

virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivæ perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus Sancti sunt quibus omnes vires animæ disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinæ.

Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas; per quas homo unitur Spiritui Sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quæ est virtutum moralium motiva. Unde sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, & regulant eas, ita virtutes theologicæ præferuntur donis Spiritus Sancti, & regulant ea. Unde Gregorius dicit in I. Moral. (cap. xlii. in fin.) quod neque ad denarii perfectiorem septem filii, id est septem dona, perveniunt, nisi in fide, spe, & caritate fiat omne quod agunt.

Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales, vel morales, dona præferuntur virtutibus: quia dona perficiunt vires animæ in comparatione ad Spiritum Sanctum moventem; virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quod ad altiorum motorem oportet majorem perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas est virtus theologica, de qua concedimus quod sit prior donis.

Ad secundum dicendum, quod aliquid est prius altero dupliciter. Uno modo ordine perfectionis, & dignitatis; sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi: & hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus, & moralibus; posteriora vero virtutibus theologis. Alio modo ordine generationis, seu dispositionis; sicut dilectio proximi præcedit dilectionem Dei quantum ad actum: & sic virtutes morales, & intellectuales præcedunt dona: quia per hoc quod homo bene se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc quod se bene habeat in ordine ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod sapientia, & intellectus, & alia hujusmodi sunt dona Spiritus Sancti, secundum quod per caritatem informantur, quæ non agit perperam, ut dicitur I. ad Corinth. xlii. 4. Et ideo sapientia, & intellectus, & alia hujusmodi nullus male utitur secundum quod sunt dona Spiritus Sancti. Sed ad hoc quod à caritatis perfectione non recedant, unum ab altero adjuvatur. Et hoc est quod Gregorius intendit dicere.

QUÆSTIO LXIX.

De beatitudinibus,

In quatuor articulis divisæ.

Deinde considerandum est de beatitudinibus: & circa hoc queruntur quatuor. Primo, utrum beatitudines à donis, & virtutibus distinguantur.

Secundo, de præmiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam.

Tertio, de numero beatitudinum.

Quarto, de convenientia præmiorum quæ eis attribuantur.

ARTICULUS I. 364

Utrum beatitudines distinguantur à virtutibus, & donis.

In q. quæst. lxx. art. 2. cor. & III. dist. xxxiv. quæst. 1. art. 4. & Isa. xi. lect. 1. & Matth. v.

AD primum sic proceditur. Videtur quod beatitudines à virtutibus, & donis non distinguantur. Augustinus enim in Lib. I. de ser. Dom. in monte (cap. iv. à princ.) attribuit beatitudines in Matth. v. enumeratas donis Spiritus Sancti. Ambrosius autem super Lucam (cap. vi. super illud, *Beati pauperes*) attribuit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non distinguuntur à virtutibus, & donis.

2. Præterea. Humana voluntatis non est nisi duplex regula, scilicet ratio, & lex æterna, ut supra dictum est (quæst. xix. art. 3. & 4.) Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem; dona autem in ordine ad legem æternam Spiritus Sancti, ut ex dictis patet (quæst. lxxviii. art. 1.) Ergo non potest esse aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humanæ præter virtutes, & dona. Non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

3. Præterea. In enumeratione beatitudinum ponitur mitis, & iustus, & misericordia, quæ dicuntur esse quedam virtutes. Ergo beatitudines non distinguuntur à donis, & virtutibus.

Sed contra est quod quadam enumerantur inter beatitudines, quæ nec sunt virtutes, nec dona, sicut paupertas, & luctus, & pax. Distinctur ergo beatitudines à virtutibus, & à donis.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (quæst. 11. & 111.) beatitudo est ultimus finis humane vite. Dicitur enim aliquis jam finem habere propter spem finis obtinendi. Unde & Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. ix. ad fin.) quod *patri dicuntur beati*

ri propter spem: & Apostolus dicit Rom. viii. 24. Spe salvi facti sumus. Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquid convenienter movetur ad finem, & appropinquat ad ipsum: quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis, & appropinquat per operationes virtutum, & præcipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine æterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus Sanctus, ad cuius obedientiam, & sequelam per dona perficitur.

Et ideo beatitudines distinguuntur quidem à virtutibus, & donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, & Ambrosius attribuant beatitudines donis, & virtutibus, sicut actus attribuantur habitibus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut supra dictum est (quæst. lxxviii. art. 8.) Et ideo Ambrosius exponens beatitudines turbis propositas, attribuit eas virtutibus cardinalibus; Augustinus autem exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tamquam perfectioribus, attribuit eas donis Spiritus Sancti.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa probat quod non sunt alii habitus rectificantis humanam vitam præter virtutes, & dona. Ad tertium dicendum, quod mitis accipitur pro actu mansuetudinis. Et similiter dicendum est de iustitia, & misericordia. Et quavis hæc videantur esse virtutes, attribuantur tamen donis: quia etiam dona perficiunt hominem circa omnia circa quæ perficiuntur beatitudinem, ut dictum est (quæst. lxxviii. art. 4.)

ARTICULUS II. 365

Utrum præmia quæ attribuantur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant.

2. 2. quæst. viii. art. 5. & Matth. v. in il.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod præmia quæ attribuantur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicuntur enim aliqui beati propter spem præmiorum, ut dictum est (art. præc.) Sed obiectum spei beatitudo est futura. Ergo præmia ista pertinent ad vitam futuram.

2. Præterea. Luc. vi. ponuntur quedam pœne per oppositum ad beatitudines, cum dicitur: *Pa vobis qui estis saturati, quia esurietis: Pa vobis qui videtis nunc, quia lugebitis, & fœbitis.* Sed istæ pœnæ non intelliguntur in hac vita: quia frequenter homines in hac vita non puniuntur, secundum illud Job xxxi. 13. *Ducunt in hinc diei suæ.* Ergo nec pœniæ beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

3. Præterea. Regnum cælorum, quod ponitur præmium paupertatis, est beatitudo cœlestis, ut Augustinus dicit in XIX. de civ. Dei (quid simile habet cap. iv. & xx. sed melius Lib. I. de serm. Dom. in mon. cap. 1.) Plena etiam saturitas nominis in futura vita habetur, secundum illud Psal. xvi. 15. *Satiabor, cum apparuerit gloria tua.* Visio etiam Dei, & manifestatio filiationis divinæ ad vitam futuram pertinent, secundum illud I. Joan. 11. 2. *Nunc filii Dei sumus nondum apparuit quid erimus: scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Ergo præmia illa pertinent ad vitam futuram.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de sermone Domini in monte (cap. iv. versus fin.) *Ista quidem in hac vita compleri possunt, sicut completa in Apostolis esse credimus: nam illa omnimoda, & in angelicam formam mutatio, quæ post hanc vitam præmittitur nulli verbis exponi potest.*

Respondeo dicendum, quod circa ista præmia Expositores sacre Scripturæ diversimode sunt locuti. Quidam enim omnia ista præmia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt, sicut Ambrosius super Lucam (cap. vi. supra illud, *Beati pauperes*) Augustinus vero (loc. sup. cit.) dicit, ea ad præsentem vitam pertinere. Chrysostomus autem in suis homiliis (hom. xv. in Matth. à princ.) quadam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quadam autem ad præsentem.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod spes futuræ beatitudinis potest esse in nobis propter duo. Primo quidem propter aliquam præparationem, vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti. Alio modo per quadam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum viret cit frondibus, & aliter, cum jam primordia fructuum incipiunt apparere.

Sic igitur ea quæ in beatitudinibus tanguntur tamquam merita, sunt quadam præparationes, vel dispositiones ad beatitudinem vel perfectam, vel inchoatam; ea vero quæ ponuntur tamquam præmia, possunt esse ipsa beatitudo perfecta, & sic pertinent ad futuram vitam; vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, & sic præmia pertinent ad præsentem vitam. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum, & donorum, potest sperari de eo quod perveniat ad perfectionem vite, & ad perfectionem patriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod spes est de futura beatitudine sicut de ultimo fine: potest etiam esse & de auxilio gratiæ: sicut de eo quod ducit ad finem, secundum illud Psal.

xxvii. 7. In Deo speravit cor meum, & adjutus sum.

