per utramque actionem (1) sequatur, scilicet hominis generatio. Ergo bonum et malum non sunt differentiae essentialis actionis.

5. Praeterea, sicut bonum et malum inveniuntur in actibus hominis et habitibus; ita etiam inveniuntur in aliis rebus. Sed in aliis bonum et malum non sunt essentialis differentiae. Ergo nec in hominum actibus.

Sed contra, illud quod ponitur in definitione alicujus est essentialis sibi. Sed bonum ponitur in definitione virtutis ab Augustino dicente (in libro de moribus Ecclesiae catholicae, cap. 1), quod virtus est bona qualitas mentis, ut supra, 27 dist. dictum est (2). Ergo malum et bonum sunt differentiae essentialis habituum. Sed secundum differentiam habituum est differentia actionum ex habitibus procedentium, cum similes habitus similes actus reddant, ut in 2 Ethic. dicitur. Ergo bonum et malum sunt essentialis differentiae actionum.

Practerea, omnis differentia faciens secundum speciem differre, est differentia essentialis. Sed bonum et malum distinguunt species habitus. Ergo sunt differentiae essentialis habituum; et sic idem quod prius.

Solutio. Respondeo dicendum, quod actiones differunt specie secundum diversitatem formarum, quae sunt principia actionum, quamvis etiam agentia specie non differant: sicut calefacere et infrigidare differunt specie, sicut calor et frigus. Forma autem voluntatis est finis et bonum, quod est ejus objectum et volitum; et ideo oportet quod in actibus voluntatis inveniatur differentia specifica secundum rationem finis. Et quia actus sunt in genere moris ex hoc quod sunt voluntarii; ideo in genere moris est diversitas speciei, secundum diversitatem finis. Et quia malum et bonum sumuntur secundum ordinem ad finem, ideo oportet quod sint essentialis differentiae in genere moris. Sciendum est autem, quod ad aliquod genus contingit aliqua reduci dupliciter: vel per se, ut ea quae per essentiam suam in illo genere sunt, sicut albedo et nigredo reducuntur ad genus coloris: vel per accidens ratione alicujus quod in eis est, sicut res alba et res nigra ad genus coloris. Et ideo quae per se sunt in genere simpliciter differunt specie per differentias essentialis generis: quae vero reducuntur ad genus per accidens, non differunt per differentias generis simpliciter, sed secundum quid tantum, scilicet secundum quod ad genus illud pertinent, ut patet praecipue in artificialibus: formae enim artificiales accidentales formae sunt; unde cutellus et clavis etiam differunt specie secundum quod ad genus artificiale pertinent, sed quantum ad substantiam eadem sunt specie: quia substantia utriusque est ex materia naturali, et non ex forma artificiali, ut in 2 de Anima Commentator dicit. Et quia, ut dictum est, hoc modo aliquid ad genus moris pertinet quod voluntarium est; ideo ipsi actus voluntatis, qui per se et immediate ad voluntatem pertinent, per se in genere moris sunt; unde simpliciter specie dividuntur interiores actus voluntatis per bonum et malum, sicut per differentias essentialis: actus autem imperati a voluntate, elicit per alias potentias, pertinent ad genus moris per accidens, secundum scilicet quod sunt a voluntate imperati; et ideo actus illi secundum substantiam non distinguuntur secundum speciem per bonum et malum, sed per accidens, secundum quod ad genus moris pertinent.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis bonum et malum non sint differentiae substantiae ut substantia est, sed secundum quod consideratur ut animata; et ideo nihil prohibet in aliquo genere actionum easdem actiones specie per bonum et malum differre.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, malum prout dicitur privationem tantum, non potest dici essentialis differentia; sed secundum quod fundatur in aliquo fine indebito, qui tamen

(1) *Al. pro utraque actione.*

(2) Ubi explicata est ex professo definitio illa quaest. 1, art. 2, quamvis non sic expresse illam Augustinus habet ut referatur, sed ex illius verbis vario loco spuris colligi possit; quo ad hanc vero partem quae nominatim in proposito exprimitur, colligi potest non ex cap. 1 (sicut hic prius ad marginem) sed ex cap. 6, lib. de Mor. Ecd. ubi virtutem ait vocari posse sapientis animam qualitatem (Ex edit. P. Nicolai).

S. Th. Opera omnia. V. 6.

finis non omnino bonitate caret; unde sic malum est contrarium bono, et non privato.

Et per hoc patet responsio ad tertium: quia malum pertinet ad essentiam actionis quantum ad hoc quod est ibi aliquid de entitate, et non ratione privationis adjunctae: quia privatio non est de essentia alicujus entis in genere collocati, cum nihil entis sit non ens.

Ad quartum dicendum, quod concubitus est quidam actus imperatus a voluntate, mediante alia potentia; et ideo per accidens convenit sibi esse in genere moris; unde potest dupliciter considerari: vel secundum genus naturae, et sic concubitus matrimonialis et fornicarius specie non differunt; unde et effectum naturalem eundem specie habent; vel secundum quod pertinent ad genus moris; et sic effectus specie differentes habent, ut mereri vel demereri vel aliquid hujusmodi, et sic in specie differunt.

Ad quintum patet responsio per id quod dictum est, quod finis est forma voluntatis secundum quam operatio humana dicitur; et ideo bonum et malum differentiae essentialia et specificae in genere humanorum actuum sunt, sicut et aliae actiones differunt secundum diversas formas agentium; et ideo non est similis ratio de istis actionibus et de aliis: et propter hoc dicit Philosophus in 3^o Metaphysic. (text. 19), quod finis in agentibus ex proposito, est bonum et malum specialiter modo.

ARTICULUS II.

Utrum actio sit simpliciter iudicanda bona vel mala ex voluntate. — (1-2, qu. 20, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod simpliciter ex voluntate actio iudicanda sit bona vel mala. Matth. 7, 18 dicitur: *Non potest arbor mala fructus bonos facere, nec arbor bona fructus malos facere.* Sed voluntas bona bonae arbori comparatur, mala autem male. Cum igitur fructus voluntatis sint exteriores actus, videtur quod ex bonitate et malitia voluntatis simpliciter exteriores actus dicendi sint boni vel mali.

2. Praeterea, ut dictum est, actus exteriores non reducuntur ad genus moris, nisi secundum quod sunt imperati a voluntate. Sed non participant bonitatem vel malitiam moralem nisi secundum quod ad genus moris pertinent. Ergo videtur quod secundum bonitatem vel malitiam voluntatis sint dicendi boni vel mali. Quod etiam Ambrosius significare videtur dicens (lib. 1 Offic., cap. 50): *Affectus nunc nomen operi tuo imponit.*

3. Praeterea, ut in 5^o Metaph. (text. com. 5) Philosophus dicit, ratio boni a fine sumitur. Sed actus voluntatis habet ordinem ad finem mediante voluntate, cuius objectum est finis. Ergo secundum bonitatem vel malitiam voluntatis, dicendus est actus exterior bonus vel malus.

4. Praeterea, malum non est potentius quam bonum. Sed si sit mala voluntas, necessario sequitur quod actus exterior sit malus. Ergo et si sit bona voluntas, sequitur quod actus exterior sit bonus.

