

ceptorum pervenitur: sic enim sancti in patria aucti suos in Deum referunt. Scindunt tamen, quod qualitercumque affirmative exponatur, non intelligitur nisi de operibus deliberate voluntatis, quia illa tantum opera proprie nostra dici possunt, ut dictum est.

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

Expositio textus.

Effectus tuus nomen imponit operi tuo. Si unversaliter intelligitur, oportet exponi de affectu e-ligente, et non solum intende, ut dictum est.

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

Qui dicunt omnes actus esse indiferentes. Illi considerabant actus secundum rationem generis tantum; quia in quantum 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 euidam 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 dirigit; non immixta querari potest, utrum omnis intentio omneque opus illorum malum sit qui fidem non habent. Si enim fides intentionem dirigit, et intentio bonum opus facit; ubi non est fides, nec intentio bona nece opus bonum esse videtur. Quod a quibusdam non irrationaliter astruitur, qui dicunt, omnes actiones et voluntates hominis sine fide mala esse, quia fide habita bona existunt.

Unde Apostolus ait (Rom. 14, 25): « Omne quod non est ex fide, peccatum est;» in quod Augustinus expponens, ait: « Omnis infidelium vita peccatum est, et nihil bonum est, et sine summo bono: ubi deest agnitus veritatis aeternae, et falsa virtus est etiam in optimis moribus;» et Jacobus in Epistola canonica ait (cap. 2, 10): « Qui offendit in uno (scilicet in caritate) factus est omnium reus.» Qui ergo fidem et caritatem non habet, omnis eius actio peccatum est; quia ad caritatem non referunt. Quod enim ad caritatem non referunt, ut supra dist. 58, meminit Augustinus, non fit quemadmodum fieri oportet; ideoque malum est. Non igitur mandata custodiunt qui caritate carent; quia sine caritate nullum mandatorum custodit. Unde Augustinus super Epistolam ad Gal. (cap. 4, ad illud: « Omnis lex in uno sermone impletur») ait: « Custodiendum legis dicit Apóstolus non occidere, non mochari, 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 malii sunt. Iste accipiebant actus secundum quod ad aliquam speciem determinantur, non tamen secundum quod sunt individuati; et quia aliqui actus ex specie sua habent bonitatem, et aliqui malitiam, et aliqui neutrum, ut levare festucam; ideo distinguabant actus per tria genera: et quia illud quod inest alicui ex specie sua nunquam recedit ab eo, ideo dicebant, quod actus qui non sunt indiferentes, si sunt boni, quaecumque intentione fiant, boni remanent, et similiiter de malis; intelligentes de bonitate vel ex genere vel ex specie actus: non quod actus qui erat bonus ex genere vel circumstantia, si fieret mala intentione, esset bonus sibi licet; sed quia bona remanebat ex genere.

Sed Augustinus evidentissime docet . . . omnes actus secundum intentionem et causam judicandos bonus vel mala. Hie ponitur tercia opinio; et haec accipit actum honum vel malum simpliciter. Et quia intentione mala sufficit ad hoc quod actus sit malus simpliciter, non tamen intentione 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 qualiter harum trium opinionum secundum aliquid vera est.

Qui crucifigendo Christum, arbitrabantur se obsequium praestare Deo. Hoe intelligitur de minoribus deceptis fraude majorum qui eum ex malitia persecuebantur, cognoscentes eum a Deo venire 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 malum est: sunt enim mala fini conjuncta ut bene fieri non possint.

DIST. XII. DIV. TEXT.

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

Alii vero qui trifariam distinctionem faciunt actuum, opera cuncta que ad naturae subsistit mali, semper bona esse astraunt. Sed quod Augustinus dicit, mala esse, si mala habeant causas, non ita (1) accipiendum est quasi ipsa mala sunt, sed quia peccant et mali sunt qui ea mala fini agunt. Iam et illud aliud, scilicet Bonum opus intentio facit, et intentionem fides dirigit, determinant dicentes, ibi bonum vocatum quod remunerabilis est ad vitam non quod illud solum sit bonum opus, immo et alia plura fieri non ea ratione quod illud sit (2), sunt bonas: bonum enim multipliciter accipit, scilicet pro utili, pro remunerabili, pro signo boni, pro specie boni, pro licito, et aliis forte modis. Solisque illa intentione remunerabilis est ad vitam quam fides dirigit, sed non sola illa bona est, ut ajunt. Nam si quis iudeatus vel malius Christianus necessitatem proximi revelaverit, naturali pietate ductus, bonum fecit, et bona fuit voluntas quae illud fecit.