Ad secundum dicendum, quod mali est interdum in hac vita temporales penas non patientur, patiuntur tamen spirituales. Unde Augustinus dicit in I. Confess. (cap. xii. in fin.) *Jussisti Domine, & sic est, ut pœnas sibi sit inordinatus animus.* Et Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. iv. sub fin.) de malis quod *concedit ipsorum anima, hoc quidem huc trahit, illud autem illuc: & postea concludit: Si autem sic miserum est malum esse, fugienda est malitia intese.* Et similiter è converso, boni est in hac vita quandoque non habent corporalia prœmia, numquam tamen deficiunt à spiritualibus etiam in hac vita, secundum illud Matth. xix. 29. & Marc. x. 30. *Centuplum accipietis. . . etiam in hoc seculo.*

Ad tertium dicendum, quod omnia illa prœmia perfecte quidem consumabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum cœlorum, ut Augustinus dicit (loc. cit. in corp.) potest intelligi perfecte sapientiæ initium, secundum quod incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terræ significat affectum bonum animæ quietentis per desiderium in stabilitate hereditatis: perpetue per terram significat. Consolantur autem in hac vita, (a) Spiritus Sanctum, qui *paracletus*, idest consolator, dicitur, participando. Saturatur etiam in hac vita illo cibo de quo Dominus dicit (Joan. iv. 34.) *Meus cibus est ut faciam voluntatem* (b) *Patris mei.* In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei: in hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest: similiter etiam in hac vita qui motus suos pacificat ad similitudinem Dei accedentes, filii Dei nominantur. Tamen hæc perfectius erunt in patria.

ARTICULUS III.

366

Utrum convenienter enumerentur beatitudines.

III. dist. xxxiv. quæst. 1. art. 4.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconuenienter enumerentur beatitudines. Attribuantur enim beatitudines donis, ut dictum est (art. 2. hujus quæst. ad 1.) Donorum autem quedam pertinent ad vitam contemplativam, scilicet *sapientia*, & *intellectus*. Nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, sed omnes in his quæ pertinent ad vitam activam. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

2. Præterea. Ad vitam activam non solum pertinent dona exequentia, sed etiam quedam dona dirigentia, ut *scientia*, & *consilium*. Nihil autem ponitur inter beatitudines quod

(a) Ita cod. Tarrac. & Alcan. Editi passim per Spiritum. (b) Vulgata ejus qui misit me.

directe ad actum scientiæ, vel consilii pertinere videatur. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

3. Præterea. Inter dona exequentia in vita activa *simor* ponitur ad pauperatatem pertinere; *pietas* autem videtur pertinere ad beatitudinem misericordiæ. Nihil autem ponitur directe ad fortitudinem pertinens. Ergo insufficienter enumerantur beatitudines.

4. Præterea. In sacra Scriptura tanguntur multæ aliæ beatitudines; sicut Job v. 17. dicitur: *Beatus homo qui corripitur à Deo: & sic in Psal. 1. 1. dicitur: Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum: & Proverb. 111. 13. Beatus vir qui invenit sapientiam.* Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

5. Sed contra. Videtur quod superflue enumerentur. Sunt enim septem dona Spiritus Sancti; beatitudines autem tanguntur octo.

6. Præterea. Luc. vi. ponuntur quatuor tantum beatitudines. Superflue ergo enumerantur septem, vel octo in Matth. v.

Respondendo dicendum, quod beatitudines istæ convenientissime enumerantur.

Ad cujus evidentiam est considerandum, quod triplicem beatitudinem aliqui posuerunt. Quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa, quidam in vita activa, quidam vero in vita contemplativa. Hæc autem tres beatitudines diversimode se habent ad beatitudinem futuram, cujus spe dicimus hic beati. Nam beatitudo voluptuosa, quia falsa est, & rationi contraria, impeditur est beatitudinis futuræ. Beatitudo vero activæ vitæ dispositiva est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo, si autem est imperfecta, est quædam inchoatio ejus. Et ideo Dominus primo quidem posuit quædam beatitudines quasi removens impediendum voluptuosæ beatitudinis. Constituit enim voluptuosa vita in duobus. Primo quidem in affluentia exteriorum honorum, siue sint divitiæ, siue sint honores; à quibus quidem retrahitur homo per virtutem sic, ut moderate eis utatur; per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur Matth. v. *Beati pauperes spiritu: quod potest referri vel ad contemptum divitiarum, vel ad contemptum honorum, quod fit per humilitatem.* Secundo vero voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones siue irascibiles, siue concupiscibiles. A sequela autem passionum irascibilis retrahit virtus, ne homo in eis superbiat, secundum regulam rationis; donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo secundum voluntatem divinam totaliter ab eis tranquillus reddatur: unde secunda beatitudo ponitur,

Bea-

Beati mites. A sequela vero passionum concupiscibilis retrahit virtus, moderate hujusmodi passionibus utendo; donum vero eas, si necesse fuerit, totaliter abjiciendo; quinto, si necessarium fuerit, voluntarium lucrum assumendo. Unde tertia beatitudo ponitur, *Beati qui lugent.*

Activa vero vita in his consistit præcipue quæ proximis exhibemus vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii. Et ad primum quidem nos virtus disponit, ut ea quæ debemus proximis, non reculemus exhibere, quod pertinet ad justitiam; donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut scilicet ferventi desiderio operi justitiæ impleamus, sicut ferventi desiderio esuriens, & sitiens cupit cibum, vel potum. Unde quarta beatitudo ponitur, *Beati qui esuriunt, & sitiunt justitiam.* Circa spontanea vero dona nos perficit virtus, ut illis donemus quibus ratio dicit esse donandum, puta amicis, aut aliis nobis conjunctis; quod pertinet ad virtutem liberalitatis; sed donum propter Dei reverentiam solum necessitatem considerat in his quibus gratuita beneficia præstat. Unde dicitur Lucæ xiv. 12. *cum facis prandium, aut cenam, noli vocare amicos, aut fratres tuos, &c. sed voca pauperes, & debiles, &c.* quod proprie est misereri. Et ideo quinta beatitudo ponitur, *Beati misericordes.*

Ea vero quæ ad contemplativam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio ejus: & ideo non ponuntur in beatitudinibus tamquam merita, sed tamquam prœmia. Ponuntur autem tamquam merita effectus activæ vitæ, quibus homo disponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem activæ vitæ, quantum ad virtutes, & dona, quibus homo perficitur in seipso, est munditia cordis, ut scilicet mens hominis passionibus non inquinetur. Unde sexta beatitudo ponitur, *Beati mundo corde.* Quantum vero ad virtutes, & dona, quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus activæ vitæ est pax, secundum illud Isaie xxxiii. 17. *Opus justitiæ pax.* Et ideo septima beatitudo ponitur, *Beati pacifici.*

Ad primum ergo dicendum, quod actus pertinentium ad vitam activam exprimuntur in ipsis meritis; sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam exprimuntur in premiis, ratione jam dicta (in corp. art.) Videre enim Deum respondet dono intellectus, & conformari Deo quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum sapientiæ.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ

(a) Ita cod. Tarrac. & Alcan. Editi passim Garcia ex cod. Tarrac. attribuantur.

pertinent ad activam vitam, cognitio non queritur propter seipsam, sed propter operationem, ut etiam Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. 11. in prin.) Et ideo quia beatitudo aliquid ultimum importat, non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita activa, quos scilicet eliciunt; sicut consilium est actus consilii, & judicare est actus scientiæ: sed magis attribuantur eis actus operativi, in quibus (a) dirigunt; sicut scientiæ lugere, & consilio misereri.

