

ARTICULUS IX. 405

Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium.

Inf. art. 10. & locis ibid. inultis.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium, id est secundum quod consentit in actum peccati. Dicit enim Augustinus in XII. de Trin. (cap. vii. in fin.) quod ratio superior inhaeret rationibus germinis. Sed peccare mortaliter est per aversionem a rationibus æternis. Ergo videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum, nisi peccatum mortale.

2. Præterea. Superior ratio se habet in vita spirituali tamquam principium, sicut & cor in vita corporali. Sed infirmitates cordis sunt mortales. Ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

3. Præterea. Peccatum veniale fit mortale, si fiat ex contemptu. Sed hoc non videtur esse sine contemptu quod aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter. Cum ergo consensus rationis superioris semper sit cum deliberatione legis divinæ, videtur quod non possit esse sine peccato mortali propter contemptum divine legis.

Sed contra. Consensus in actum peccati pertinet ad rationem superiorem, ut supra dictum est (art. 7. huius quæst.) Sed consensus in actum peccati venialis est peccatum veniale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XII. de Trin. (cap. vii. in fin.) ratio superior inhaeret rationibus æternis conspiciendis, aut consentiendis. Conspiciendis quidem, secundum quod earum veritatem speculatur; consentiendis autem, secundum quod per rationes æternas de aliis iudicat, & ordinat; ad quod pertinet quod deliberando per rationes æternas consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo.

Contingit autem quod inordinatio actus in quem consentit, non contrariatur rationibus æternis, quia non est cum aversione a fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis; sed est præter eas, sicut actus peccati venialis. Unde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non avertitur a rationibus æternis: unde non peccat mortaliter, sed venialiter.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod duplex est

(a) Ita cum cod. Alcan. Nicolajus. Al. rationis æternæ.

infirmitas cordis. Una quæ est in ipsa substantia cordis, & immutat naturalem complexionem ipsius: & talis infirmitas semper est mortalis. Alia est autem infirmitas cordis propter vel aliquam inordinationem vel motus ejus, vel alicujus eorum quæ circumstant cor: & talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur totaliter ipsa inordinatio rationis superioris ad proprium obiectum, quod est (a) rationes æternæ; sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad tertium dicendum, quod deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divinæ, sed solum quando peccatum legi divinæ contrariatur.

ARTICULUS X. 406

Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale secundum seipsam.

II. dist. xxiv. quæst. 111. art. 5. & ver. quæst. xv. art. 5. & mal. quæst. vii. art. 1. ad 12. & 17. & art. 3. ad 17. & art. 5.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum seipsam, id est secundum quod inspicit rationes æternas. Actus enim potentie non invenitur esse deficientis, nisi per hoc quod inordinate se habet circa suum obiectum. Sed obiectum superioris rationis sunt æternæ rationes, a quibus deordinari non est sine peccato mortali. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

2. Præterea. Cum ratio sit vis deliberativa, actus rationis semper est cum deliberatione. Sed omnis inordinatus motus in his quæ Dei sunt, si sit cum deliberatione, est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori secundum seipsam nunquam est peccatum veniale.

3. Præterea. Contingit quandoque quod peccatum ex subreptione est peccatum veniale; peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale per hoc quod ratio deliberans recurrit ad aliquod majus bonum, contra quod homo agens gravius peccat; sicut cum de actu delectabili inordinato ratio deliberat quod est contra legem Dei, gravius peccat consentiendo quam si solum consideret, quod est contra virtutem mortalem. Sed ratio superior non potest recurrere ad aliquod aliud quam sit suum obiectum. Ergo si motus ex subreptione non sit peccatum mortale, neque etiam deliberatio superveniens faciet

ipsum esse peccatum mortale: quod patet esse falsum. Non ergo in ratione superiori secundum seipsam potest esse peccatum veniale.