Hic ponuntur quedam Augustini capitula quae retractavit, non quasi prae dicto, 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.» Huius dicti Augustinus rationem spiegens in lib. Retract. (1, cap. 15), dicit: « Potest videri falsa habeat definitio; sed si diligenter discentiar, inventetur verissima esse: peccatum quippe illud cogitandum est quod tantummodo peccatum est, non quod etiam peccata sunt peccati, scilicet peccatum primus hominis, quod fuit peccatum, et causa, sed non peccata; quamvis, et alia quae non voluntaria peccata non immo dicuntur, quia vel a neescientiis vel a coactis perpetratur, non omni modo possunt sine voluntate committi: quamvis qui necepsat ignorante, voluntate utique facit quod, cum facientem non sit, putat esse facientem; illa vero qui concupiscere adversus spiritum carnis, non ea quae vult facit, concupiscere quidem nolens, et in eo non facit quod vult; sed si vincitur, concupiscere consentit volens, et in eo non facit nisi quod vult; et illud quod in parvulis est origine peccatum, cum adhuc non utatur voluntatis libero arbitrio, non absurde vocare voluntarium, quia ex priu[m] hominis mala voluntate contractum est (5). Non itaque falsum est quod diximus: Usque adeo peccatum voluntarium est etc.» Ecce qualiter illud accipiendo sit, scilicet de primo peccato hominis, vel de omnibus generaliter.

(1) Al. idem.

(2) Al. deest fit.

(5) Al. et illud quod in parvulis est origine peccatum, ex primi hominis mala voluntate contractum est, intermedio omisso.

pecatis mortiferis: quorum licet quedam dicuntur non voluntaria, quae scilicet per ignorantiam vel per infirmitatem, eadem tamen ratione ea possunt voluntaria dici quia sine voluntate non committuntur.

Aliud capitulum.

Illi etiam intelligentia perquirenda est quod in lib. de duabus Animabus (cap. 10), edidit, inquit: « Nusquam nisi in voluntate peccatum est;» quod etiam in lib. Retract. (1, cap. 13), plausibiliter determinat dicens: « Potest putari falsa esse ista sententia: quia diximus, nusquam nisi in voluntate esse peccatum; cum Apostolus dicit (Rom. 7, 19): Quod nolo, hoc facio etc. Sed peccatum quod nusquam est nisi in voluntate, illud praesupposeatur intelligendum est quod justa damnatio consequatur est, id est primum hominis peccatum.» In eodem quoque lib. de duabus Animabus (cap. 10), aliud tradidit considerationem dignam; at enim: « Non nisi voluntate peccare! Ipsamque voluntatem definit, dicens: « Voluntas est animus motus cogitante nullo ad aliquid vel non admittendum vel adipiscendum.» Hujus dicti causam aperiens et intelligentiam pandens in lib. Retract. (ubi sup.) ait: « Hoe propter dictum est, ut hae definitione volens a nolente discerneretur, et sic ad illos referretur intentio qui in paradiso fecerunt originem mali, peccando, nullo cogente, idest liberta voluntate: quia et scientes contra praesupceptum fecerunt, et ille tentator suscit ut hoc fieret, non cogit. Nam qui nesciens peccavit, non incongrueret peccasse nolens dicti potest. Quoniam et ipse quod nesciens fecit, volens tamen fecit. Ita nec tale peccatum sine voluntate esse potest; sed voluntas facti huius fuit, non voluntas peccati: quod tamen factum fuit peccatum; hoc enim factum est quod fieri non debuit. Quisquis autem sciens peccat, si pessimi cogenti ad peccatum, tunc peccato resistere, nec tamen facit; utique volens peccat: quia qui potest resistere, non cogitare cedere. Quapropter peccatum sine voluntate esse non posse, verissimum est.» Ex his licet, 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. I de lib. Arb., cap. 12), « tam in voluntate, quam ipsa voluntas sit est?» Voluntas itaque mala recte dicitur voluntarium peccatum, quod in voluntate consistit. Voluntas quippe, ut ait Augustinus in eodem (lib. 5, 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 voluntati. Hoc autem de peccato actuali et mortali intelligendum est. Neque bis verbis aliud volunt Augustinus ostendere, ut ipse ait in Retractionibus (lib. 4, cap. 9), nisi quia voluntas est qua peccatur, et qua recte vivitur.

Divisio textus.