Ad tertium dicendum, quod in attributione beatitudinum ad dona possunt duo considerari. Quorum unum est conformitas materie: & secundum hoc primæ omnes quinque beatitudines possunt attribui scientiæ, & consilio tamquam dirigentibus; sed inter dona exequentia (b) distribuuntur; ita scilicet quod esuries, & sitis justitiæ, & etiam misericordiæ pertineant ad pietatem, quæ perficit hominem in his quæ sunt ad alterum; mititas autem ad fortitudinem. Dicit enim Ambrosius super Lucam (cap. vi. super illud, *Beati pauperes*) quod *fortitudinis est iram vincere, indignitatem cohibere: est enim fortitudo circa passiones irascibiles.* Paupertas vero, & luctus pertinent ad donum timoris, quo homo se retrahit à cupiditatibus; & delectationibus mundi. Alio modo possunt in his beatitudinibus considerari motiva ipsarum: & sic quantum ad aliqua eorum oportet aliter attribui: præcipue enim ad manufacturam movere reverentia ad Deum, quæ pertinet ad pietatem; ad lugendum autem movet præcipue scientia, per quam homo cognoscit defectus suos, & rerum mundanarum, secundum illud Eccl. 1. 18. *Quis addit scientiam, addit & dolorem:* ad eludendum autem justitiæ opera præcipue movet animi fortitudo; ad misericordiam vero præcipue movet consilium Dei, secundum illud Dan. ix. 24. *Consilium meum Regi placeat: Peccata tua elemosinis redime, & iniquitates tuas misericordiis pauperum.* Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus in Lib. I. de ferm. Domini in monte (cap. iv.)

Ad quartum dicendum, quod necesse est beatitudines omnes quæ in sacra Scriptura ponuntur, ad has reduci vel quantum ad meritum, vel quantum ad præmia: quia necesse est quod omnes pertineant aliquo modo ad vitam activam, vel ad vitam contemplativam. Unde quod dicitur: *Beatus vir qui corripitur à Domino*, pertinet ad beatitudinem luctus; quod vero dicitur: *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*, pertinet ad munditiam cordis; quod vero dicitur: *Beatus vir qui invenit sapientiam*, pertinet ad præmium septimæ beatitudinis.

(b) Ita cod. Alcan. & editi passim diriguntur. (b) Ita cod. Alcan. & editi passim.

tudinis. Et idem patet de omnibus aliis quæ possunt induci.

Ad quintum dicendum, quod octava beatitudo est quedam confirmatio, & manifestatio omnium præcedentium. Ex hoc enim quod aliquis est confirmatus in paupertate spiritus, & mititate, & aliis sequentibus, provenit quod ab his bonis propter aliquam perfectionem non recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem præcedentes pertinet.

Ad sextum dicendum, quod Lucas narrat sermonem Domini factum esse ad turbas. Unde beatitudines enumerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quæ solam voluptuosam, & temporalem, & terrenam beatitudinem noverrunt. Unde Dominus per quatuor beatitudines, quatuor excludit quæ ad prædictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum; quod excludit per hoc quod dicit, *Beati pauperes*. Secundum est quod sit bene homini quantum ad corpus in cibis, & potibus, & aliis hujusmodi; & hoc excludit per secundum, quod ponit, *Beati qui esuritis*. Tertium est quod sit homini bene quantum ad cordis jucunditatem; & hoc excludit tertio dicens, *Beati qui nunc stetit*. Quartum est exterior hominum favor; & hoc excludit quarto dicens, *Beati eritis, cum vos oderint homines*. Et, sicut Ambrosius dicit (loc. sup. cit.) *paupertas perinet ad temperantiam, quæ illecebrosa non querit; esurire ad justitiam, quia qui esurit, comparatur, & comparatendo largitur; stetit ad prudentiam, cuius est stete occidua: pati edium hominum, ad fortitudinem.*

ARTICULUS IV. 367

Utrum præmia beatitudinum convenienter enumerentur.

III. dist. xxxiv. quæst. 1. art. 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod præmia beatitudinum inconvenienter enumerentur. In regno enim celorum, quod est vita æterna, bona omnia continentur. Posito ergo regno celorum, non oportuit alia præmia ponere.

2. Præterea, Regnum celorum ponitur pro præmio & in prima beatitudine, & in octava. Ergo eadem ratione debuit poni in omnibus.

3. Præterea, in beatitudinibus proceditur ascendendo, sicut Augustinus dicit (Lib. I. de ferm. Domini in monte cap. 1v. in princ.) In præmiis autem videtur procedi descendendo: nam possessio terræ est minus quam regnum celorum. Ergo inconvenienter hujusmodi præmia assignantur.

Sed contra est auctoritas ipsius Domini præmia hujusmodi proponentis.

Respondeo dicendum, quod præmia ista convenientissimè assignantur, considerata con-

ditione beatitudinum secundum tres beatitudines supra assignatas (art. præc.)

Tres enim primæ beatitudines accipiuntur per retractionem ab his in quibus voluptuosa beatitudo consistit, quam homo desiderat, querens id quod naturaliter desiderat, non ubi querere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus, & caducis: & ideo præmia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea quæ in beatitudine terrena aliqui querunt. Querunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis, & honoribus, excellentiam quamdam, & abundantiam; quorum utrumque importat regnum celorum, per quod homo consequitur excellentiam, & abundantiam bonorum in Deo: & ideo regnum celorum Dominus pauperibus spiritu repromissit. Querunt autem homines feroces, & inimice per litigia, & bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo: unde Dominus repromissit mitibus securam, & quietam possessionem terræ viventium, per quam significatur soliditas æternorum bonorum. Querunt autem homines in concupiscentiis, & delectationibus mundi habere consolationem contra præsentis vite labores: & ideo Dominus consolationem vitæ lugentibus repromissit.

Aliæ vero duæ beatitudines pertinent ad opera activæ beatitudinis, quæ sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum; & quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprii boni: & ideo Dominus attribuit illa præmia his beatitudinibus, propter quæ homines ab eis discedunt. Discedunt enim aliqui ab operibus justitiæ non reddentes debitum, sed potius aliena rapientes, ut bonis temporalibus impleantur: & ideo Dominus esurientibus justitiam saturitatem repromissit. Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiæ, ne se immisceant miseris alienis: & ideo Dominus misericordibus repromissit misericordiam, per quam ab omni miseria liberentur.

Aliæ vero duæ ultimæ beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem, seu beatitudinem: & ideo secundum convenientiam dispositionum quæ ponuntur in merito, præmia redduntur. Nam munditia oculi disponit ad clare videndum: unde mundis corde divina visio repromittitur. Constituere vero pacem vel in seipso, vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitorem, qui est Deus unitatis, & pacis: & ideo pro præmio redditur ei gloria divinæ filiationis, quæ est in perfecta conjunctione ad Deum per sapientiam consummatam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit (hom. xv. in Matth. ante med.) omnia præmia ista unum sunt in re, scilicet

et beatitudo æterna, quam intellectus humanus non capit: & ideo oportuit quod per diversa bona nobis nota describeretur, observata convenientia ad merita, quibus præmia attribuantur.

Ad secundum dicendum, quod sicut octava beatitudo est firmitas quædam omnium beatitudinum; ita debentur sibi omnium beatitudinum præmia: & ideo reddit ad caput, ut intelligantur sibi consequenter omnia præmia attribui.

Vel secundum Ambrosium (sup. illud Luc. vi. *Beati pauperes*) pauperibus spiritu repromittitur Regnum Celorum quantum ad gloriam animæ, sed passis perfectionem in corpore quantum ad gloriam corporis.

Ad tertium dicendum, quod etiam præmia secundum additionem se habent ad invicem: nam plus est possidere terram Regni Celorum, quam simpliciter habere: multa enim habemus quæ non firmiter, & pacifice possidemus. Plus est etiam consolari in regno, quam habere, & possidere: multa enim cum dolore possidemus. Plus est etiam saturari, quam simpliciter consolari: nam saturari abundantiam consolationis importat. Misericordia vero excedit saturitatem, ut plus scilicet homo accipiat quam meruit, vel desiderare poterit. Adhuc autem majus est Deum videre; sicut major est qui in curia Regis non solum prandet, sed etiam faciem Regis videt; summum autem dignitatem in domo regia filius Regis habet.

QUÆSTIO LXX.

De fructibus Spiritus Sancti,

in quatuor articulis divisa.

DEinde considerandum est de fructibus: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum fructus Spiritus Sancti sint actus.

Secundo, utrum differant à beatitudinibus.

Tertio, de eorum numero.

Quarto, de oppositione eorum ad opera carnis.

ARTICULUS I. 368

Utrum fructus Spiritus Sancti, quos Apostolus nominat ad Galat. v. sint actus.

Galat. v. lect. 5.