Sed contra. Motus subreptivus infidelitatis est peccatum veniale. Sed pertinet ad superiorem rationem secundum seipsam. Ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

Respondeo dicendum, quod ratio superior aliter fertur in suum obiectum, atque aliter in objecta inferiorum virium, quæ per ipsam dirigitur. In objecta enim inferiorum virium non fertur, nisi inquantum de eis consistit rationes æternas. Unde non fertur in ea nisi per modum deliberationis. Deliberatus autem consensus in his quæ ex genere suo sunt mortalia, est mortale peccatum. Et ideo ratio superior semper mortaliter peccat, si actus inferiorum virium in quos consentit, sint peccata mortalia.

Sed circa proprium obiectum habet duos actus, scilicet simplicem intuitum, & deliberationem, secundum quod etiam de proprio objecto consultit rationes æternas. Secundum autem simplicem intuitum potest aliquem inordinatum motum habere circa divina, puta cum quis patitur subitum infidelitatis motum. Et quamvis infidelitas secundum suum genus sit peccatum mortale, tamen subitus motus infidelitatis est peccatum veniale: quia peccatum mortale non est nisi contra legem Dei. Potest autem aliquid horum quæ pertinent ad fidem, subito rationi occurrere sub quadam alia ratione, antequam super hoc consulatur, vel consulti possit ratio æterna, id est lex Dei; puta cum quis resurrectionem mortuorum subito apprehendit ut impossibilem secundum naturam, & simul apprehendendo (a) renittitur, antequam tempus habeat deliberandi, quod hoc est nobis traditum ut credendum secundum legem divinam. Si vero post hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, est peccatum mortale. Et ideo circa proprium obiectum, est sit peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subditis moribus, vel etiam non taliter per deliberatum consentium; in his autem, quæ pertinent ad inferiores vires, semper peccat mortaliter in his quæ sunt peccata mortalia ex suo genere; non autem in his quæ secundum suum genus sunt venialia peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum quod est contra rationes æternas, est sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum veniale propter imperfectionem actus subiti, ut dictum est (in corp. art.) Ad secundum dicendum, quod in operativis ad rationem, ad quam pertinet deliberatio pertinet etiam simplex intuitus co-

(a) Al. remittitur.

rum, ex quibus deliberatio procedit; sicut etiam in speculativis ad rationem pertinet & syllogizare, & propositiones formare: & id. eo etiam ratio potest habere subitum motum.

Ad tertium dicendum, quod una & eadem res potest diversas consideraciones habere, quarum una est altera altior; sicut Deum esse potest considerari, vel inquantum est cognoscibile ratione humana, vel inquantum traditur revelatione divina, quæ est consideratio altior. Et ideo quamvis obiectum rationis superioris sit quiddam secundum naturam rei altissimum; tamen potest etiam reduci in quendam altiorum considerationem; & hac ratione quod in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem redudentem in altiorum considerationem fit peccatum mortale, sicut supra expostum est (in corp. art.)

QUÆSTIO LXXV.

De causis peccatorum in generali,

in quatuor articulis divisim.

DEinde considerandum est de causis peccatorum: & primo in generali; secundo in speciali.

Circa primum queruntur quatuor.

Primo, utrum peccatum habeat causam.

Secundo, utrum habeat causam interio-

rem.

Tertio, utrum habeat causam exterior-

rem.

Quarto, utrum peccatum sit causa peccati.

ARTICULUS I. 407

Utrum peccatum habeat causam.

Inf. art. 1. & 4. cor. & II. dist. lxxvii. art. 4. cor. & II. dist. xxxv.

AD primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam. Peccatum enim habet rationem mali, ut dictum est (quæst. lxxi. art. 6.) Sed malum non habet causam, ut Dionysius dicit iv. cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 25.) Ergo peccatum non habet causam.

2. Præterea. Causa est ad quam de necessitate sequitur aliud. Sed quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum, eo quod omne peccatum est voluntarium. Ergo peccatum non habet causam.

3. Præ-

3. Præterea. Si peccatum habet causam, aut habet pro causa bonum, aut malum. Non autem bonum, quia bonum non facit nisi bonum; non enim potest arbor bona fructus malos facere, ut dicitur Matth. vii. 18. Similiter autem nec malum potest esse causa peccati, quia malum pœnæ sequitur ad peccatum, malum autem culpæ est idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet causam.