Ostendo quod ex finis intentione, vel voluntate, actus exterior habet malitiam et bonitatem; hic determinat quadam questiones circa praedeterminata; et dividitur in partes duas: in prima inquirit de actu peccati per comparationem ad intentionem; in secunda de actu peccati inquirit per comparationem ad voluntatem, ibi: Post haec investigari oportet, qualiter intelligendum sit quod ait Augustinus. Prima in duas dividitur: in prima movet questionem; in secunda determinat eam, ibi: Quod a quibusdam non irrationaliter astruitur. Et haec dividitur in duas, secundum duas opiniones: secunda incipit, ibi: Alii vero, qui trifariam distinctionem actuum faciunt, opera cuncta quae ad naturae subsistit sunt bona esse astraunt. Circa primum tria facit: primo ponit solutionem propositae questionis secundum unam opinionem; se-

S. Th. Opera omnia. V. 6.

cundo objicit in contrarium, ibi: His autem objectivit quod supra dixit Augustinus; tertio ponit respondem, ibi: Quibus illi respondent.

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 inquirit de peccato in generis per comparationem ad voluntatem; in secunda de illo specialiter peccato quod in interiori voluntatis actus 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 considerationem dignam.

QUAESTIO I.

Hie est duplex quaestio. Prima de comparatione actus ad intentionem. Secunda de comparatione peccati ad voluntatem.

Circa primum quaeruntur duo: 1^o utrum fides intentionem dirigit; 2^o utrum aliquis actus in infidelibus possit esse bonus, quorum intentio non est per fidem directa.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fides habeat universaliter dirigere intentionem.
(De Ver., qu. 22, art. 13 ad 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fidei non sit intentionem universaliter dirigere. Diversorum enim specie, diverse sunt regulae et mensurae, ut ex 10 Metaph. (text. 4) patet: quia mensura est homogenea mensuratur. Sed virtutes diverse sunt secundum speciem. Ergo fides non potest dirigere in operationibus omnium virtutum.

2. Praeterea, cuius est ordinare, ejus est etiam dirigere: quia directio est per ordinationem in finem. Sed ordinatio est rationis. Ergo et dirigere; et ita non indigetur fide ad dirigendum.

3. Praeterea, secundum Bernardum (super Cant., serm. 49), prudencia est auriga virtutum. Sed aurigae officium est currum dirigere. Ergo videtur quod dirigere pertinet ad prudenciam, et non ad fidem.

4. Praeterea, opus dicitur esse rectum, secundum quod conformatur legi. Sed assentire legi pertinet ad justitiam; unde et legales dicitur iustitiae philosophos in 5 Ethic. (cap. 2). Ergo videtur quod lex justitiam dirigat.

5. Praeterea, Christus non habuit fidem. Si igitur fides dirigit intentionem, Christus non habuit intentionem rectam: quod absurdum est.

6. Praeterea, secundum Tullium (1), virtus est habitus quidam in modum naturae rationi consenteaneus. Sed qualibet natura per seipsam tendit in finem suum, sicut ignis per suam levitatem sursum dirigitur, et terra deorsum. Ergo qualibet virtus dirigit suum actum in finem.

Sed contra, illius est dirigere cuius est ostendere quo eu-dum est. Sed hoc facit fides: quia fides est substantia sperrandarum rerum, Heb. 11. Ergo fidei est dirigere intentionem.

Præterea, a primo est rectitudine in omnibus aliis. Sed fides est prima virtus. Ergo fidei est intentionem omnium virtutum dirigere.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod rectum dicitur esse cuius medium non exit ab extremis. Actus autem consideratur inter duo, quae quasi sunt eius extrema, scilicet principium agens, et finem intentum; unde in opere vel intentione rectitudo esse dicitur, secundum quod opus ab agente egrediens non praetergreditur ordinem debiti finis; et ideo illius est dirigere cuius est in finem ordinare. Sed ordinare in finem contingit duplere: vel ostendendo finem, vel inclinando in finem. Ostendere autem finem, rationis est; sed inclinare in finem est voluntatis: quia amor, in quo actus voluntatis exprimitur, est quasi quoddam pondus

(1) Lib. 2 de inventione num. 54, ex quo et Augustinus lib. 83 Quaest. 81 eam sumpsit (Ex edit. P. Nicolai).