AD primum sic proceditur. Videtur quod fructus Spiritus Sancti, quos Apostolus nominat ad Gal. v. non sint actus. Id enim cuius est alius fructus, non debet dici fructus: sic enim in infinitum iretur. Sed actuum nostrorum est aliquis fructus: dicitur enim Sap. S. Th. Op. Tom. II,

111. 15. *Bonorum laborum gloriosus est fructus*, & Joann. 1v. 36. *Qui meriti, mercedem accipit, & fructum congregat in vitam æternam*. Ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in X. de Trinit. (cap. x. paulo à princ.) *fructum cognovit, in quibus voluntas ipsa delectata conquesta*. Sed voluntas nostra non debet conqueste in actibus nostris propter se. Ergo actus nostri fructus dici non debent.

3. Præterea, inter fructus Spiritus Sancti enumerantur ab Apostolo aliquæ virtutes, scilicet caritas, mansuetudo, fides, & castitas. Virtutes autem non sunt actus, sed habitus, ut supra dictum est (quæst. Lv. art. 1.) Ergo fructus non sunt actus.

Sed contra est quod dicitur Matth. xlv. *Ex fructibus arbor cognoscitur*, id est ex operibus suis homo, ut ibi exponitur à Sanctis. Ergo ipsi actus humani dicuntur fructus.

Respondeo dicendum, quod nomen *fructus* à corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus *fructus* id quod ex planta producitur, cum ad perfectionem pervenerit, & quamdam in se suavitatem habet.

Qui quidem fructus ad duo comparari potest, scilicet ad arborem producentem ipsum, & ad hominem, qui fructum ex arbore adipiscitur. Secundum hoc igitur nomen *fructus* in rebus spiritualibus dupliciter accipere possumus: uno modo, ut dicatur fructus hominis quasi arboris id quod ab eo producitur; a o modo, ut dicatur fructus hominis id quod homo adipiscitur. Non autem omne id quod adipiscitur homo, habet rationem fructus, sed id quod est ultimum delectationem habens. Habet enim homo agrum, & arborem, quæ fructus non dicuntur, sed solum id quod est ultimum, quod scilicet ex agro, & arbore homo intendit habere. Et secundum hoc fructus hominis dicitur ultimus hominis finis, quo debet frui.

Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur. Operatio enim est actus secundum operantis, & delectationem habet, si sit convenienter operantis. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum facultatem suæ rationis, sic dicitur esse fructus rationis; si vero procedat ab homine secundum altiore virtutem, quæ est virtus Spiritus Sancti, sic dicitur esse operatio hominis fructus Spiritus Sancti, quasi cuiusdam divini seminis. Dicitur enim Joann. 111. 9. *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet*.

Ad primum ergo dicendum, quod cum fructus habeat quodammodo rationem ultimi, & finis, nihil prohibet

Rr alii

aliquis fructus esse alium fructum, sicut finis ad finem ordinatur. Opera igitur nostra, in quantum sunt effectus quidam Spiritus Sancti in nobis operantis, habent rationem fructus; sed in quantum ordinantur ad finem vite eterne, sic magis habent rationem florum: unde dicitur Eccli. xxiv. 23. *Flores mei fructus bonorum, & honestatis.*

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod ly *propter* dicit causam finalem; & sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine. Alio modo, secundum quod designat causam formalem; & sic propter se aliquis potest delectari in omni eo quod delectabile est secundum suam formam; sicut pater quod infirmus delectatur in sanitate propter se sicut in fine; in medicina autem suavi, non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem; in medicina autem austerâ nullo modo propter se, sed solum propter aliud. Sic igitur dicendum est, quod in Deo delectari debet homo propter se sicut propter ultimum finem; in actibus autem virtuosus non sicut propter finem, sed propter honestatem, (a) quam continet delectabile in virtuosus. Unde Ambrosius dicit (lib. de Paradiso cap. xlii. & lib. de Isaac cap. v. vers. fin.) quod *opera virtutum dicuntur fructus, quia suos possessores sancta, & sincera delectatione respiciunt.*

Ad tertium dicendum, quod nomina virtutum sumuntur quandoque pro actibus earum, sicut Augustinus dicit (tract. xl. in Joann. post med. & lib. III. de Doct. Christ. cap. x. à med.) quod *fides est credere quod non vides; & caritas est motus animi ad diligendum Deum, & proximum.* Et hoc modo sumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

ARTICULUS II.

369

Utrum fructus à beatitudinibus differant.

Gal. v. lect. 9.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fructus à beatitudinibus non differant. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut supra dictum est (quæst. lxx. art. 3. Sed dona perficiunt hominem, secundum quod movetur à Spiritu Sancto. Ergo beatitudines ipsæ sunt fructus Spiritus Sancti.

2. Præterea. Sicut se habet fructus vite eterne ad beatitudinem futuram, quæ est *rei*, ita se habent fructus præsentis vite ad beatitudinem præsentis vite, quæ est *spei*. Sed fructus vite eterne est ipsa beatitudo futura. Er-

go fructus vite præsentis sunt ipsæ beatitudines.

3. Præterea. De ratione fructus est quod sit quidam ultimum, & delectabile. Sed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut supra dictum est (quæst. lxx. art. 1. & quæst. xl. art. 3.) Ergo eadem ratio est fructus, & beatitudinis. Ergo non debent ab invicem distingui.

Sed contra. Quorum species sunt diversæ, ipsa quoque sunt diversa. Sed in diversas partes dividuntur, & fructus, & beatitudines, ut patet per enumerationem utrorumque. Ergo fructus differunt à beatitudinibus.

Respondeo dicendum, quod plus requiritur ad rationem beatitudinis quam ad rationem fructus. Nam ad rationem fructus sufficit quod sit aliquid habens rationem ultimi, & delectabilis. Sed ad rationem beatitudinis ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum, & excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur. Sunt enim fructus quæcumque virtuosa opera in quibus homo delectatur; sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quæ etiam ratione suæ perfectionis magis attribuuntur donis quam virtutibus, ut supra dictum est (quæst. lxx. art. 1. & 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat, quod beatitudines sint fructus, non autem quod omnes fructus beatitudines sint.

Ad secundum dicendum, quod fructus vite eterne est simpliciter ultimus, & perfectus: & ideo in nullo distinguitur à beatitudine eterne futura. Fructus autem præsentis vite non sunt simpliciter ultimi, & perfecti: & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

Ad tertium dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis quam de ratione fructus, ut dictum est (in corp. art.)

AR-

(a) Ita editi libri quos vidimus, omnes. Cod. Alcan. quam continent delectabilem virtuosus.

ARTICULUS III.

370

Utrum fructus convenienter enumerentur ab Apostolo.

III. dist. xxxiv. quæst. 1. art. 5. corp. & ver. quæst. 11. art. 1. ad 12. & Gal. v. lect. 6.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Apostolus inconvenienter enumeret ad Gal. v. duodecim fructus. Alibi enim dicit esse tantum unum fructum præsentis vite, secundum illud Rom. vi. 22. *Habetis fructum vestrum in sanctificatione*: & Isai. xxvii. 9. dicitur: *Ille est omnis fructus ut auferatur peccatum.* Non ergo ponendi sunt duodecim fructus.

2. Præterea. Fructus est qui ex spirituali semine exoritur, ut dictum est (art. 1. huius quæst.) Sed Dominus Matth. xlii. ponit triplicem terræ bonæ fructum ex spirituali semine provenientem, scilicet *convesum, sexagesimum, & trigintum.* Ergo non sunt ponendi duodecim fructus.

3. Præterea. Fructus habet in sui ratione quod sit ultimum, & delectabile. Sed ratio ista non invenitur in omnibus fructibus ab Apostolo enumeratis: patientia enim, & longanimitas videntur in rebus contristantibus esse; fides autem non habet rationem ultimi, sed magis rationem primi fundamenti. Superflue igitur huiusmodi fructus enumerantur.

Sed contra. Videtur quod insufficienter, & diminute enumerentur. Dicitur enim (art. præc.) quod omnes beatitudines fructus dici possunt. Sed non omnes hic enumerantur: nihil enim hic ponitur ad actum sapientie pertinentes, & multarum aliarum virtutum. Ergo videtur quod insufficienter enumerentur fructus.