Sed contra. Omne quod fit, habet causam: quia, ut dicitur Job v. 6. *nihil in terra sine causa fit*. Sed peccatum fit: est enim dictum, *vel factum, vel concupitum contra legem Dei*. Ergo peccatum habet causam.

Respondeo dicendum, quod peccatum est quidam actus inordinatus. Ex parte igitur actus potest habere per se causam, sicut & quilibet alius actus: ex parte autem inordinationis habet causam eo modo quo negatio, vel privatio potest habere causam.

Negationis autem alicujus potest duplex causa assignari. Primo quidem defectus causæ affirmationis, id est ipsius causæ negatio, id est causa negationis secundum seipsam: ad remotionem enim causæ sequitur remotio effectus, sicut obscuritas causa est absentia Solis. Alio modo causæ affirmationis, ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis, sicut ignis causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis: quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem.

Sed cum inordinatio peccati, & quodlibet malum non sit simplex negatio, sed privatio ejus quod aliquid natum est & debet habere, necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens. Quod enim natum est inesse, & debet, numquam abesse nisi propter causam aliquam impediendam. Et secundum hoc consuevit dici, quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem, vel agentem per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se, sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulæ rationis, & legis divinæ, intendens aliquid bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens, & præter intentionem: provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non solum significat ipsam privationem boni, quæ est inordinatio, sed significat actum sub tali privatione, quæ habet rationem

malii: quod quidem qualiter habeat causam, dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod si illa definitio causæ universaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de causa sufficienti, & non impedita. Contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius; & tamen non ex necessitate sequitur effectus propter aliquod impedimentum superveniens: alioquin sequeretur quod omnia ex necessitate contingerent, ut patet in VI. Metaphysic. (tex. 5.) Sic igitur etsi peccatum habeat causam, non tamen sequitur quod sit necessaria: quia effectus potest impediri.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) voluntas sine adhibitione regulæ rationis, vel legis divinæ est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis, vel legis divinæ, secundum se non habet rationem mali nec pœnæ, nec culpæ, antequam applicetur ad actum. Unde secundum hoc peccati primi non est causa malum, sed bonum aliquod cum absentia alicujus alterius boni.

ARTICULUS II. 408

Utrum peccatum habeat causam interiorem.

Inf. art. 3. cor.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam interiorem. Id enim quod est interius alicujus rei, semper adest ei. Si igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret; cum posita causa ponatur effectus.

2. Præterea. Idem non est causa sui ipsius. Sed interiores motus hominis sunt peccatum. Ergo non sunt causa peccati.

3. Præterea. Quicquid est intra hominem, aut est naturale, aut voluntarium. Sed id quod est naturale, non potest esse peccati causa: quia *peccatum est contra naturam*, ut dicit Damascenus (Lib. II. Orth. Fid. cap. 111. & IV. & Lib. VI. cap. xxv.) quod autem est voluntarium, si sit inordinatum, jam est peccatum. Non ergo aliquid intrinsecum potest esse causa primi peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit (Lib. de duab. anim. cap. x. & xi. & Lib. I. Retract. cap. ix. & Lib. III. de lib. arb. cap. xvii.) quod *voluntas est causa peccati*.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.) per se causam peccati oportet accipere ex parte ipsius actus. Actus autem humani potest accipi causa quæ est mediata, & immediata. Immediata quidem

ARTICULUS III. 409

Utrum peccatum habeat causam exteriorem.

Inf. quæst. lxxx. art. 1. & 3. & I. P. quæst. cxv. art. 4. cor. & 2. & 2. quæst. lxxxiii. art. 3. cor. & ad 2. & quæst. cxv. art. 2. ad 1. & 2. & mal. quæst. 111. art. 3. per tot. & art. 111. q. 4. corp.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam exteriorem. Peccatum enim est actus voluntarius. Voluntaria autem sunt eorum quæ sunt in nobis; & ita non habent exteriorem causam. Ergo peccatum non habet exteriorem causam.

2. Præterea. Sicut natura est principium interius, ita etiam voluntas. Sed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit nisi ex aliqua interiori causa, ut puta monstruosi partus proveniunt ex corruptione alicujus principii interioris. Ergo neque in moralibus potest contingere peccatum nisi ex interiori causa. Non ergo habet peccatum causam exteriorem.