animae, secundum Augustinum (1) (de Civ. Dei lib. 11, cap. 24). Sed perfectly finem ostendere non competit rationi nisi secundum quod est per habitum perfectum; similiter non competit perfectly inclinare in finem voluntati, nisi secundum quod est per habitum perfectum. Finis autem humanorum actuum potest accipi duplere: vel finis proprius et proximus; vel communis et ultimus; et hec est duplex. Quia vel excedit facultatem naturae, sicut felicitas futura in patria; et in hunc finem ostendendo dirigit fides, et inclinando dirigit caritas (sicut aliqua forma naturalis inclinat in suum finem), quia ad hunc finem non sufficit dirigere naturalis potentia neque per se, neque perfecta per habitum naturalem vel acquisitionem; et quia ad hunc finem, cum sit ultimus, sunt omnes alii fines ordinari: ideo fides et caritas dicuntur dirigere intentionem universaliter in omnibus. In finem autem communem proportionatum humanae facultati dirigit ratio, ostendendo, perfecta (2) per habitum sapientiae aquitiae, ejus actus est felicitas contemplativa, ut in 10 Ethic. (cap. 7 et 8) dicitur; vel perfecta per habitum prudentiae, ejus actus est felicitas civilis: inclinando autem virtus appetitiva, secundum quod est perfecta habitibus virtutum moralium.

Ad primum ergo dicendum, quod diversorum specie non potest esse idem regulas proprium; sed potest idem esse commune: et sic fides dirigit, in quantum ordinat in finem ultimum.

Ad secundum dicendum, quod ratio non potest sufficiere dirigere ad hoc quod humanam cognitionem naturalem excedit; in quo tamen, sicut in finem ultimum, oportet omnes actus nostros ordinari: ideo oportet quod fides dirigat.

Ad tertium dicendum, quod ratio non potest sufficiere dirigere ad hoc quod humanam cognitionem naturalem excedit; in quo tamen, sicut in finem ultimum, oportet omnes actus nostros ordinari: ideo oportet quod fides dirigat.

Ad quartum dicendum, quod lex dirigit sicut ostendens qualis debeat esse actus proportionatus fini ultimo; non enim qualibet actus cuiuslibet fini proportionatus est, ut supra dictum est; et ideo directio fidei, quae ostendit finem, praeceedit directionem legis, quae docet actum: et ita etiam praeceedit directionem justitiae, quae per modum inclinationis recititudinem actus facit, quam lex ostendit.

Ad quintum dicendum, quod in fide sunt duo, scilicet cognitio et aenigma, vel obscuritas, sive imperfectio. Fides autem habet dirigere non ratione obscuritatis, sed ratione cognitionis: et ideo cum Christus habuerit perfectam cognitionem, in eo fuit perfecte rectitudo intentionis.

Ad sextum dicendum, quod inclinatio naturalis in finem praesupponit quendam intellectum praestitutum finem naturae, et dantem sibi inclinationem in finem ultimum; et ita etiam in inclinationem moralis virtutis in finem praeceedit prudenter quasi ostendens, et dirigens in finem; et sic singulae virtutes inclinando dirigunt in fines proximos, non autem in finem ultimum.

(1) Sie enim epist. 89, quaest. 2, post med.: *An manus velut ponderare amorem feratur, quacunque feratur;* epist. 119, cap. 10: *Nec aiquid appetunt ipsa corpora ponderibus suis nisi quod animo amoribus suis.* Praeterea illud vulgare 10 Confess. cap. 9: *Ponulus meum amor manus; et cor ferens, quocunque feror* (Ex edit. P. Nicolai).

(2) Nicolaï: secundum quod est perfecta.

ARTICULUS II.

Utrum aliquis actus hominis infidelis possit esse bonus.
(2-2, qu. 10, art. 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus actus infidelis hominis bonus esse possit. Quia, ut dicitur in Glossa (1) Rom. 10, omnis vita infidelium peccatum est. Sed non potest esse si nol peccatum et bonus actus. Ergo nullus actus infidelis bonus est.

2. Praeterea, omnis actus bonus est rectus. Sed omnis actus rectus procedit ab intentione recta. Cum igitur fides intentionem dirigat, videtur quod ubi non est fides, actus bonus esse non possit.

3. Praeterea, omne bonum Deo placet, et est sibi acceptum. Sed vita infidelium non est Deo accepta, quia gratia carent. Ergo in eis actus bonus non est.

4. Praeterea, illud propriè dicitur malum quod caret aliqua perfectione quam natum est et debet habere. Sed omnis actus humanus natus est in ultimum finem beatitudinis referri, nisi sit per se malus, et debet in ipsum referri, ut ex dictis patet. Cum ergo actus infidelium in ultimum finem non referatur, in quem fides dirigit, ut dictum est, videtur quod omnis actus infidelium sit malus.