5. Praeterea, Augustinus supra dixit (1) quod

(1) Nempe dist. 26, §. 2, ex lib. 1 Retract. cap. 9, non, ut prius hic indicabatur ad marginem, ex lib. 14 de civ. Dei, cap. 13 (Ex edit. P. Nicolai).

voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Sed voluntas, secundum quod ea peccatur, est mala, et secundum quod ea recte vivitur, est bona. Ergo peccatum, et etiam bona operatio, quae est recte vivere, iudicari debent secundum bonitatem vel malitiam voluntatis.

Sed contra, Philosophus in 2^o Ethic. (cap. 7) dicit, quod quaedam sunt quae bene fieri non possunt: quia cum sint extrema, in eis non est medium accipere. Contingit autem in talia opera ingredi propter voluntatem alicujus finis boni. Ergo non est iudicandus actus exterior bonus propter voluntatis bonitatem.

Praeterea, supra dictum est, quod si fiat contra conscientiam errantem, quae iudicat esse faciendum quod malum est, peccatur, et similiter si secundum eam fiat. Sed ille qui vult aliquid facere propter hoc quod conscientia sua sibi dicit, bonam voluntatem habere videtur. Ergo bona voluntas non sufficit ad hoc quod actus exterior bonus dicatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod voluntas dupliciter potest considerari: vel secundum quod est intendens, prout in ultimum finem fertur; vel secundum quod est eligens, prout fertur in objectum proximum, quod in finem ultimum ordinatur. Si consideretur primo modo, sic malitia voluntatis sufficit ad hoc quod actus malus esse dicatur; quia quod malo fine agitur, malum est. Non autem bonitas voluntatis intendentis sufficit ad bonitatem actus: quia actus potest esse de se malus, qui nullo modo bene fieri potest. Si autem consideretur voluntas secundum quod est eligens, sic universaliter verum est quod a bonitate voluntatis dicitur actus bonus, et a malitia malus. Ad bonitatem enim consilii, quod electionem praecedit, ut in 3^o Ethic. (cap. 8) dicitur, tria exiguntur. Unum scilicet, quod consilium praestituit sibi debitum finem; quia si aliquis ad malum finem consequendum multas efficaces vias inveniat, non dicitur bonus consiliator. Secundo, quod ad finem bonum consequendum adveniat bonum opus, per quod finem consequatur; unde si quis bonum finem consequi intendat per malam actionem, non est bonus consiliator: quia, ut ipse dicit, sortitur finem inconvenienti medio, eo quod illud quod ad finem ordinat, non est proportionatum fini illi; sicut si aliquis veram conclusionem per medium imperitiosum concluderet. Tertio requiritur ut adveniat utrumque in tempore convenienti, ne sit praecipuus in festinando, vel etiam inutilis in tardando. Sed hoc ultimum pertinet ad bonitatem consilii, secundum quod consilium in ratione inquirentis et inventientis est; alia vero ex parte rei et consiliatoris. Cum igitur electio sit quasi consilii conclusio, ut in 3^o Ethic. (cap. 6) dicitur, oportet quod ad bonitatem voluntatis eligentis concurrat bonitas finis, et bonitas eius quod ad finem ordinatur; et si hoc sit, proculdubio actus exterior bonus erit; si autem alterum desit, erit voluntas mala, et actus malus.

Ad primum ergo dicendum, quod arbor est ex qua immediate procedit fructus; unde arbori comparatur voluntas secundum quod eligens, quia ex electione immediate sequitur opus.

Ad secundum dicendum, quod secundum voluntatem dicitur actus exterior bonus vel malus; sed non secundum voluntatem intendentem solum, sed secundum voluntatem eligentem.

Ad tertium dicendum, quod ad bonitatem rei non solum exigitur bonitas finis ultimi quem respicit voluntas intendens, sed etiam bonitas finis proximi, quem respicit voluntas eligens; et ideo non sequitur quod bonitas voluntatis intendentis, ad bonitatem actus sufficiat.

Ad quartum dicendum, quod quia bonum perfectius et potentius est quam malum, ideo ad bonum plura exiguntur quam ad malum; quia bonum consistit ex una tota et perfecta causa; sed malum ex particularibus defectibus; ut Dionysius dicit (cap. 4 de div. Nomin.): et ideo defectus voluntatis circa ultimum finem sufficit ad malitiam actionis; non autem bonitas finis ultimi sufficit ad bonitatem.

Ad quintum dicendum sicut ad secundum.

ARTICULUS III.

Utrum actus exterior addat aliquid bonitatis vel malitiae super bonitatem vel malitiam voluntatis. — (1-2, qu. 20, art. 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus exterior nihil de bonitate et malitia addat supra bonitatem vel malitiam voluntatis. Primo per id quod dicitur super Matth. 11, in Glossa (1): *Quantum intendis, tantum facis.* Si igitur duo sint, quorum uterque id bonum intendat, et unus exequatur, et alius non, videtur quod nihil de bonitate per actum exteriorem addatur.

2. Praeterea, Bernardus (2) dicit, quod *bona voluntas sufficit ad meritum; sed bona actio requiritur ad exemplum;* et consonat ei quod Philosophus in 10^o Ethic. (cap. 8) dicit, quod exteriores actus sunt ad manifestationem virtutis. Sed absoluta et perfecta ratio bonitatis in actibus humanis est, secundum quod sunt meritorii. Ergo tota bonitas in actu interiori consistit; et ita per actum exteriorem nihil de bonitate vel malitia additur.

3. Praeterea, homo per bonas operationes in beatitudinem et felicitatem pervenit. Sed beatitudo et felicitas humana fortunae non subiacet, ut in 1^o Ethic. (cap. 14) probatur. Ergo nec fortuna de bonitate vel malitia operis aliquid auferre potest. Sed actus exterior virtutis moralis potest impediri per fortunam, ut in 10^o Ethic. (cap. 12) dicitur, ut patet in paupere, qui non habet unde actum liberalitatis exerceat, et in infirmo, qui actum fortitudinis exercere non potest. Ergo actus exterior nihil addit vel diminuit de bonitate actionis humanae.

4. Praeterea, quanto actio melior est, tanto majus sibi praemium debetur. Sed tota quantitas praemii mensuratur secundum quantitatem radicis, scilicet habitus actum informantis. Cum igitur habitus (5) primo eliciat operationes intrinsecas, videtur quod in actibus interioribus tota efficacia meriti consistat; et ita per exteriores actus nihil de bonitate accrescit.

5. Praeterea, si actus exterior addit aliquid bonitatis supra bonitatem actus interioris, ergo quanto actus exterior major fuerit, tanto homo magis merebitur. Sed hoc falsum est: quod patet

(1) Colligitur ex Glossa interlineali ad illa verba: *Bonus homo de bono thesauro etc.* (Ex edit. P. Nicolai).

(2) Quod additur ex Bernardo, sumptum est ex lib. de Grat. et lib. Arb. ubi plenus idem habetur versus finem (Ex edit. P. Nicolai).

(5) At. actus.

ex Domini sententia quam de vidua mittente duo aera in gazophylacium dedit, Luc. 7. Ergo actus exterior non addit bonitatem supra actum interiore.