3. Præterea. Multiplicata causa, multiplicatur effectus. Sed quanto plura sunt, & majora exterius inducentia ad peccandum, tanto minus id quod quis inordinate agit, est imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius est causa peccati.

Sed contra est quod dicitur Num. xxxi. 16. *Nonne isti sunt qui deceperunt filios Israel, & prævaricari vos fecerunt in Domino super peccato Phogor?* Ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) causa interior peccati est & voluntas ut perficiens actum peccati, & ratio quantum ad carentiam debitæ regulæ, & appetitus sensitivus inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum tripliciter potest esse causa peccati: vel quia moveret immediate ipsam voluntatem, vel quia moveret rationem, vel quia moveret appetitum sensitivum.

Voluntatem autem, ut supra dictum est (quæst. ix. art. 1. & quæst. x. art. 4.) interius movere non potest nisi Deus, qui non potest esse causa peccati, ut infra ostendetur (quæst. lxxxix. art. 1.)

Unde relinquitur quod nihil exterius potest esse causa peccati, nisi vel inquantum movet rationem, sicut homo, vel demon persuadens peccatum; vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent appetitum sensitivum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem; neque etiam res ex-

terius proponitur ex necessitate movent appetitum sensitivum, nisi forte aliquo modo dispositum: & tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem, & voluntatem.

Unde aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccandum inducens; sed causa sufficienter complens peccatum esse sola voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod exteriora moventia ad peccandum non sufficienter, & ex necessitate inducunt, sequitur quod remaneat in nobis peccare, & non peccare.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod ponitur interior causa peccati, non excluditur exterior: non enim id quod est exterius, est causa peccati nisi mediante causa interiori, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod multiplicatis exterioribus causis inclinantibus ad peccandum, multiplicatur actus peccati: quia plures ex illis causis, & plures inclinant ad actus peccati. Sed tamen minuitur ratio culpæ, quæ consistit in hoc quod aliquid sit voluntarium, & in nobis.

ARTICULUS IV. 410

Utrum peccatum sit causa peccati.

Inf. quæst. LXXXIV. q. II. dist. XXXVI. art. 1. & dist. XLII. quæst. 11. art. 1. 2. 3. q. 5. cor. & mal. quæst. V. 111. art. 1. cor.

& Rom. 1. lect. 7.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum non sit causa peccati. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullo potest ad hoc congruere quod peccatum sit causa peccati. Finis enim habet rationem boni; quod non competit peccato, quod de sua ratione est malum: & eadem ratione nec peccatum potest esse causa efficiens, quia malum non est causa agens, sed est infirmum, & impotens, ut Dionysius dicit 1^o cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 22.) Causa autem materialis, & formalis videntur habere solum locum in naturalibus corporibus, quæ sunt composita ex materia, & forma. Ergo peccatum non potest habere causam materialem, & formalem.

2. Præterea. Agere sibi simile est rei perfectæ, ut dicitur in IV. Meteor. (forte ex cap. 11. sed expref. Lib. II. de Anima text. 14.) Sed peccatum de sui ratione est imperfectum. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

3. Præterea. Si huius peccati sit causa aliud peccatum, eadem ratione, & illud erit causa aliud aliud peccatum; & sic procedet in infinitum, quod est inconvenientius.

Non ergo peccatum est causa peccati.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. xi. post med.) *Peccatum quod per penitentiam citius non deletur, peccatum est, & causa peccati.*

Respondeo dicendum, quod cum peccatum habeat causam ex parte actus, hoc modo unum peccatum potest esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse causa alterius. Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum.