5. Praeterea, infidelitas fidei opponitur. Sed fidei per fidem diriguntur in finem aliquem. Ergo infideles per infidelitatem in oppositum finem diriguntur. Sed omnes actus infidelium sunt boni per hoc quod ordinati sunt in finem in quem dirigunt fides. Ergo eadem ratione omnis actus infidelium est malus.

Sed contra non est consilium nisi de bono. Sed infidelibus consulitur ut aliqua de genere honorum facient. Ergo illorum actus non omnes sunt mali.

Praeterea, nihil laudabile est vel laudatur, nisi bonum. Sed sancti, ut Hieronymus (lib. 1 contra Jovinian., cap. 27) et Augustinus (2), saepe laudant aliquos genitiles de aliquibus operibus. Ergo aliqua opera ipsorum fuerunt bona.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod sicut in rebus naturalibus una perfectio altera superadditur, sic ut quaedam res habeant unam illarum, et quaedam duas, et sic deinceps; ita etiam in moralibus contingit in actu considerare aliquam perfectionem alii superadditam; ex quarum unaquaque dicitur actus bonus; et si aliqua illarum perfectionem desit, debeat bonitas quae est secundum perfectionem illam. Verbi gratia, omnis actus, in quantum est actus, habet quandam essentialem bonitatem, secundum quod omnes bons est; sed in aliquibus actibus superadditur quedam bonitas ex proportione actus ad debitum objectum, et secundum hoc dicitur actus bonus ex genere; et ulterius ex debita commensurazione circumstantiarum dicitur bonus ex circumstantia; et sic deinceps, quousque perveniat ad ultimam bonitatem, cuius humanus actus est susceptivus, quae est ex ordine in finem ultimum per habitum gratiae et caritatis: et ideo actus illorum qui gratiam et caritatem non habent, hoc modo bonus esse non potest: et haec est bonitas

(1) Sumpta ex lib. sententiarum Prosperi, sive sentent. Augustini, quae a Prospero collectae sunt, sent. 106, ut jam supra (Ex edit. P. Nicolai).

(2) Lib. de spiritu et littera, cap. 27 (Ex edit. P. Nicolai).

secundum quam actus meritorius dicitur. Sed subtracto posteriori, nihilominus remanet prius, ut in lib. de Causis (propos. 1) dicitur; unde quavis ab infidelium actibus subtractarum ista bonitas, secundum quam actus meritorius dicitur, remanet tamen bonitas alia vel virtutis politieas, vel ex circumstantia, vel ex genere; et ideo non oportet quod omnis coram actus sit malus, sed solum quod sit deficiente bonitatis; sicut quamvis equus deficit a rationalitate quam homo habet, non tamen ideo malus est, sed habet bonitatem deficiente a bonitate hominis.

Ad primum ergo dicendum, quod eum dicitur, omnis vita infidelium peccatum est, non est intellegendum hoc modo, quod omnis actus eorum peccatum sit, sed quia semper eum peccato vivunt: quia infidelitas est tale peccatum, quo retento, nullum aliorum dimittitur. Vel dicendum, quod intelligitur de illis actibus ad quos ex sua infidelitate impelluntur, ut est adorare idola, et abstinere a cibis prohibitis in lege, quasi non sit eis licitum vesci: et hoc videtur intendere Apostolus.

Ad secundum dicendum, quod fides dirigit intentionem in finem ultimum, sed ratio naturalis vel prudentia potest dirigere in aliquem finem proximum: et quia ille finis proximus est ordinabilis in finem ultimum, etiam si actu non ordinetur, ideo in infidelibus, quorum actus per vim rationis in talen finem diriguntur, possunt aliqui actus esse boni, sed deficiente a perfecta bonitate, secundum quam actus est meritorius.

Ad tertium dicendum, quod sicut aliquid participat bonitatem, ita etiam Deo est acceptum: et ideo actus illi enuntiantur Deo accepti simpliciter qui meritorii sunt, completam bonitatem habentes; sed tamen etiam actus alii, secundum quod sunt boni ex genere vel ex circumstantia, Deo placent, non tamen sicut remunerabiles aeterno praemo.

Ad quartum dicendum, quod non obligamus ad hoc quod quilibet actus actu dirigatur in finem illum in quem non potest nisi fides dirigere: quia praecepta affirmativa non obligant ad semper, quamvis semper obligent; et ideo non oportet et actus infidelium, qui in finem illum non est ordinatus, semper sit peccatum; sed solum pro tempore illo in quo tenetur actus suum in finem ultimum referre.