6. Sed contra, si aliquid potest fieri per unum sicut per duo, superfluum est duo ad illud inducere. Si igitur aequalis bonitas consistit in actu exteriori et interiori simul, et in actu interiori tantum, videtur quod actus exterior superflueret; et ita non oporteret nos aliquid agere, sed solum velle.

7. Praeterea, duplex bonum melius est. Sed actus interior et exterior uterque bonitatem habet. Ergo uterque melior est quam alter tantum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod actus exterior et actus interior voluntatis hoc modo comparantur ad invicem, quod uterque quodammodo est alteri bonitatis causa; et uterque, quantum in se est, quamdam bonitatem habet quam alteri dat. Actus enim exterior bonitatem habet ex circumstantia unum commensuratione, secundum quam proportionatus est ad finem hominis consequendum. Et quia actus exterior comparatur ad voluntatem sicut obiectum, inde est quod hanc bonitatem voluntatis actus interior ab exteriori habet, non quidem ex eo secundum quod est exercitus, sed secundum quod est intentus et volitus; quia secundum quod est exercitus, sequitur actum voluntatis. Sed quaedam ratio bonitatis consistit in actu interioris voluntatis secundum se, secundum quod voluntas est domina suorum actuum, secundum quam bonitatem actus habet rationem meriti vel laudabilis: et haec bonitas ex actu interiori in exteriorem procedit. Loquendo igitur de illa bonitate quam voluntas actui exteriori praebet, actus exterior nihil bonitatis addit, dummodo voluntas aequaliter intensa sit. Hoc pro tanto dico, quia quidam actus sunt delectabiles, in quibus voluntas non potest esse ita intensa ante actum sicut est in actu, ut patet in actu fornicationis; unde non aequaliter demeretur qui vult fornicari, et qui actu fornicatur: quia voluntas non potest esse adeo perfecta ante actum sicut est in actu. Quidam vero actus sunt difficiles, in quibus voluntas remittitur in actu; et in istis voluntas potest esse magis perfecta ante actum quam in actu. Si autem loquamur de bonitate actus quam actus exterior secundum se habet, sic actus exterior complet interiore in bonitate vel malitia, sicut terminus motus complet motum; comparatur enim, ut dictum est, ad voluntatem ut obiectum. Et quia ad praemium essentialia ordinatur actus per bonitatem primam, quam habet a voluntate, prout liberaliter redditur, et ex amore; ideo actus exterior nihil adjungit ad praemium essentialia: tantum enim meretur qui habet perfectam voluntatem aliquid bonum faciendi, quantum si faceret illud; et si facit unum actum, quantum si faceret multos, voluntate aequaliter perfecta manente. Ad praemium autem accidentale ordinatur per bonitatem quae est ipsius actus exterioris secundum se: et ideo actus exterior adjungit aliquid ad praemium accidentale: verbi gratia, martyr in quantum exterius patitur, victoriam de adversariis fidei habet; et ex hoc sibi aureola debetur. Similiter etiam aliquis ex hoc quod in actu exteriorem frequenter exit, magis habilitatur ad bonum: et ex hoc sequitur quod in caritate crescat. Similiter per actum exteriorem puni-

tur magis quam per voluntatem tantum: et ideo actus exterior adiungitur in satisfactionem: et similiter in omnibus aliis quae consequuntur bonitatem actus, secundum quod exercitus est.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *Quantum intendis tantum facis*, ly *quantum* potest esse adverbium, vel nomen. Et si sit nomen, tenet in malis, quia quantum aliquis credit vel intendit peccare, tantum peccat; in bonis autem non, quia potest aliquis tepida voluntate intendere multum Deo placere, nec tamen tantum placet. Et ratio huius differentiae ex supra dictis patet: quia plura exiguntur ad bonum quam ad malum. Si autem ly *quantum* sit adverbium, sic verum est et in bonis et in malis, secundum illam bonitatem et malitiam quam habet actus ex voluntate eligente. Sed per actum exterioriorem aliquid adiungitur (1) quantum ad bonitatem quae est ipsius actus exterioris secundum se.

Ad secundum dicendum, quod dictum Bernardi intelligitur quando facultas operandi deest, voluntate perfecta existente; et loquitur tantum quantum ad essentiale praemium, et non quantum ad accidentale.

Ad tertium dicendum, quod bona fortunae, ut in 1 Ethic. (cap. 14) dicitur, organice deserviunt felicitati; et ideo non est inconveniens, si accidentaliter ad felicitatem conferant, et eorum defectus felicitatem impediat quantum ad aliquid felicitati accidentale.

Ad quartum dicendum, quod illud intelligitur de praemio essentiale, quod secundum quantitatem radice mensuratur; cui non additur per actum exterioriorem, si sit perfecta voluntas; sed additur aliquid quantum ad praemium accidentale.

Ad quintum dicendum, quod vidua illa plus aliis misisse dicitur, quia efficaciori voluntate illud dedit; unde magis merebatur apud Deum de praemio essentiali quam illi qui maiora munera minori devotione dabant. Sed quantum ad praemium accidentale illi poterant plus mereri, secundum quod per maiora munera plus satisfaciebant, vel etiam ministros templi plus ad orandum pro se provocabant, vel quidquid huiusmodi est quod actum exterioriorem secundum se sequitur.

Ad sextum dicendum, quod voluntas tendit in actum exterioriorem sicut in obiectum; unde si adsit facultas operandi, non posset esse voluntas perfecta, nisi operaretur; et ideo non est superfluum facere; quia sine actione nec ipsa voluntas bona esset. Praeterea actus exterior in praecepto cadit, et iterum ad praemium accidentale confert.

Ad septimum dicendum, quod bonitatem illam secundum quam actus exterior vitae aeternae meritorius est, totum ex voluntate gratia informata habet, secundum quod voluntarius est; et ideo non oportet quod supra bonitatem voluntatis perfectae aliquid adiungat ad meritum essentiali vitae aeternae pertinens.

ARTICULUS IV.

Utrum eadem actio possit esse bona et mala.
(12, qu. 20, art. 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod

(1) Al. inungitur.

possit esse eadem actio bona et mala. Quia, ut in 5 Physic. (text. 22) dicitur, idem est motus qui in agente est actio et in patiente passio, secundum substantiam, ratione differens; sicut eadem est via ab Athenis ad Thebas, et de Thebis ad Athenas. Sed contingit actionem esse malam, et passionem bonam; unde dicitur: *Actio displicuit*, scilicet Iudaeorum; *passio grata fuit*, scilicet Christi. Ergo contingit eundem actum esse bonum et malum.

2. Praeterea, ut in 5 Physic. (text. 59) dicitur, unus motus est continuus, et eadem ratione una actio est quae est continua. Sed contingit in eadem continua actione vel motu, ut in eundo ad Ecclesiam, primo haberi bonam intentionem, postea malam, et e converso. Cum ergo ex intentione iudicetur actio bona vel mala, eadem actio potest esse mala et bona.

3. Praeterea, primus motus est peccatum, ut supra, dist. 24, qu. 1, art. 2, dictum est. Sed qui resistit primo motui non peccat, immo meretur. Contingit autem, quod adhuc primo motu durante, cum prius aliquis non resistit, postmodum resistat. Ergo contingit circa eundem motum esse bonitatem et malitiam.