Primo quidem secundum modum causæ efficientis, vel moventis, & per se, & per accidens. Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens: cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel caritatem, vel verecundiam, vel quodcumque aliud retrahens à peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum; & sic primum peccatum est causa secundi per accidens. Per se autem, sicut cum ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc quod alium actum committit facilius committit: ex actibus enim causantur dispositiones, & habitus inclinantes ad similes actus. Secundum vero genus causæ materialis unum peccatum est causa alterius in quantum preparat ei materiam, sicut avaritia preparat materiam litigio, quod plerumque est de divitiis congregatis. Secundum

vero genus causæ finalis unum peccatum est causa alterius, in quantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum; sicut cum aliquis committit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. Et quia finis dat formam in moralibus, ut supra habitum est (quæst. 1. art. 3. & quæst. XVIII. art. 4. & 6.) ex hoc etiam sequitur quod unum peccatum sit formalis causa alterius: in actu enim fornicationis quæ propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum vero sicut formale.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum, in quantum est inordinatum, habet rationem mali; sed in quantum est actus quidam, habet aliquid bonum saltem apparens pro fine: & ita ex parte actus potest esse causa & finalis, & effectiva alterius peccati, licet non ex parte inordinationis. Materiam autem habet peccatum non ex qua, sed circa quam. Formam autem habet ex fine. Et ideo secundum quatuor genera causarum peccatum potest dici causa peccati, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod peccatum est imperfectum imperfectione morali ex parte inordinationis; sed ex parte actus potest habere perfectionem naturæ: & secundum hoc potest esse causa peccati.

Ad tertium dicendum, quod non omnis causa peccati est peccatum: unde non oportet

oportet quod procedatur in infinitum; sed potest perveniri ad aliquid peccatum, cuius causa non est aliud peccatum.

QUÆSTIO LXXVI.

De causis peccati in speciali.

in quatuor articulis divisâ.

DEinde considerandum est de causis peccati in speciali: & primo de causis interioribus peccati; secundo de exterioribus; tertio de peccatis quæ sunt causa aliorum peccatorum.

Prima autem consideratio secundum præmissa erit tripartita. Nam primo agetur de ignorantia, quæ est causa peccati ex parte rationis. Secundo de infirmitate, seu passione, quæ est causa peccati ex parte appetitus sensitivi. Tertio de malitia, quæ est causa peccati ex parte voluntatis.

Circa primum quærentur quatuor.

Primo, utrum ignorantia sit causa peccati.

Secundo, utrum ignorantia sit peccatum.

Tertio, utrum totaliter à peccato excludatur.

Quarto, utrum diminuat peccatum.

ARTICULUS I. 411

Utrum ignorantia possit esse causa peccati.

Inf. art. 3. corp. & II. dist. XLII. art. 1. corp. & ad 3. & mal. quæst. 111. art. 3. per tot. & quæst. VII. art. 1. corp. fin. & ad 6.

AD primum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non possit esse causa peccati. Quia quod non est, nullius est causa. Sed ignorantia est non ens, cum sit privatio quedam scientiæ. Ergo ignorantia non est causa peccati.

2. Præterea. Causæ peccati sunt accipiendæ ex parte conversionis, ut ex supradictis patet (quæst. LXXV. art. 1.) Sed ignorantia videtur respicere averfionem. Ergo non debet poni causa peccati.

3. Præterea. Omne peccatum in voluntate consistit, ut supra dictum est (quæst. LXXIV. art. 1. & 2.) Sed voluntas non fertur nisi in aliquod cognitum, quia bonum apprehensum est objectum voluntatis. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de nat. & grat. (cap. LXVII. ante med.) quod *quidam per ignorantiam peccant.*

Respondeo dicendum, quod secundum

S. Th. Op. Tom. II.

Philosophum in VIII. Physic. (text. 27.) causa movens est duplex, una per se, & alia per accidens. Per se quidem est, quæ propria virtute movet, sicut generans est causa movens gravia, & levia; per accidens autem, sicut removens prohibens, vel sicut ipsa remotio prohibentis.

Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati: est enim privatio scientiæ perfecti rationem, quæ prohibet actum peccati, in quantum dirigit actus humanos.

Considerandum est autem, quod ratio secundum duplicem scientiam: est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem, & particularem. Conferens enim, de agendis utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium, seu electio, vel operatio: actiones autem in singularibus sunt, unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali, nisi mediante aliqua propositione singulari; sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod sit pater non esse occidendum, & per hoc quod scit hunc esse patrem. Utrinque ergo ignorantia potest causare parricidii actum, scilicet & universalis principii, quod est quedam regula rationis, & singularis circumstantiæ.