Ad quintum dicendum, quod infideles non semper ex infidelitate errore finem sibi praestinent, sed aliquando ex vero et recto iudicio rationis: et ideo non oportet quod in quilibet actu peccent, sed tunc solum quando ex errore sicut sibi praestinent.

QUAESTIO II.

Deinde queritur de comparatione peccati ad voluntatem; et circa hoc queruntur duo: 1^o utrum omne peccatum sit voluntarium; 2^o utrum omne peccatum sit voluntarium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum sit voluntarium. — (1-2, qu. 74, art. 1; et de Malo, qu. 27, art. 5; et sup., dist. 59, art. 5)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non sit voluntarium. Malum enim, ut

Dionysius dicit (cap. 4 de div. Nom.), est praeceatum voluntatem: objectum enim voluntatis est bonum. Sed omne peccatum est malum. Ergo peccatum non est voluntarium.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 3 Ethie. (cap. 12), quod postquam aliquis est effectus malus per habitum, non est in ipso malum vel non malum esse. Cum igitur homo sit malus per peccatum; et quod non est in homine, non possit dici voluntarium; videtur quod non omne peccatum sit voluntarium.

3. Praeterea, quod est ignorantum, non potest esse voluntarium: quia voluntas cognitionem presupponit. Sed quidam per ignorantiam peccant. Ergo non omne peccatum est voluntarium.

4. Praeterea, aliquid dicitur esse voluntarium propter hoc quod actus voluntatis transit in hoc quod voluntarium dicitur. Sed in peccato omissionis non est necessarium quod sit aliquis actus voluntatis, ut supra dictum est, dist. 53, qu. 1, art. 3. Ergo non omne peccatum est voluntarium.

5. Praeterea, nihil quod est contra voluntatem, est voluntarium. Sed primus motus est contra voluntatem quod patet ex hoc quod dicitur Rom. 7, 19: *Quod nolo malum, hoc ago; quod de primis motibus exponitur. Igitur cum primus motus sit peccatum, videtur quod non omne peccatum sit voluntarium.*

6. Praeterea, quod est per necessitatem originis traductum, non est voluntarium. Sed aliquid peccatum est huiusmodi, scilicet originale. Ergo non omne peccatum est voluntarium.

Sed contra, nihil prohibetur nisi quod est in potestate ejus cui fit prohibiti. Sed peccatum omne prohibetur. Ergo omne peccatum est in potestate peccantis. Sed nihil est in potestate hominis nisi quod est voluntarium. Ergo omne peccatum est voluntarium.

Praeterea, involuntarium, ut dicit Philosophus in 3 Ethie. (cap. 1), non meretur poenam, sed ignorosum. Sed omne peccatum meretur poenam. Ergo nullum peccatum est involuntarium.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod peccatum, secundum quod habet rationem culpa, non potest esse nisi in eo quod in potestate alieus consistit: quia ex illo defectu qui in potestate ejus consistit, homo culpat et vituperatur; non autem ex eo quod in potestate ejus non fuit, ut si eaeus natura; talis enim defectus magis ad misericordiam provocat quam ad vindictam. Et quia potentia secundum quam nostrorum actuum domini sumus, est voluntas; inde est quod omne id quod in potestate nostra constitutum est, voluntarium dicitur; et ideo oportet omne peccatum voluntarium esse, secundum quod peccatum et culpa idem sunt; quia si peccatum largius accipiatur, sic inventur in omnibus quae propter finem agunt (sive agent per voluntatem, sive per necessitatem naturae), cum coram actus a fine debito obliquatur, ut in 2 Phys. (text. 82) dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod malum non est voluntum per se: nullus enim ad malum intendens aliud operatur, ut Dionysius dicit (de div. Nom., cap. 4): sed per accidens potest esse voluntarium, dum scilicet aliquis aestimat bonum quod malum est, vel cum appetit aliud bonum secundum quid, cui est adjuncta ratio mali simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod sicut habitus

virtutis politicae non acquiritur subito, quia una dies non facit ver, ut in 1 Ethie. (cap. 7) dicitur; ita etiam nec subito habitus ille destruitur: ideo dicit Philosophus (2 Ethie., cap. 3), quod ex quo aliquis habitum vitiosum acquisivit, non est in potestate eius ut statim habitum deponat; sed tamen est in eius potestate ut statim non secundum illum habitum operetur: quia habitus voluntarii non inclinat necessario ad actus; et sic etiam per exercitium operum poterit ex toto habitus ille malus consumi: et ita constat quod peccatum illius qui vitiosum habitum habet, voluntarii rationem non perdidit.