4. Praeterea, sit ita quod aliquis dominus praecipiat famulo eleemosynam dare, et quod dominus bona intentione et ex caritate praecipiat, famulus autem involuntarius et coactus det: constat quod dato eleemosynae illius est domini, et servi actio. Sed dominus in illa datione meretur, famulus autem peccat. Ergo contingit in eadem actione esse meritum et peccatum.

5. Praeterea, ponatur quod aliquis in peccato mortali existens aliqua suffragia faciat pro defuncto in purgatorio existente: constat quod iste suffragia faciens sibi non meretur, cum caritatem non habeat, sed illi qui in purgatorio existit, meretur diminutionem poenae, vel plenam absolutionem. Ergo eadem actio potest esse meritoria et non meritoria, et eadem ratione bona et mala.

Sed contra, Matth. 6, 24: *Nemo potest duobus dominiis servire*. Sed per bonam actionem Deo servitur, per malam vero diabolo. Cum igitur una sit actio quae est unius agentis, videtur quod non possit esse una actio bona et mala.

Praeterea, contraria non possunt esse simul in eodem. Sed bonum et malum contraria sunt. Ergo non possunt esse in eadem actione.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum unum et ens convertantur, secundum hoc quod res se habet ad esse, ita se habet ad unitatem. Est autem in re duplex esse consideranda: scilicet esse quod est ipsius secundum se, quod est esse primum et substantiale; et esse superveniens, quod est secundum et accidentale; et ideo contingit quod aliquid secundum se consideratum, est unum, quod tamen secundum aliquid, quod est sibi accidentale, pluralitatem habet; verbi gratia, lignum continuum, cuius una pars est alba, et alia nigra, ipsum quidem in se, in quantum est lignum, est unum; sed secundum illud esse quo est coloratum, est multa et non continuum. Cum igitur actus exteriores participent bonitatem et malitiam moralem, sicut quoddam superveniens et accidentale sibi, in quantum tales actus sunt imperati a voluntate; contingit aliquem actum huiusmodi esse unum, secundum se consideratum, et tamen esse multa, secundum quod ad genus moris refertur, secundum

quod moraliter bonus vel malus dicitur; et ideo bonitas et malitia nunquam possunt esse in una actione secundum quod est una, sed secundum quod est multa; et sic contingit actionem illam esse unam et multa.

Ad primum ergo dicendum, quod cum actio sit in agente, et passio in patiente, non potest esse idem numero accidens quod est actio, et quod est passio, cum unum accidens non possit esse in diversis subiectis; unde etiam Avicenna dicit, quod non est eadem numero aequalitas in duobus aequalibus, sed specie tantum. Sed quia eorum differentia non est nisi penes terminos, scilicet agens et patiens, et motus abstrahit ab utroque termino; ideo motus significatur ut sine ista differentia; et propter hoc dicitur, quod motus est unus; et propterea, ut supra habitum est, meritum non est in passione secundum quod est passio, sed in operatione patientis, quia passionem voluntarie sustinet propter Deum; quam operationem constat non esse eadem cum operatione agentis.

Ad secundum dicendum, quod illa actio quamvis sit una in genere naturae considerata, tamen secundum quod ad genus moris refertur, est alia et alia secundum quod diversa intentione et voluntate exercetur.

Ad tertium dicendum, quod primus motus non habet rationem culpae nisi secundum quod aliquo modo est in potestate voluntatis; unde quamdiu voluntas non repugnat, habet rationem peccati; sed quando voluntas iam repugnare incipit, tunc homo meretur: non quia ille motus primus sensualitatis sit meritorius cui resistitur, qui tamen postquam sibi resistitur rationem peccati amittit; sed in ipso actu voluntatis resistentis meritum est, qui non est idem cum primo motu sensualitatis.

Ad quartum dicendum, quod famulus dans eleemosynam per imperium domini, se habet sicut instrumentum illius domini; unde Philosophus dicit in 8 Ethic. (cap. 11), quod servus est sicut organum animatum. Instrumentum autem movetur motu; et constat quod alia est actio moventis ipsum, et alia actio qua ipsum movet aliud: non enim secundum eundem motum potest esse idem movens et motum. Unde alia numero est actio domini et servi; et ideo nihil prohibet unam esse bonam, et aliam malam.

Ad quintum dicendum, quod de hoc duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod suffragia quae faciunt in mortali peccato existens, si opus (1) operantis consideretur, non sunt meritoria nec agenti nec ei pro quo fiunt. Si autem consideretur opus operatum, ut ipsum sacrificium, vel aliquid huiusmodi, sunt meritoria ei pro quo fiunt, et non operanti; et ideo non sequitur quod eadem operatio sit meritoria et non meritoria: quia operatio ipsa nullo modo meritoria est. Sed quia efficacia suffragiorum mensuratur secundum caritatem ejus pro quo fiunt, qui tantum valet unicuique quantum meruit ut sibi valerent, ut Augustinus dicit (in Enchir., cap. 110); ideo ab aliis verius dicitur, quod etiam ipsa operatio sine caritate facta valet ei pro quo fit, virtute caritatis ejus, et non operantis. Nec tamen sequitur quod illa operatio bona sit simpliciter, sed quod est bona huic pro quo

(1) Al. operans.

fit. Simpliciter enim bonum est quod facienti bonum est, ut in 1 libro dictum est, dist. 46. Nec est inconveniens quod aliquid simpliciter malum sit, quod tamen alicui bonum est, ut ibidem dicitur.

ARTICULUS V.

Utrum aliqua actio humana sit indifferens. — (12, qu. 16, art. 8 et 9; et de Malo, qu. 2, art. 4 et 5)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua actio indifferens invenitur in actibus humanis. Nihil enim potest esse medium inter bonum et malum nisi indifferens, quod neque bonum neque malum est. Sed bonum et malum, sunt contraria mediata, ut in praedicamentis dicitur. Ergo aliqua actio est indifferens.

2. Praeterea, sine caritate non potest esse aliquid meritum. Sed non est dicendum, quod qui non habet caritatem, quolibet suo actu peccet vel demereatur: quia consilium ei ut aliquos actus ex genere bonorum faciat. Ergo videtur quod aliquis actus sit qui neque est meritorius neque demeritorius; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, nullus actus vel voluntas bonitatem habet, nisi referatur in finem dilectionis, ut supra dictum est. Sed contingit frequenter agere etiam quaedam quae secundum se mala non sunt, quae in finem dilectionis non referuntur. Ergo huiusmodi nec bona nec mala erunt; et ita erunt indifferencia.

4. Praeterea, accedere ad mulierem, quaedam est actio, nec de se bonitatem vel malitiam moralem dicit, cum nulla circumstantia iste actus sit vestitus, secundum quam aliquis ordo rationis in eo appareat. Ergo contingit aliquem actum indifferenter esse.

5. Praeterea, huiusmodi actus qui secundum suum genus indifferentes sunt, ut levare festucam, et aliquid huiusmodi, non possunt habere bonitatem et malitiam, nisi ex intentione, qua in finem referuntur. Sed contingit quod ille etiam finis in quem referuntur, indifferens est. Ergo iste actus omnino indifferens remanebit.