Respondeo dicendum, quod numerus duodecim fructuum ab Apostolo enumeratorum conveniens est; & possunt significari per duodecim fructus de quibus dicitur Apocal. ult. 2. *Ex utraque parte fluminis lignum vite, afferens fructus duodecim.*

Quia vero fructus dicitur, quod ex aliquo principio procedit sicut ex semine, vel radice, attendenda est distinctio horum fructuum secundum diversum processum Spiritus Sancti in nobis. Qui quidem processus attenditur secundum hoc ut primo mens hominis in seipsa ordinetur; secundo vero ordinetur ad ea quæ sunt juxta; tertio vero ad ea quæ sunt infra. Tunc autem bene mens hominis disponitur in seipsa, quando mens hominis bene se habet in bonis, & in malis. Prima autem dispositio mentis humanæ ad bonum est per amorem, qui est prima affectio, & omnium affectionum radix, ut supra dictum est (quæst. xxv. art. 1. & 2.) &

S. Th. Op. Tom. II.

ideo inter fructus spiritus primo ponitur *caritas*, in qua specialiter Spiritus Sanctus datur, sicut in propria similitudine, cum & ipse sit amor: unde dicitur Rom. v. 5. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Ad amorem autem caritatis ex necessitate sequitur *gaudium*: omnis enim amans gaudet ex conjunctione amati; caritas autem semper habet presentem Deum, quem amat; secundum illud I. Joann. iv. 16. *Qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo.* Unde sequela caritatis est *gaudium*. Perfectio autem gaudii est *pax* quantum ad duo. Primo quidem quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus: non enim potest perfecte gaudere de bono amato qui in ejus fruitione ab aliis perturbatur: & iterum qui perfecte cor habet in uno pacatum, à nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet: unde dicitur in Psalm. cxvii. 165. *Pax multa diligentibus legem tuam, & non est illis scandalum*, quia scilicet ab exterioribus non perturbantur quin Deo fruuntur. Secundo quantum ad sedationem desiderii fluctuantis: non enim perfecte gaudet de aliquo cui non sufficit id de quo gaudet. Hec autem duo importat *pax*, scilicet ut neque ab exterioribus perturbetur, & ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde post caritatem, & gaudium tertio ponitur *pax*. In malis autem bene se habet mens quantum ad duo. Primo quidem ut non perturbetur mens per immigentiam malorum, quod pertinet ad *patientiam*. Secundo ut non perturbetur in dilatione bonorum; quod pertinet ad *longanimitatem*: nam carere bono habet rationem mali, ut dicitur in V. Ethic. (cap. i. in fin.)

Ad id autem quod est juxta hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis primo quidem quantum ad voluntatem bene faciendi; & ad hoc pertinet *bonitas*: secundum quantum ad beneficentiam executionem; & ad hoc pertinet *benignitas*: dicuntur enim benigni quos bonus ignis amoris fervere facit ad beneficiendum proximis: tertio quantum ad hoc quod equanimitate tolerantur mala ab eis illata; & ad hoc pertinet *mansuetudo*, quæ cohibet iras: quarto quantum ad hoc quod non solum per iram proximis non nocemus, sed etiam neque per fraudem, vel per dolum; & ad hoc pertinet *fides*, si pro fidelitate sumatur; sed si sumatur pro fide qua creditur in Deum, sic per hanc ordinatur homo ad id quod est supra se, ut scilicet homo intellectum suum Deo subijciat, & per consequens omnia quæ ipsus sunt.

Sed ad id quod infra est, bene disponitur homo primo quidem quantum ad exteriores actiones per *modestiam*, quæ in omnibus dicitur, & factis modum observat: quantum ad interiores concupiscentias, per *continentiam*, & *castitatem*;

Re 2

fi-

sive hæc duo distinguantur per hoc quod *castitas* refrenat hominem ab illicitis, *continentia* vero à licitis; sive per hoc quod *continentis* patitur concupiscentias, sed non deducitur, *castus* autem neque patitur, neque deducitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sanctificatio fit per omnes virtutes, per quas etiam peccata tolluntur. Unde fructus ibi singulariter nominatur (a) propter unitatem generis, quod in multas species dividitur, secundum quas dicuntur multi fructus.

Ad secundum dicendum, quod fructus *centesimus*, *sexagesimus*, & *trigesimus* non diversificantur secundum diversas species virtuosorum adum, sed secundum diversos perfectionis gradus etiam unius virtutis; sicut continentia conjugalis dicitur significari per fructum *trigesimum*; continentia vidualis per *sexagesimum*; virginalis autem per *centesimum*. Et aliis etiam modis sancti distinguunt tres evangelicos fructus secundum tres gradus virtutis: & ponuntur tres gradus, quia cujlibet rei perfectio attenditur secundum principium, medium, & finem.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod est in tristitia non perturbatur, rationem delectabilis habet: & fides, etiam si accipitur prout est fundamentum, habet quandam rationem ultimi, & delectabilis, secundum quod continet certitudinem. Unde Glossa (interl. sup. loc. Apóst.) exponit, *Fides*, id est *de invisibilibus certitudo*.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super epistolam ad Galatas (cap. v. sup. illud; *Fructus autem Spiritus*) *Apostolus non hoc ita suscepit, ut doceret, quod sunt, vel opera carnis, vel fructus Spiritus; sed ut ostenderet, in quo genere illa vitanda, illa vero sectanda sint*. Unde potuissent, vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Et tamen omnes donorum, & virtutum actus possunt secundum quandam convenientiam ad hæc reduci, secundum quod omnes virtutes, & dona necesse est quod ordinentur mentem aliquo prædictorum modorum. Unde & actus sapientie, & quorumcumque donorum ordinantium ad bonum reducuntur ad caritatem, gaudium, & pacem. Ideo tamen potius hæc quam alia enumeravit, quia hic enumerata magis important, vel fructuonem bonorum, vel sedationem malorum: quod videtur ad rationem fructus pertinere.

(a) *Ita post Gregorium Theologum emendat, & Nicolaus ex MS. cod. Alcan. aliqui cum antiqui editi, propter virtutem generis.*

ARTICULUS IV. 371

Utrum fructus Spiritus Sancti contrarietur operibus carnis.

Gal. v. lect. 6. fin.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fructus Spiritus non contrarietur operibus carnis, quæ Apostolus enumerat (Gal. v.) Contraria enim sunt in eodem genere. Sed opera carnis non dicuntur fructus. Ergo fructus Spiritus eis non contrariantur.

2. Præterea. Unum uni est contrarium. Sed plura enumerat Apostolus opera carnis quod fructus Spiritus. Ergo fructus Spiritus, & opera carnis non contrariantur.

3. Præterea. Inter fructus Spiritus primo ponuntur *caritas*, *gaudium*, & *pax*; quibus non correspondent ea quæ primo enumerantur inter opera carnis, quæ sunt *fornicatio*, *immunditia*, & *impudicitia*. Ergo fructus Spiritus non contrariantur operibus carnis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ibidem 17. quod *caro concupiscit adversus Spiritum, & Spiritus adversus carnem*.

Respondeo dicendum, quod opera carnis, & fructus Spiritus possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum communem rationem; & hoc modo in communi fructus Spiritus sancti contrariantur operibus carnis. Spiritus enim sanctus movet humanam mentem ad id quod est secundum rationem, vel potius ad id quod est supra rationem; appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia, quæ sunt infra hominem. Unde sicut motus sursum, & motus deorsum contrariantur in naturalibus; ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus Spiritus.

Alio modo possunt considerari secundum proprias rationes singulorum fructuum enumeratorum, & operum carnis: & sic non oportet quod singula singulis contraponantur: quia sicut dictum est (art. præc. ad 4.) Apostolus non intendit enumerare omnia opera spirituality, nec omnia opera carnalia.

Sed tamen secundum quandam adaptationem Augustinus super epistolam ad Galatas (cap. v. sup. illud, *Fructus autem Spiritus*) contraponit singulis operibus carnis singulos fructus: sicut *fornicationis*, quæ est amor exultationis libidinis à legitimo connubio solutus, opponitur *caritas*, per quam anima conjungitur Deo, in qua etiam est vera castitas. *Immunditie* autem sunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptæ, quibus *gaudium* tranquillitatis op-

po-

ARTICULUS I. 374

Utrum vitium contrarietur virtuti.