Ad tertium dicendum, quod quando per ignorantiam peccatur, illud quod est peccatum, non est omnis ignorantum, sed est ignorantum secundum quid, quia nescitur de illo actu quod malus sit: et secundum hoc quod est malum, non erat ratio volendi: et ideo talis ignorantia voluntariem non tollit. Et praeterea ipsa ignorantia quadammodo voluntaria est: quia ignorat ea quae sciuntur tenetur et potest. Si autem sciens non posset, tunc voluntarie quidem faceret actum, sed non voluntarie peccaret: et talis ignorantia invincibilis est; quam si vitare non posset, peccatum excusat, ut jam peccatum non esset.

Ad quartum dicendum, quod secundum eos qui dicunt, quod in peccato omissionis non exigitur actus voluntatis, peccatum illud dicitur voluntarium non propter actum voluntatis in omissionem transiunt, sed in quantum onus sive in potestate omittentis est, quia potest omittere et non omittire.

Ad quintum dicendum, quod inter peccata actualia minimum de ratione peccati habet primus motus, et ita etiam minimum habet de ratione voluntarii, hoc tantum scilicet quod voluntas preveniendo eum impedit potest in particulari; quamvis non possit omnes universaliter impedire, ita quod nullus surgat; et sic aliquo modo est in potestate voluntatis. Dicitur autem esse contra voluntatem, quia in contrarium ejus est naturalis inclinatio voluntatis, de qua supra dictum est.

Ad sextum dicendum, quod peccatum originale, per se loquendo, est peccatum naturae, et non personae, nisi mediante natura: et ideo est voluntarium voluntate naturae, non tamen voluntate personae cuiuslibet in qua invenitur, sed Adae tantum, qui naturam infecit.

ARTICULUS II.

Utrum omne peccatum sit in voluntate. — (1-2, qu. 74, art. 2; et de Malo, qu. 2, art. 2; et sup. dist. 53, art. 4, et dist. 59, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videatur quod non omne peccatum sit in voluntate. Peccatum enim et virtus sunt in eodem subjecto. Sed virtus est in ratione, ut in 1 Ethie. dicitur (cap. 15, græco-lat.). Cum igitur voluntas sit alia potentia a ratione, videtur quod peccatum non sit in voluntate.

2. Praeterea, quod est susceptivum dignioris, potest esse susceptivum insigilloris. Sed concupisibilis est susceptiva virtutis, quia temperantia est in concupisibili. Ergo et concupisibilis non impedit propter suam imperfectionem quin in ea peccatum esse possit.

3. Praeterea, in illa potentia est peccatum in cuius actu deformitas peccati consistit. Sed haec non solum est in actu voluntatis, sed etiam in actibus aliarum potentiarum, ut supra dictum est. Ergo non in sola voluntate peccatum est.

4. Praeterea, objectum voluntatis est bonum simpliciter; sed objectum concupisibilis est bonum secundum sensum. Sed magis peccatur per conversionem ad delectabilem sensus quam per conversionem ad bonum simpliciter. Ergo peccatum magis est in concupisibili quam in voluntate.

5. Praeterea, Sapient. 11, 17: *Per quae quis peccat, per habeat et torquetur. Sed homo totus punitur.* Ergo non solum in voluntate peccatum ejus consistit.

Sed contra est quod in litera dicitur: *Nusquam nisi in voluntate peccatum est.*

Praeterea, sicut se habet falsa opinio ad intellectum, ita prava actio ad voluntatem. Sed falsa opinio non est nisi in intellectu. Ergo peccatum non est nisi in voluntate.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod aliquid esse in voluntate, potest intelligi duplicitate; vel ita quod sit in ea sicut in causa; et sic ex praemissa questione patet omne peccatum in voluntate esse, in quantum omne peccatum voluntarium est: vel ita quod sit in ea sicut in subjecto; et tunc distinguendum est: quia subjectum peccati potest accipi vel proximum, vel primum. Primum subjectum peccati est illa potentia, quae actum peccati elicit; et sic in diversis potentibus contingit esse peccatum, et non solum in voluntate. Primum autem subjectum peccati est ex quo inest homini peccati susceptibilitas: et quia homo non est susceptibilis culpac nisi secundum quod est suorum dominus actuum, et hoc sibi competit secundum quod est voluntatem habens; ideo primum subjectum peccati voluntatis est.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio accipitur ibi a Philosopho pro parte intellectiva, quae voluntatem et rationem complectitur, quia culpabilis apprehensionis suis appetitus respondet: quod patet ex hoc quod *rationabile per participationem vocat irascibile et concupisibile, quae sunt potentiae appetitive.* Est autem peccatum: in ratione sicut in dirigente, et in voluntate sicut in eligente: et ideo cum peccatum in electione complectatur, potius voluntatis quam ratio subjectum ejus primum dici debet.