6. Praeterea, opera nostra non possunt esse meritoria nisi propter Deum facta. Aut ergo ad bonitatem actus sufficit habitualis relatio in finem, aut exigitur actualis. Si sufficit habitualis, ergo si aliquis semel in anno referret omnia opera quae facturus est in illo anno, in Deum, omnia essent meritoria; et ita facillima esset via salutis: quod est contra illud Matth. 7, 14: *Arcta est via quae ducit ad vitam*. Si autem exigitur actualis relatio operis in Deum, tunc nunquam posset esse opus bonum, nisi aliquis actu de Deo cogitaret. Si ergo nullus actus est indifferens, tunc omnis actus quem quis exercet de Deo non cogitans, erit malus; et peccatum: quod est valde durum. Ergo necesse est aliquos actus indifferentes esse.

Sed contra, 1 Corinth. 10, 51: *Omnia in gloriam Dei facite*. Aut ergo aliquis refert opus suum in gloriam Dei, aut non. Si refert, convenit quod actus ille bonitatem ex fine sortiatur, si tamen in finem illum sit referibilis, quod convenit omni actui qui de se malus non est. Si non refert, prae-

terit praeceptum Apostoli (1); et ita peccat. Ergo de necessitate omnis actus vel est meritorius vel demeritorius.

Præterea, plus est facere quam dicere. Sed qui sine causa loquitur otiosa verba, peccat. Matth. 12, 56: *Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii*. Ergo multo fortius, si aliquid faciat homo quod in debitum finem non referat, peccat. Sed si in debitum finem referat, actus bonus est. Ergo de necessitate omnis actus vel bonus vel malus est, et nullus indifferens.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt, quod in dictis non potest esse aliquid indifferens, in factis autem potest. Verbum enim ordinatum est ad aliquid, quia est signum rei: factum autem, cum non sit signum, non est ordinatum ad aliquid; et ideo in verbo incidit deformitas, si otiose proferatur, non autem in facto, si sine causa legitima fiat. Sed hæc ratio nulla est: quia quamvis non sit ordinatum ad aliquid sicut signum ad signatum, est tamen ordinatum ad aliquid sicut ad finem: quia omne quod a principio est, ad finem aliquem tendit: otium autem opponitur illi ordini qui est ejus quod est ad finem ipsum, et non ordini qui est signi ad signatum.

Et ideo alii dicunt, quod tam in dictis quam in factis contingit aliqua esse indifferentia, quae nec bona nec mala sunt; sicut illa quae non ordinantur ad impletionem praeceptorum Dei, ut si propter Deum fiant, nec etiam divinis contrariantur praeceptis, sive sint in dictis sive in factis; ut si aliquis alicui loquatur ex quadam civili amicitia, vel etiam aliquod opus amicabile ad ipsum exerceat. Sed in hoc videtur esse instantia: quia actus virtutis politicae non est indifferens, sed de se bonus est, et si sit gratia informatus, erit meritorius. Non est autem accipere aliquid in quod ordinatur humanus actus, quod vel secundum virtutem politicam rectum non sit, vel etiam rectitudini adversum: quia non potest esse aliquis actus procedens ab aliquo deliberante sine intentione finis, ut in 2 Metaph. (text. comm. 8) dicitur. Finis autem ille est bonum conveniens homini vel secundum animam vel secundum corpus, vel secundum etiam res exteriores, quae ad utrumque ordinantur; et hoc quidem bonum nisi sit contrarium illi bono quod est hominis bonum secundum rationem, rectitudinem virtutis civilis habet: quia virtus civilis dirigit in omnibus quae sunt corporis, et etiam quae propter corpus quaeruntur; unde si his aliquis medioeriter utatur, erit usus rectus; si autem secundum abundantiam vel defectum, erit usus vitiosus virtuti oppositus.

Et ideo aliter secundum alios dicendum est, quod nullus actus a voluntate deliberata procedens potest esse qui non sit bonus vel malus, non tantum secundum theologum, sed etiam secundum moralem philosophum; et ulterius non potest esse aliquis actus a deliberata voluntate (2) procedens in habente gratiam qui non sit meritorius; sed tamen in non habente gratiam potest esse aliquis actus deliberatus qui nec meritorius nec demeritorius est; tamen est bonus vel malus. Cujus ratio est, quia malum, in quantum malum, non opponi-

tur bono, nisi sicut privatio habitui: sed oppositio contrarietatis est ex hoc quod illud ens supra quod fundatur talis privatio, non comparitur secum aliquid bonum quod est simpliciter bonum; sicut immoderata delectatio in cibis non comparitur secum bonum sobrietatis, quod est simpliciter bonum; et ideo illa immoderata delectatio adiungitur cum privatione boni, et sic mala dicitur. Si ergo in actionibus invenitur medium inter bonum et malum, hoc non erit nisi in quantum bonum et malum sunt contraria, vel in quantum malum est privatio boni. Non autem in quantum sunt contraria, potest in eis esse medium quod sit neque bonum neque malum. Dicuntur enim contraria, secundum quod in utroque aliquid positive consideratur; ex quo non potest sumi ratio mali; unde propter hoc quod medium distat ab extremis, in quantum aliquid positive ponit, non efficitur distans a ratione boni et mali, ut possit dici neque bonum neque malum; non enim ex eodem est in eis oppositio contrarietatis et distinctio boni et mali; sed primum est ex parte positionis in utroque; secundum autem ex parte privationis in malo, et positionis in bono. Si ergo sit medium inter bonum et malum in actionibus, hoc non erit nisi secundum quod malum bono privative opponitur. Sed in privative oppositis non invenitur medium nisi per hoc quod subjectum non est susceptivum habitus: ut lapis, quia visionis susceptivus non est, neque videns neque caecus dicitur; et per hunc modum oportet accipere medium inter bonum et malum, ut si aliquid est quod alicujus bonitatis non est susceptivum, non opposita malitia sibi erit; unde re-inquitur indifferens. Hoc autem contingit dupliciter. Aut per modum abstractionis, secundum quod universale aliquid significatur ut abstractum a differentiis contrariis dividitur in ipsum; unde in sua communitate significatum (1), significatur ut indifferenter se habens ad utramlibet differentiarum: sicut animal neque significatur ut rationale neque ut irrationale; et tamen oportet quod omne particulare animal, rationale vel irrationale sit: et similiter est hic. Si enim significetur actus in eo quod est agere, habet quidem bonitatem naturalem in quantum est ens; sed indifferenter se habet ad bonitatem et malitiam moralem; et similiter bonum ex genere indifferenter se habet ad bonum et malum ex circumstantia et fine; quamvis non invenitur aliquid bonum in particulari (2), quod non sit aliqua circumstantia vestitum et ad aliquem finem ordinatum; unde oportet quod bonitatem vel malitiam contrahat. Et secundum hanc considerationem quidam dixerunt, omnes actus indifferentes esse, in eo quod sunt actus; et quidam dixerunt, quod non omnes, sed aliqui; accipientes magis in speciali nomina actuum quae non expriment aliquid unde actus ad malitiam vel bonitatem determinetur, ut materiam et finem et circumstantiam, sicut comedere, coire, vel aliquid hujusmodi.

Alio modo contingit hoc, secundum quod aliquid particulare signatum deficit a susceptibilitate alicujus perfectionis, sicut lapis a susceptibilitate visus: et hoc modo aliqui actus qui deficiunt a

(1) *Forle* acceptum.