Supra quæst. LXVI. art. 1. ad 2. & infra quæst. XIV. art. 6. ad 2. & infra quæst. 1. art. 1. ad 1. & 5. q. 1. art. 3. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod vitium non contrarietur virtuti. Unum enim unum est contrarium, ut probatur in X. Metaph. (text. 17.) Sed virtuti contrariantur peccatum, & malitia. Non ergo contrariatur ei vitium: quia vitium dicitur, etiam si in debita dispositio membrorum corporaliū, vel quorumcumque rerum.

2. Præterea. Virtus nominat quandam perfectionem potentie. Sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinentem. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

3. Præterea. Tullius dicit in IV. de Tusculana Quæst. (parum ante med.) quod *vitium est quoddam sanitas anime*. Sanitati autem opponitur agritudo, vel morbus magis quam vitium. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

Sed contra est quod dicit Augustinus in libro de Perfectione justitie (cap. 11. circ. fin.) quod *vitium est qualitas secundum quam malus est animus*: virtus autem est qualitas quæ facit bonum habentem, ut ex supra dictis patet (quæst. LV. art. 3. & 4.) Ergo vitium contrariatur virtuti.

Respondeo dicendum, quod circa virtutem duo possumus considerare, scilicet ipsam essentiam virtutis, & id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe, & aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quandam alicujus convenienter se habentem secundum modum suæ nature. Unde Philosophus dicit in VII. Physic. (text. 17.) quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum*: dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Ex consequenti autem sequitur quod virtus sit bonitas quædam. In hoc enim consistit uniuscujusque rei bonitas quod convenienter se habet secundum modum suæ nature. Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, ut ex supra dictis patet (quæst. LV. art. 3. & quæst. LVI. art. 3.)

Secundum hoc igitur tria inventantur opponi virtuti. Quorum unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte ejus ad quod virtus ordinatur: nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus, & debitus. Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur quod sit bonitas quædam, opponitur virtuti *malitia*. Sed secundum id quod directe est de ratione virtutis opponitur virtuti *vitium*: vitium enim unius-

ponitur. *Idolorum* autem *servitus*, per quam bellum est gestum adversus Evangelium Dei, opponitur *paci*. Contra *beneficia* autem, *inimicitias*, & *contentiones*, *animositates*, *emulationes*, & *diffusiones* opponuntur *longanimitas* ad sustinendum mala hominum, inter quos *vivimus*, & ad curandum *benignitas*, & ad ignoscendum *bonitas*. *Hæresibus* autem opponitur *fides*; *invidiæ* *mansuetudo*; *ebrietatibus*, & *comessationibus* *continentia*.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur esse fructus ejus; sed magis corruptio quædam. Et quia virtutum opera sunt naturalia rationi; opera vero vitiorum sunt contra rationem; ideo opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

Ad secundum dicendum, quod *bonum contingit uno modo, malum vero omnimodum*, ut Dionysius dicit IV. cap. de Div. Nom. (part. 4. lect. 22.) Unde & uni virtuti plura vitia opponuntur. Et propter hoc non est mirum, si plura ponuntur opera carnis quam fructus Spiritus.

Ad tertium patet solutio ex dictis (in corp.)

QUÆSTIO LXXI.

De vitio, & peccatis secundum se,

in sex articulis divisa.

Consequenter considerandum est de vitio, & peccatis.

Circa quæ sex consideranda occurrunt.

Primo quidem de ipsis vitio, & peccatis secundum se. Secundo de distinctione eorum. Tertio de comparatione eorum ad invicem. Quarto de subiecto peccati. Quinto de causa ejus. Sexto de effectu ipsius.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo, utrum vitium contrarietur virtuti. Secundo, utrum vitium sit contra naturam.

Tertio, quid sit pejus, utrum vitium, vel actus vitiosus.

Quarto, utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute.

Quinto, utrum in omni peccato sit aliquis actus.

Sexto, de definitione peccati, quam Augustinus ponit lib. XXII. contra Faustum: *Peccatum est delictum, vel factum, vel concupiscit contra legem eternam*.

uniuscujusque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suæ naturæ. Unde Augustinus dicit in III. de Lib. arbit. (cap. 17. in fin.) Quod perfectioni nature desse pespereris, id voca vitium.

Ad primum ergo dicendum, quod illa tria non contrariantur virtuti secundum idem; sed peccatum quidem contrariatur, secundum quod virtus est operativa boni; malitia autem, secundum quod est bonitas quadam; vitium autem proprie, secundum quod est virtus.

Ad secundum dicendum, quod virtus non solum importat perfectionem potentie, quæ est principium agendi; sed etiam importat debitam dispositionem ejus cujus est virtus: & hoc ideo, quia unumquodque operatur, secundum quod actu est. Requiritur ergo quod aliquid sit in se bene dispositum, quod debet esse boni operativum. Et secundum hoc virtuti vitium opponitur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Tullius dicit in IV. de Tuscul. Qq. (parum ante med.) morbi, & agrotationes partes sunt vitiositatis. In corporibus enim morbum appellat vitium corporis corruptionem; puta febrem, vel aliquid hujusmodi; agrotationem vero morbum cum imbecillitate; vitium autem, cum partes corporis inter se distent. Et quævis in corpore quandoque fit morbus sine agrotatione, puta cum aliquis est interius male dispositus, non tamen exterius præpeditur à solitis operationibus; in animo tamen ut ipse dicit, hæc duo non possunt nisi cogitatione fecerit. Necessè est enim quod quandoque aliquis interius est male dispositus habens inordinatum affectum, ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas: quia unaqueque arbor ex suo fructu agnosceatur, id est homo eo opere, ut dicitur Matth. 21. Sed vitium animi, ut Tullius ibidem dicit, est habitus, aut affectio animi in tota vita inconstans, & à seipsa dissentiens: quod quidem invenitur etiam absque morbo, vel agrotatione, utpote cum aliquis ex infirmitate, vel ex passione peccat. Unde in plus se habet vitium quam agrotatio, vel morbus; sicut etiam vitium in plus se habet quam sanitas: nam sanitas etiam quadam virtus ponitur in VII. Physic. (text. 17.) & ideo virtuti convenientius opponitur vitium quam agrotatio, vel morbus.

(a) Al. detractum.

ARTICULUS II. 373

Utrum vitium sit contra naturam.

2. 2. quæst. CLIV. art. 12. & IV. dist. XLII. art. 3. quæst. 1. ad 1. & mal. quæst. XIV. art. 2. ad 8. & quæst. xv. art. 1. ad 7. & Rom. VI. lect. 8. & Gal. v. lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vitium non sit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, ut dictum est (art. præc.) Sed virtutes non sunt in nobis à natura, sed causantur in nobis per infusionem, aut ab assuetudine, ut dictum est (quæst. LXIII. art. 2. & 3.) Ergo vitia non sunt contra naturam.

2. Præterea. Ea quæ sunt contra naturam, non possunt assueferi; sicut lapis numquam assuecit ferri sursum, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. in princ.) Sed aliqui assuefunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

3. Præterea. Nihil quod est contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam, ut in pluribus. Sed vitia inveniuntur in hominibus, ut in pluribus: quia, sicut dicitur Matth. 23. Lata est via quæ ducit ad perditionem, & multi vadunt per eam. Ergo vitium non est contra naturam.

4. Præterea. Peccatum comparatur ad vitium, sicut actus ad habitum, ut ex supra dictis patet (art. præc.) Sed peccatum definitur esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, ut patet per Augustinum XXII. contra Faustum (cap. xxvii. in princ.) lex autem Dei est supra naturam. Magis ergo dicendum est, quod vitium sit contra legem, quam quod sit contra naturam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in III. de Lib. arb. (cap. xii. circ. fin.) Omne vitium eo ipso quod vitium est, contra naturam est.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscujusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suæ nature, ut supra dictum est (ibid.) Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit suæ nature: unde & de hoc unaqueque res vituperatur: à vitio autem nomen vituperationis (a) tractum creditur, ut Augustinus dicit in III. de Lib. arb. (cap. xv. ad fin.)

Sed considerandum est, quod natura uniuscujusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra

tra

ARTICULUS III. 374

Utrum vitium sit pejus quam actus vitiosus.

Sup. art. 2. cor. & mal. quæst. 11. art. 2. ad 9. & art. 5. ad 8.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod vitium, id est habitus malus, sit pejus quam peccatum, id est actus malus. Sicut enim bonum quod est diuturnius, est melius; ita malum quod est diuturnius, est pejus. Sed habitus vitiosus est diuturnior quam actus vitiosus, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosus est peior quam actus vitiosus.