Ad secundum dicendum, quod virtus non est in concupisibili nisi secundum quod aliqualiter participat rationem, in quantum est rationi obediens; et ideo non oportet quod sit primum subjectum peccati: sed proximum potest esse.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, actus aliarum potentiarum non habent rationem culpac, nisi secundum quod subjacent imperio voluntatis: unde patet quod peccatum primum voluntatis est.

Ad quartum dicendum, quod delectabile secundum sensum, quamvis non sit objectum voluntatis in quantum huiusmodi, potest tamen esse objectum ejus in quantum apprehenditur ut bonum simpliciter; et hoc modo est peccatum circa delectabilem sensum.

Ad quintum dicendum, quod etiam quamvis homo possit puniri secundum omnes partes, non tamen est susceptivus poenae (si poena proprie sumatur) nisi in quantum est voluntatem habens: quia ex hoc aliquid poenale est quod voluntati

adversatur: et ideo voluntas est primum subjectum poenae, sicut et culpae.

Expositio textus.

Si enim fides intentionem dirigit, et intentio bona opus facit; ubi non est fides, nec intentio bona nec opus bonum esse videtur. Ista ratio soluta est in 2 art. primæ questionis.

Quod a quibusdam irrationaliter struitur. Si intelligatur quod quelibet actio mala sit, et peccatum; opinio irrationalis est. Si autem intelligatur quod quidquid agant, in peccatum semper permanent, dum sine fide sunt; opinio rationalis est.

Nihil est bonum sine summo bono. Infideles igitur sunt sine summo bono quantum ad illam societatem quae est per participationem gratiae, et ideo gratuitum bonum in eis non est. Non tamen sunt sine summo bono quantum ad hoc quod ejus habentem per bona naturalia participant.

Falsa virtus est etiam in optimis moribus; quia scilicet non ducit ad aeternam felicitatem, ad quam virtus perfecta et vera per actus meritorios, ducere potest.

Sine caritate nullum mandatorum custoditur. Verum est quantum ad intentionem praeceps, sed non quantum ad substantiam praecepit: et hoc habitum est dist. 23.

Bonum enim multipliciter accipitur. Bonum, secundum Philosophum, dividitur in utile, delectabile, et honestum. Ergo cum hic istae differentiae non ponantur, videtur insufficienter distinguere. — Sed dicendum, quod Philosophus assignat partes boni quae sunt ipsius secundum se; hic autem assignantur partes boni in ordine ad aliud. Potest autem aliquid accipi esse bonum in ordine ad tria. Primo modo ut in ordine ad finem: et sic respectu eu-jusque finis dicitur utile; respectu autem finis ultimi, qui est vita aeterna, dicitur bonum remunerabile, quod est bonum honestum meritorum. Secundo modo ut in ordine ad aliquod bonum simile illi (1) quod ordinatur; vel sicut signum, et sic signum boni dicitur bonum, ut patet in sacramentis legalibus; vel sicut praetendens (2) ejus similitudinem, et sic bonum apparet dicitur bonum: et hoc praecepit est bonum delectabile. Tertio modo in ordine ad p. acceptum; et sic dicitur bonum simpliciter quod legi praecepitur; et hoc est etiam remunerabile et honestum: et secundario dicitur licet bonum quod nullo praecepto prohibetur. Unde modi Aristotelis quoddammodo includuntur in istis.

Peccatum quippe illud cogitandum est quod tantummodo peccatum est. Ista solutione procedit, si accipiatur voluntarium simpliciter et perfecte, quod non in omni peccato inventur; sed si accipiatur voluntarium quoquecumque modo, sic inventur in quolibet peccato, ut ipse in processu solutionis ostendit.

Peccatum quippe illud cogitandum est quod tantummodo peccatum est. Voluntas dicitur esse in voluntate, dum actus voluntatis proximus in potestate ipsius potentiae existit: utrumque enim dicitur voluntas, scilicet potentia et actus.

(1) *Ali. deest illi.*

(2) *Ali. praecedens.*

(3) *Ali. Quod lamen in voluntate etc.*