(2) *Al.* in genere particulari. *Forle* aliquid bonum ex genere in particulari.

susceptibilitate bonitatis moralis, dicuntur indifferentes. Actus autem susceptibilis est bonitatis moralis, secundum quod humanus est: humanus autem est, secundum quod aliquatenus ratione deducitur: quod contingit in illis actibus tantum qui imperantur a voluntate, quae consequitur deliberationem rationis. Actus autem qui sequuntur apprehensionem subitae imaginationis, sicut conficatio barbae, et aliquid hujusmodi, dicuntur hoc modo indifferentes. Nullus autem eorum qui voluntatem deliberatam sequitur, indifferens erit, sed de necessitate vel bonus vel malus bonitate vel malitia civili; sed tamen actus bonitatis civili perfectus, non est susceptibilis efficaciae merendi nisi in eo qui gratiam habet; et ideo in eo qui caret gratia, indifferens est ad meritum et demeritum; sed in illo qui gratiam habet, oportet vel meritum vel demeritorium esse: quia sicut malus erit demeritorius, sic etiam bonus erit meritorius: quia etiam caritas imperat omnibus virtutibus sicut voluntas omnibus potentis, oportet quod quidquid ordinatur in finem alicujus virtutis, ordinetur in finem caritatis: et cum omnis actus bonus ordinetur in finem alicujus virtutis, in finem caritatis ordinatur remanebit; et ita meritorius erit; et sic comedere et bibere, servato modo temperantiae, et ludere ad recreationem, servato modo eutrapeliae, quae medium tenet in ludis, ut dicitur 2 Ethic. (cap. 9), meritorium erit in eo qui caritatem habet, quae Deum ultimum finem vitae suae constituit.

Ad primum ergo dicendum, sicut ait Commentator, in 10 Metaph., quod dicitur homo neque bonus neque malus, qui non est susceptibilis bonitatis vel malitiae civilis; sicut agrestis, qui extra civitatem vitam est, et per consequens actiones ejus neque bonae neque malae sunt civiliter, in quantum non sunt ordinatae ad civile bonum. Vel melius dicendum, quod Philosophus appellat malum non omnem actum inordinatum, sed solum illum qui nocivus est respectu alterius; unde dicit in 4 Ethic. (cap. 15), quod prodigus, quia causa jactantiae sua inordinate expendit, non est malus sed vanus; et similiter de multis aliis vitiis dicit: et sic patet quod ipse strictus accipit malum quum nos dicentes omnem actum inordinatum esse malum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis extra caritatem non sit bonum meritorium, tamen est ibi bonum alicuius vel ex circumstantia, vel ex virtute civili; unde non sequitur quod actus eorum qui ea late carent, sint demeritorii vel indifferentes.

Ad tertium dicendum, quod non solum actus caritatis est meritorius, sed etiam actus aliarum virtutum, secundum quod gratia informantur, licet meritorii esse non possint nisi secundum quod reducuntur in finem caritatis. Non autem oportet quod semper actus in finem illum reducuntur; sed sufficit ad efficaciam merendi quod in fines aliarum virtutum actu reducuntur; qui enim intendit castitatem servare, etiamsi nihil de caritate cogitet, constat quod meretur si gratiam habet. Omnis autem actus in ad quod bonum tendens, nisi inordinate in illud tendat, habet pro fine bonum alicujus virtutis, eo quod virtutes sufficienter perficiunt (1) circa omnia quae possunt esse bona

(1) *Al.* proficiunt.

hominis; et ita patet quod ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod nihil est in genere quod non sit in aliqua ejus specie, ut in 2 Topic. (cap. 2) dicitur; et ita nunquam contingit ad mulierem accedere, quin accedatur ad talem, et tali tempore, et similiter secundum alias circumstantias; et ita quamvis sit indifferens dictus actus consideratus secundum genus (1); non tamen secundum quod exercetur in actu, indifferens est.

Ad quintum dicendum, quod cum nihil appetatur nisi in quantum est bonum, impossibile est quod finis ad quem ordinatur actio ex deliberatione, sit indifferens: quia vel ratio decipitur, et judicat esse bonum sibi quod non est bonum; et hoc non est nisi quando finis est malus, discordans a rationis rectitudine, quamvis hoc quod desideratur, forte sit bonum desideranti, secundum aliquid sui, ut secundum gustum vel secundum tactum delectabile: vel est bonum simpliciter; et sic etiam actus ex fine erit bonus.

Ad sextum dicendum, quod non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum: quia ex hoc quod est in habitu, nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur. Nec tamen oportet quod intentione actuali ordinans in finem ultimum sit semper conjuncta cuilibet actioni quae dicitur in aliquem finem proximum; sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem ultimum referantur; sicut fit quando aliquis cogitat se totum ad Dei dilectionem dirigere: tunc enim quidquid ad seipsum ordinat, in Deum ordinatum erit. Et si quaeratur quantum oporteat actum referre in finem ultimum, hoc nihil aliud est quam quaerere quando oportet habere tantum caritatis exire in actum: quia quocumque habitus caritatis in actum exit, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum, et per consequens omnium eorum quae in ipsum ordinantur ut bona sibi.

Sed quia aliquos actus indifferentes ponimus, ideo oportet ad alia respondere.

Ad septimum dicendum, quod hoc quod dicitur: *Omnia in gloriam Dei facite*, potest intelligi dupliciter: vel affirmative, vel negative. Si negative, sic est sensus: Nihil contra Deum faciatis: et hoc modo praeceptum est: et sic praeceptum hoc praeteritur vel per peccatum mortale, quod contra Deum fit; vel per peccatum veniale, quod praeter praeceptum et praeter Deum fit. Si autem intelligatur affirmative, hoc potest esse dupliciter. Aut ita quod actualis relatio in Deum sit conjuncta actioni nostrae cuilibet, non quidem in actu sed in virtute, secundum quod virtus primae ordinationis manet in omnibus actionibus sequentibus, sicut et virtus finis ultimi manet in omnibus finibus ad ipsum ordinatis; et sic adhuc praeceptum est, et contingit omissionem ejus esse venialem vel mortalem, sicut dictum est. Vel ita quod ordinatio actualis in Deum sit actu conjuncta cuilibet actioni nostrae; et sic potest intelligi dupliciter: vel distributive, vel collective. Si distributive, sic est sensus: Quocumque actionem faciatis, melius est si eam actu in Deum ordinatis; et sic est consilium. Si autem sumatur collective, sic est sensus: Omnia opera vestra ita faciatis quod nullum eorum sit quin actu in Deum ordinatis; et hoc nec praeceptum nec consilium est, sed finis praecepti, ad quod per impletionem in prae-

(1) *Al.* secundum quod genus.

(1) *Nicolaus*: praeter praeceptum Apostoli facit.

(2) *Al.* virtute.

ceptorum pervenitur: sic enim saneti in patria actus suos in Deum referunt. Sciendum tamen, quod qualitercumque affirmative exponatur, non intelligitur nisi de operibus deliberatae voluntatis, quia illa tantum opera propria nostra dici possunt, ut dictum est.