2. Præterea. Plura mala sunt magis fugienda quam unum malum. Sed habitus malus virtualiter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitiosus est peior quam actus vitiosus.

3. Præterea. Causa est potior quam effectus. Sed habitus perficit actum tam in bonitate, quam in malitia. Ergo habitus est potior actu, & in bonitate, & in malitia.

Sed contra. Pro actu vitioso aliquis juste punitur; non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. Ergo actus vitiosus est peior quam habitus vitiosus.

Respondeo dicendum, quod habitus medio modo se habet inter potentiam, & actum. Manifestum est autem quod actus in bono, & malo præmiat potentie, ut dicitur in IX. Metaph. (text. 19.) melius est enim bene agere, quam posse bene agere: & similiter vituperabilis est male agere, quam posse male agere. Unde etiam sequitur quod habitus in bonitate, & in malitia medium gradum obtineat inter potentiam, & actum, ut scilicet sicut habitus bonus, vel malus præminet in bonitate, vel malitia potentie, ita etiam subdatur actu. Quod etiam ex hoc apparet quod habitus non dicitur bonus, vel malus, nisi ex hoc quod inclinatur ad actum bonum, vel malum. Unde propter bonitatem, vel malitiam actus dicitur habitus bonus, vel malus.

Et sic potior est actus in bonitate, vel malitia quam habitus: quia propter quod unumquodque tale, & illud magis est.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit. Simpliciter enim potius iudicatur quod præminet quantum ad id quod per se consideratur in utroque; secundum quid autem, quod præminet secundum id quod per accidens se habet ad utrumque. Ostensum est autem (in corp.) ex ipsa ratione actus, & habitus, quod actus est potior in bonitate, & malitia quam habitus. Quod autem habitus sit diuturnior quam actus

suus

tus, accidit ex eo quod utrumque invenitur in tali natura, quæ non potest semper agere, & cuius actio est in motu transeunte. Unde simpliciter actus est potior tam in bonitate, quam in malitia; sed habitus est potior secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod habitus non est simpliciter plures actus, sed secundum quid, id est virtute. Unde ex hoc non potest concludi, quod habitus sit simpliciter potior in bonitate, vel malitia quam actus.

Ad tertium dicendum, quod habitus est causa actus in genere cause efficientis; sed actus est causa habitus in genere cause finalis, secundum quam consideratur ratio boni, & mali; & ideo in bonitate, & malitia actus præeminet habitui.

ARTICULUS IV. 375

Utrum peccatum simul possit esse cum virtute.

Sup. quæst. LXXIII. art. 1. ad 2. & inf. quæst. LXXIII. art. 1. ad 2. & quæst. LXXVII. art. 2. ad 3. & 2. 2. quæst. XXIV. art. 12. & mal. quæst. 11. art. 9. ad 13. & ver. quæst. 1. art. 1. ad 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod actus vitiosus, sive peccatum, non possit simul esse cum virtute. Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.). Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

2. Præterea. Peccatum est pejus quam vitium, id est actus malus, quam habitus malus. Sed vitium non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo nec peccatum.

3. Præterea. Sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita & in rebus naturalibus, ut dicitur in II. Physic. (text. 82.) Sed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis, sicut monstra accidunt corrupto aliquo principio in femine, ut dicitur in II. Physic. (ibid.) Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum nisi corrupta aliqua virtute animæ; & sic peccatum, & virtus non possunt esse in eodem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. 11. & 111. & in fin.) quod per contraria virtus generatur, & corrumpitur. Sed unus actus virtuosus non causat virtutem, ut supra habitum est (quæst. 1. art. 3.) Ergo neque unus actus peccati tollit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

Respondeo dicendum, quod peccatum comparatur ad virtutem, sicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem se habet habitus

in anima, & forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem: unde non potest esse simul cum forma naturali actus forme contrarie; sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi forte ex violentia exterioris movementis. Sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo utitur eo cum voluerit: unde simul habitu in homine existente, potest non uti habitu, aut agere contrarium actum; & sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati. Actus vero peccati si compararetur ad ipsam virtutem, prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum. Sicut enim non generatur habitus per unum actum; ita nec per unum actum corrumpitur, ut supra dictum est (quæst. LXXIII. art. 2. ad 2.)

Sed si compararetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est quod per unum actum peccati aliquæ virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur caritati, quæ est radix omnium virtutum infusarum, in quantum sunt virtutes: & ideo per unum actum peccati mortalis exclusa caritate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusæ, in quantum sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem, & spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale; & sic non sunt virtutes.

Sed peccatum veniale, quod non contrariatur caritati, nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes vero acquisitæ non tolluntur per unum actum cuiuscumque peccati.

Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis, potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis; peccatum vero veniale potest simul esse, & cum virtutibus infusis, & cum acquisitis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum. Et ideo peccatum non potest simul esse cum actu virtutis, potest tamen simul esse cum habitu.

Ad secundum dicendum, quod vitium directe contrariatur virtuti, sicut & peccatum actui virtuosus: & ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

Ad tertium dicendum, quod virtutes naturales agunt ex necessitate: & ideo, integra existente virtute, nunquam peccatum potest in actu inveniri: & ideo virtus animæ non producit actus ex necessitate: unde non est similis ratio.

ARTICULUS V. 376

Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus.

2. 2. quæst. LIV. art. 2. ad 2. & quæst. LXXIX. art. 3. & II. dist. XXXV. art. 3. & dist. XL. quæst. 11. art. 1. ad 4. & par. quæst. 1. art. 6. ad 9. & quæst. 11. art. 1. ad 6. & mal. quæst. VIII. art. 1.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod in quolibet peccato sit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem, ita peccatum ad vitium comparatur. Sed meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. III. de libero arbitrio (implic. cap. xviii. in principio expref. Lib. de vera Relig. cap. xiv. in principio) quod omne peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum. Sed non potest esse aliquid voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

3. Præterea. Si peccatum esset absque aliquo actu, sequeretur quod ex hoc ipso quod aliquis cessat ab actu debito, peccaret. Sed continue aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet qui nunquam actum debitum operatur. Ergo sequeretur quod continue peccaret: quod est falsum. Non ergo est aliquid peccatum absque actu.

Sed contra est quod dicitur Jac. iv. 17. *Sciens bonum facere, & non facienti, peccatum est illi.* Sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

Respondeo dicendum, quod quæstio ista principaliter movetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diversimode opinantur. Quidam enim dicunt, quod in omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior, vel exterior: interior quidem, sicut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam, quando ire tenetur; exterior autem, sicut cum aliquis illa hora qua ad Ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante occupat se talibus quibus ab eundo ad Ecclesiam impeditur: & hoc quodammodo videtur in primum redire: qui enim vult aliquid cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere; nisi forte non pendeat, quod per hoc quod vult facere, impeditur ab eo quod facere tenetur: in quo casu posset per negligentiam culpabilis iudicari. Alii vero dicunt, quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus: ipsum enim non facere quod quis facere tenetur, peccatum est.

S. Thom. Op. Tom. II.

Utraque autem opinio secundum aliquam veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam; quandoque vero absque omni actu vel interiori, vel exteriori, sicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad Ecclesiam, nihil cogitat de eundo, vel non eundo ad Ecclesiam.

Si vero in peccato omissionis intelligatur etiam causa, vel occasio omitendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est peccatum omissionis, nisi cum aliquis prætermittit quod potest facere, & non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere, & non facere, non est nisi ex aliqua causa, vel occasione conjuncta, vel precedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omisio non habet rationem peccati, sicut cum aliquis propter infirmitatem prætermittit ad Ecclesiam ire. Si vero causa, vel occasio omitendi subjaceat voluntati; omisio habet rationem peccati: & tunc semper oportet quod ista causa, in quantum est voluntaria, habeat aliquem actum ad minus interiore voluntatis. Qui quidem actus quandoque directe fertur in ipsam omissionem, puta cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam, vitans laborem; & tunc talis actus per se pertinet ad omissionem: voluntas enim cuiuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito; sive illud in quod fertur voluntas, sit conjunctum omissioni, puta cum aliquis vult ludere, quando ad Ecclesiam deberet ire; sive etiam sit præcedens, puta cum aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur quod non vadat hora matutinali ad Ecclesiam. Et tunc actus iste interior, vel exterior per accidens se habet ad omissionem: quia omisio sequitur præter intentionem. Hoc autem dicimus per accidens esse quod est præter intentionem, ut patet in II. Physic. (implic. text. 49. 50. & seq.) Unde manifestum est quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum conjunctum, vel præcedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis.