Ad octavum dicendum, quod verbum est immediatus effectus rationis; et ideo minus potest verbum praeter deliberationem esse quam factum: et propter hoc, verbum otiosum magis est peccatum veniale quam factum otiosum. Sciendum tamen, quod secundum Gregorium (part. 5 Past. admon., 13 in fin.), otiosum est quod caret intentione pie voluntatis, aut ratione justae necessitatis; unde non omne verbum jocosum est otiosum, si ad recreationem referatur: quia etiam in jocos contigit esse virtutem eutrapeliam, de qua Philosophus in 4 Ethic. (cap. 86) determinat.

Expositio textus.

Effectus tuus nomen imponit operi tuo. Si universaliter intelligitur, oportet exponi de affectu eligente, et non solum intendente, ut dictum est.

Ubi fides non erat (1), bonum opus non erat, idest meritorium. De hoc tamen in sequenti distinctione quaeretur.

Qui dicunt omnes actus esse indifferentes. Illi considerabant actus secundum rationem generis tantum; quia inquantum actus est generaliter sumptus, indifferens est ad bonitatem (2) vel malitiam moralem, quamvis habeat bonitatem naturalem. Si tamen intelligebant de actu particulariter accepto, sic simpliciter falsa erat ista opinio. Sed hoc non videntur intellexisse: quia actionem particulariter acceptam dicebant esse conjunctam cuidam fini,

(1) Al. Si Deus non erat.

(2) Al. est indifferens, est generaliter sumptus ad bonitatem etc.

DISTINCTIO XLI.

An omnis intentio et actio eorum qui fide carent, sit mala.

Cumque intentio, ut supra dictum est, bonum opus faciat, et fides intentionem dirigat; non immerito quaeri potest, utrum omnis intentio omneque opus illorum malum sit qui fidem non habent. Si enim fides intentionem dirigat, et intentio bonum opus facit; ubi non est fides, nec intentio bona nec opus bonum esse videtur. Quod a quibusdam non irracionabiliter astruitur, qui dicunt, omnes actiones et voluntates hominis sine fide mala esse, quae fide habita bona existunt. Unde Apostolus ait (Rom. 14, 23): « Omne quod non est ex fide, peccatum est; » quod Augustinus exponens, ait: « Omnis infidelium vita peccatum est, et nihil bonum est, » sine summo bono: ubi deest cognitio veritatis aeternae, « falsa virtus est etiam in optimis moribus; » et Jacobus in Epistola canonica ait (cap. 2, 10): « Qui offenderit in uno » (scilicet in caritate) factus est omnium reus. » Qui ergo fidem et caritatem non habet omnis ejus actio peccatum est; quia ad caritatem non refertur. Quod enim ad caritatem non refertur, ut supra dist. 58, meminit Augustinus, non fit quemadmodum fieri oportet; ideoque malum est. Non igitur mandata custodit qui caritate caret: quia sine caritate nullum mandatorum custoditur. Unde Augustinus super Epistolam ad Gal. (cap. 4, ad illud: « Omnis lex in uno » sermone impletur ») ait: « Custoditionem legis dicit Apoc. stultus non occidere, non moechari, et alia hujusmodi ad » bonos mores pertinentia: quae sine caritate, fide et spe,

ex quo bonitatem vel malitiam habet, sicut furari vel aliquid hujusmodi.

Aliis autem videtur quod quidam actus in se mali sunt. Isti accipiebant actus secundum quod ad aliquam speciem determinantur, non tamen secundum quod sunt individuati; et quia aliqui actus ex specie sua habent bonitatem, et alii malitiam, et alii neutrum, ut levare festucam; ideo distinguebant actus per tria genera: et quia illud quod inest alicui ex specie sua nunquam recedit ab eo, ideo dicebant, quod actus qui non sunt indifferentes, si sunt boni, quaecumque intentione fiant, boni remanent, et similiter de malis; intelligentes de bonitate ex genere vel ex specie actus: non quod actus qui erat bonus ex genere vel circumstantia, si fieret mala intentione, esset bonus simpliciter; sed quia bonus remanebat ex genere.

Sed Augustinus evidentissime docet . . . omnes actus secundum intentionem et causam judicandos bonos vel malos. Hic ponitur tertia opinio; et haec accipit actum bonum vel malum simpliciter. Et quia intentio mala sufficit ad hoc quod actus sit malus simpliciter, non tamen intentio bona sufficit ad hoc quod actus sit bonus simpliciter; ideo ex intentione, secundum hanc opinionem, judicantur actus mali, non autem boni; et sic patet quod quaelibet harum trium opinionum secundum aliquid vera est.

Qui crucifigendo Christum, arbitrabantur se obsequium praestare Deo. Hoc intelligitur de minoribus deceptis fraude majorum qui eum ex malitia persequabantur, cognoscentes eum a Deo venisse per signa quae faciebat.

Quae tamen quidam contendunt nunquam habere bonam causam. Hoc dicunt illi de prima opinione, vel etiam de secunda: et accipiunt causam et non finem ultimum, sed finem proximum, qui malus est: sunt enim malo fini conjuncta ut bene fieri non possint.

« impleri non possunt. » Nullum ergo implet mandatum nul-lumque opus bonum facit qui fidem et caritatem non habet. Impossibile enim est, ut ait Apostolus (Hebr. 11), sine fide aliquid placere Deo. Quae ergo sine fide fiunt, bona non sunt: quia omne bonum Deo placet.

Quae praemissae obijciuntur sententiae ex verbis Augustini.

Hic autem obijciunt quod supra dicit Augustinus (lib. 1 Confes., cap. 12), scilicet quod in servili timore, est bonum fiat, non tamen bene: nemo enim invitus bene facit, etiam si bonum est quod facit. Hic enim bonum dicit fieri, sed non bene, ab illo qui caritatem non habet. Qui enim simpliciter timet, caritate vacuus est; de quo tamen hic dicit, quod a bonum facit, sed non bene. Qui etiam super illum locum Psal. 85, 4: « Turtur juvenit sibi nidum, ubi ponat pullos » suus; » dicit, quod judaei et haeretici et pagani opera sua bona faciunt, quia vestunt nudos, pascent pauperes, et hujusmodi; sed non in nido Ecclesiae, idest in fide: et idcirco conculcantur pulli eorum. Quibus illi respondet, dicentes, opera bona appellari hujusmodi quae sine caritate fiunt, non quia bona sint quando sic fiunt, quod supra evidenter docuit Augustinus; sed quia bona essent, si aliter fierent; quae etiam in suo genere sunt bona, sed ex affectu fiunt mala.

Aliorum sententia de praemissa questione, qua quaerebatur, si omnis eorum actio mala est qui fidem non habent.

Alii vero qui trifariam distinctionem faciunt actuum, opera cuncta quae ad naturae subsidium fiunt, semper bona esse astruunt. Sed quod Augustinus dicit, mala esse, si mala habeant causas, non ita (1) accipiendum est quasi ipsa mala sint, sed quia peccant et mali sunt qui ea malo fine agunt. Item et illud aliud, scilicet bonum opus intentio facit, et intentionem fides dirigit, determinat dicentes, ibi bonum vocatum quod remunerabile est ad vitam non quod illud solum sit bonum opus, immo et alia plura licet non ea ratione qua illud fit (2), sint bona: bonum enim multipliciter accipitur, scilicet pro utili, pro remunerabili, pro signo boni, pro specie boni, pro licito, et aliis forte modis. Solaque illa intentio remunerabilis est ad vitam quam fides dirigit, sed non sola illa bona est, ut ajunt. Nam si quis judaeus vel malus Christianus necessitatem proximi revelaverit, naturali pietate ductus, bonum fecit, et bona fuit voluntas quae illud fecit.