Judicium autem de rebus dandum est secundum illud quod est per se, & non secundum illud quod est per accidens. Unde verius dici potest, quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu: alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus, & occasiones circumstantiarum.

164

51

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum, eo quod bonum contingit ex tota integra causa, malum autem ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit 1v. cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 22.) Et ideo peccatum potest contingere, sive aliquis faciat quod non debet sive (a) non faciendo quod debet; sed meritum non potest esse, nisi aliquis faciat voluntarie quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu; sed peccatum potest esse sine actu.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat, vel non fiat, ut dicitur in III. Ethic. (cap. v.) Unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, in quantum in potestate hominis est velle, & non velle.

Ad tertium dicendum, quod peccatum omissionis contrariatur præcepto affirmativo, quod obligat semper, sed non ad semper; & ideo solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat.

ARTICULUS VI. 377

Utrum convenienter definiatur peccatum esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.

Inf. quest. LXXVI. art. 2. ad 1. & II. dist. xxxv. art. 2. corp. & ad 3. & mal. quest. 11. art. 1. cor. & ad 2.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur peccatum, cum dicitur: Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. Dictum enim, vel factum, vel concupitum importat aliquem actum. Sed non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum est (art. præc.) Ergo hæc definitio non includit omne peccatum.

2. Præterea, Augustinus dicit in Libro de duabus animabus (cap. xi. in princ. vel xi. in fin.) Peccatum est voluntas retinendi, vel consequendi quod iustitia vetat. Sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundum quod concupiscentia largo modo sumitur pro omni appetitu. Ergo sufficisset dicere: Peccatum est concupitum contra legem æternam: nec oportuit addere dictum, vel factum.

3. Præterea, peccatum proprie consistere videtur in averfione à fine: nam bonum, & malum principaliter considerantur secundum finem, ut ex supra dictis patet (quest. 1. art. 3. & quest. xviii. art. 1v. & 6.) unde & Augustinus in I. Lib. de libero arbit. (cap. ult. à princ.) per comparationem ad finem definit peccatum, dicens, quod peccare nihil est

aliud, quam, neglectis rebus æternis, temporaria sectari: & in Lib. LXXXI. Q. (quest. xxx. circ. princ.) dicit, quod omnis humana perverfitas est vel frivola, & frivola utenda. Sed in præmissa definitione nulla fit mentio de averfione à debito fine. Ergo insufficienter definitur peccatum.

4. Præterea, ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur. Sed non omnia peccata sunt mala, quia prohibita; sed quedam sunt prohibita, quia mala. Non ergo in communi definitione peccati debuit poni, quod sit contra legem Dei.

5. Præterea, peccatum significat malum hominis actum, ut ex dictis patet (art. 1. huius quest.) Sed malum hominis est contra rationem esse, ut Dionysius dicit 1v. cap. de div. Nom. (par. 4. lect. 22.) Ergo potius debuit dici, quod peccatum sit contra rationem, quam quod peccatum sit contra legem æternam.

In contrarium sufficit auctoritas Augustini (Lib. XXII. contra Faust. cap. xxvii. in princ.)

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. 1. huius quest.) peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius, sicut ex supradictis patet (quest. 1. art. 1.) sive sit voluntarius, quasi à voluntate elicitus, ut ipsum velle, vel eligere; sive quasi à voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis, vel operationis. Habet autem actus humanus quod sit malus ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio iustitiamque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam: à qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex: una propinqua, & homogenea, scilicet ipsa humana ratio: alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.

Et ideo Augustinus in definitione peccati posuit duo: unum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, dictum, vel factum, vel concupitum; aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cum dixit, contra legem æternam.

Ad primum ergo dicendum, quod affirmatio, & negatio reducuntur ad idem genus, sicut in divinis genitum, & ingenitum ad relationem, ut Augustinus dicit in V. de Trin. (cap. vi. & vii.) Et ideo pro eodem est accipiendum dictum, & non dictum; factum, & non factum.

Ad secundum dicendum, quod prima causa peccati est in voluntate, quæ imperat omnes

actus voluntarios, in quibus solis invenitur peccatum. Et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccatum. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cum sint secundum se mali, ut dictum est in corp. & quest. xv.) necesse fuit quod in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

Ad tertium dicendum, quod lex æterna primo & principaliter ordinat hominem ad finem; consequenter autem facit hominem bene se habere circa ea quæ sunt ad finem: & ideo in hoc quod dicit, contra legem æternam, tangit averfionem à fine, & omnes alias inordinationes.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, quod non omne peccatum ideo est malum, quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per jus positivum. Si autem referatur ad jus naturale, quod continetur primo quidem in lege æterna, secundario vero in naturali iudicatorio rationis humanæ, tunc omne peccatum est malum, quia prohibitum: ex hoc enim ipso quod est inordinatum, iuri naturali repugnat.

Ad quintum dicendum, quod à Theologis consideratur peccatum præcipue, secundum quod est offensiva contra Deum; à Philosopho autem moralis, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est contra legem æternam, quam ex hoc quod est contra rationem; præcipue cum per legem æternam regulemur in multis quæ excedunt rationem humanam, sicut in his quæ sunt fidei.

QUÆSTIO LXXII.

De distinctione peccatorum,

in novem articulos divisa.

Deinde considerandum est de distinctione peccatorum, vel vitiolorum: & circa hoc quaeruntur novem.

Primo, utrum peccata distinguantur specie secundum objecta.

Secundo, de distinctione peccatorum spiritualium, & carnalium.

Tertio, utrum secundum causas.

Quarto, utrum secundum eos in quos peccatur.

Quinto, utrum secundum diversitatem reatus.

Sexto, utrum secundum omissionem, & commissionem.

Septimo, utrum secundum diversum pro- cessum peccati.

Octavo, utrum secundum abundantiam, & defectum.

S. Th. Op. Tom. II.

Nono, utrum secundum diversas circumstantias.

ARTICULUS I. 378

Utrum peccata differant specie secundum objecta.

Inf. art. 3. & 4. cor. art. 5. ad 1. & 2. 2. prof. & quest. xxxix. art. 2. cor. & II. dist. xlii. quest. 11. art. 2. quest. 1. ad 2. & quest. 2. cor. & mal. quest. 11. art. 6. cor. & quest. xiv. art. 2. corp. & Pf. I.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccata non differant specie secundum objecta. Actus enim humani præcipue dicuntur boni, vel mali per comparationem ad finem, ut supra ostensum est (quest. 1. art. 3. & quest. xviii. art. 4. & 6.) Cum igitur peccatum nihil aliud sit quam actus hominis malus, sicut dictum est (quest. præc. art. 1.) videtur quod secundum fines peccata debeant distingui specie magis quam secundum objecta.

2. Præterea, malum, cum sit privatio, distinguitur specie secundum diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita quam secundum objecta.

3. Præterea, si peccata specie differant secundum objecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa objecta inveniri. Sed inveniuntur aliqua huiusmodi peccata: nam superbia est in rebus spiritualibus, & in corporalibus, ut Gregorius dicit in Lib. XXXIV. Moral. (cap. xviii. ante med.) avaritia etiam est circa diversa genera rerum. Ergo peccata non distinguuntur specie secundum objecta.

Sed contra est quod peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. Sed dicta, vel facta, vel concupita distinguuntur specie secundum diversa objecta quia actus per objecta distinguuntur, ut supra dictum est (quest. xviii. art. 2.) Ergo etiam peccata secundum objecta specie distinguuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quest. præc. art. 6.) ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius, & inordinatio eius, quæ est per recessum à lege Dei. Horum autem donorum unum per se comparatur ad peccatum, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia; aliud autem, scilicet inordinationem actus, per accidens se habet ad intentionem peccantis. Nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit 1v. cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 14. & 22.) Manifestum est autem quod unumquodque consequitur

(a) Ita passim editi cum MSS. Nicolajus non faciat.