Hic ponitur quaedam Augustini capitula quae retractantur, non quasi praee dicta, sed quo sensu dixerit, insinuans.

Post haec investigari oportet, qualiter intelligendum sit quod ait Augustinus in lib. de vera Relig. (cap. 14): « Usque » adeo, inquit, peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. » Hujus dicit Augustinus rationem apertius in lib. Retract. (1, cap. 15), dicit: « Potest videri falsa haec definitio; sed si diligenter » discutatur, invenietur verissima esse: peccatum quippe » illud cogitandum est quod tantummodo peccatum est, non » quod etiam poena est peccati, scilicet peccatum primum » hominis, quod fuit peccatum, et causa, sed non poena; » quamvis, et illa quae non voluntaria peccata non immerito » dicuntur, quia vel a necessibus vel a coactis perpetran- » tur, non omni modo possunt sine voluntate committi: quo- » niam ille qui peccat ignorans, voluntate utique facit quod, » cum faciendum non sit, putat esse faciendum; ille vero » qui concupiscente adversus spiritum carne, non ea quae » vult facit, concupiscit quidem nolens, et in eo non facit » quod vult; sed si vincitur, concupiscentiae consenti volens, » et in eo non facit nisi quod vult; et illud quod in parvu- » lis est originale peccatum, cum adhuc non utantur volun- » tatis libero arbitrio, non absurde vocatur voluntarium, » quia ex primi hominis mala voluntate contractum est (3). » Non itaque falsum est quod diximus: Usque adeo peccatum » voluntarium est etc. » Ecce qualiter illud accipiendum sit, scilicet de primo peccato hominis, vel de omnibus generaliter

(1) Al. idem.

(2) Al. deest fit.

(3) Al. et illud quod in parvulis est originale peccatum, ex primi hominis mala voluntate contractum est, intermedie omittitur.

Divisio textus.

Ostenso quod ex finis intentione, vel voluntate, actus exterior habet malitiam et bonitatem; hic determinat quasdam quaestiones circa praedeterminata; et dividitur in partes duas: in prima inquirunt de actu peccati per comparisonem ad intentionem; in secunda de actu peccati inquit per comparisonem ad voluntatem, ibi: *Post haec investigari oportet, qualiter intelligendum sit quod ait Augustinus.* Prima in duas dividitur: in prima movet quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: *Quod a quibusdam non irracionabiliter astruitur.* Et haec dividitur in duas, secundum duas opiniones: secunda incipit, ibi: *Alii vero, qui trifariam distinctionem actuum faciunt, opera cuncta quae ad naturae subsidium fiunt, semper bona esse astruunt.* Circa primum tria facit: primo ponit solutionem propositae quaestiones secundum unam opinionem; se-
S. Th. Opera omnia. V. 6.

peccatis mortiferis: quorum licet quaedam dicantur non voluntaria, quae scilicet per ignorantiam vel per infirmitatem fiunt, eadem tamen ratione ea possunt voluntaria dici quia sine voluntate non committuntur.

Aliud capitulum.

Illius etiam intelligentia perquirenda est quod in lib. de duabus Animabus (cap. 10), edidit, inquires: « Nusquam nisi » in voluntate peccatum est; » quod etiam in lib. Retract. (1, cap. 15), plane determinat dicens: « Potest putari falsa » esse ista sententia qua diximus, nusquam nisi in voluntate » esse peccatum; cum Apostolus dicit (Rom. 7, 19): Quod » noto, hoc facio etc. Sed peccatum quod nusquam est, nisi » in voluntate, illud praecipue intelligendum est quod iusta » damnatio consecuta est, id est primum hominis peccatum. » In eodem quoque lib. de duabus Animabus (cap. 10), aliud tradidit consideratione dignum; ait enim: « Non nisi volun- » tate peccatur: » Ipsaque voluntatem definit, dicens: » Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid vel » non admittendum vel adipiscendum. » Hujus dicit causam apertius et intelligentiam pendens in lib. Retract. (ubi sup.) ait: « Hoc propterea dictum est, ut haec definitio volens a » nolente discerneret, et sic ad illos referretur intentio » qui in paradiso fecerunt originem mali; peccando, nulla » cogente, idest libera voluntate: quia et scientias contra » praecipuum fecerunt, et ille tentator suscitavit ut hoc fieret, » non cogit. Nam qui nesciens peccavit, non incoegitavit » peccasse nolens dici potest. Quamvis et ipse quod nesciens » fecit, volens tamen fecit. Ita nec tale peccatum sine vo- » luntate esse potuit; sed voluntas facti ibi fuit, non volun- » tas peccati: quod tamen factum fuit peccatum; hoc enim » factum est quod fieri non debuit. Quisquis autem sciens » peccat, si potest cogenti ad peccatum, sine peccato resi- » stere, nec tamen facit; utique volens peccat: quia qui » potest resistere, non cogitur cedere. Quapropter peccatum » sine voluntate esse non posse, verissimum est. » Ex his liquet, qualiter superiora accipienda sint.

Quod mala voluntas est voluntarium peccatum.

Si autem omne peccatum mortale voluntarium est; cum voluntas mala peccatum sit mortale, constat ipsam esse voluntarium peccatum. Quid enim, ut ait Augustinus (lib. 1 de lib. Arb., cap. 12), a tam in voluntate, quam ipsa voluntas » sita est? » Voluntas itaque mala recte dicitur voluntarium peccatum, quod in voluntate consistit. Voluntas quippe, ut ait Augustinus in eodem (lib. 3, cap. 17), est prima causa peccandi. At nullum peccatum est prima causa peccandi; nec est cui recte imputetur peccatum nisi peccatum. Non est ergo cui recte imputetur nisi voluntas. Hoc autem de peccato actuali et mortali intelligendum est. Neque his verbis aliud voluit Augustinus ostendere, ut ipse ait in Retractionibus (lib. 1, cap. 9), nisi quia voluntas est qua peccatur, et qua recte vivitur.

cundo obijciunt in contrarium, ibi: *Hic autem obijciuntur quod supra dixit Augustinus; tertio ponit responsum, ibi: Quibus illi respondet.*

Post haec investigari oportet, qualiter intelligendum sit quod ait Augustinus. Hic determinat de actu peccati in comparatione ad voluntatem; et dividitur in partes duas: in prima inquit de peccato in genere per comparisonem ad voluntatem; in secunda de illo specialiter peccato quod in interiori voluntatis actu consistit, ibi: *Si autem omne peccatum mortale, voluntarium est, cum voluntas mala peccatum sit mortale, constat ipsam esse voluntarium peccatum.* Prima dividitur in tres, secundum quod tres auctoritates Augustinus ponit in materia ista, quae dubitationem habent; secunda, ibi: *Illius etiam intelligentia perquirenda est quod in lib. de duabus Animabus addit.* Tertia, ibi: *In eodem quoque libro de duabus Animabus aliud tradidit consideratione dignum.*