Unde patet quod non qualibet ignorantia peccatis est causa peccati, sed illa tantum quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati. Unde si voluntas alicuius esset sic disposita, quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum: & ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed peccat ignorans, secundum Philosophum in III. Ethic. (cap. 1. à med.)

Ad primum ergo dicendum, quod non ens non potest esse alicuius causa per se; potest tamen esse causa per accidens, sicut remotio prohibentis.

Ad secundum dicendum, quod sicut scientia, quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conversionis, ita etiam ignorantia ex parte conversionis est causa peccati ut removens prohibens.

Ad tertium dicendum, quod in illud quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas; sed si aliquid est secundum aliquid notum, & secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle: & hoc modo ignorantia est causa peccati; sicut cum aliquis scit hunc quem occidit, esse hominem, sed nescit cum esse patrem; vel cum aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen cum esse peccatum.

Respondeo dicendum, quod secundum

Yy

AR.

ARTICULUS II. 412

Utrum ignorantia sit peccatum.

Inf. quæst. LXXXVI. art. 4. ad 5. & quæst. cv. art. 2. ad 9. & 2. quæst. LIII. art. 2. ad 2. & II. dist. XLII. art. 2. quæst. 1. ad 3. & mal. quæst. 111. art. 7. corp. & ad 1. 7. & 11. & quodl. 1. art. 19. corp.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non sit peccatum. Peccatum enim est *distans vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut supra habitum est (quæst. LXXXI. art. 6.) Sed ignorantia non importat aliquem actum neque interiorem, neque exteriorem. Ergo ignorantia non est peccatum.

2. Præterea. Peccatum directius opponitur gratiæ quam scientiæ. Sed privatio gratiæ non est peccatum, sed magis poena quædam consequens peccatum. Ergo ignorantia, quæ est privatio scientiæ, non est peccatum.

3. Præterea. Si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi in quantum est voluntaria. Sed si ignorantia sit peccatum, in quantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis quam in ignorantia. Ergo ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

4. Præterea. Omne peccatum per poenitentiam tollitur, nec aliquid peccatum transiens reatu remanet actu, nisi solum originale. Ignorantia autem non tollitur per poenitentiam, sed adhuc remanet actu, omni reatu per poenitentiam remoto. Ergo ignorantia non est peccatum, nisi forte sit originale.

5. Præterea. Si ipsa ignorantia sit peccatum, quando remaneret ignorantia in homine, tamdiu actu peccaret. Sed contingit manere ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continue peccaret; quod patet esse falsum, quia sic ignorantia esset peccatum gravissimum. Non ergo ignorantia est peccatum.

Sed contra. Nihil meretur poenam nisi peccatum. Sed ignorantia meretur poenam, secundum illud I. ad Corinth. xiv. 38. *Si quis ignorat, ignorabitur*. Ergo ignorantia est peccatum.

Respondendo dicendum, quod ignorantia in hoc à nescientia differt quod nescientia dicit simplicem scientiæ negationem: unde cuiusque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas; secundum quem modum Dionysius in Angelis nescientiam ponit vii. cap. cæl. Hierarc. (à med. & cap. v.) ignorantia vero importat scientiæ privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum quæ aptus natus est scire.

Horum autem quædam aliquis scire tenetur, illa scilicet sine quorum scientia non

potest debitum actum recte exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quæ sunt fidei, & universalia juris præcepta; singuli autem ea quæ ad eorum statum, vel officium spectant. Quædam vero sunt quæ estis aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur, sicut theoremata geometriæ, & contingentia particularia, nisi in casu.

Manifestum est autem quod quicumque negligit habere, vel facere id quod tenetur habere, vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam ignorantia eorum quæ aliquis scire tenetur, est peccatum; non autem imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea quæ scire non potest. Unde horum ignorantia *invincibilis* dicitur, quia studio superari non potest. Et propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quod non est in potestate nostra eam replere, non est peccatum. Ex quo patet quod nulla ignorantia *invincibilis* est peccatum; ignorantia autem *vincibilis* est peccatum, si sit eorum quæ aliquis scire tenetur, non autem si sit eorum quæ quis scire non tenetur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est (quæst. LXXI. art. 6. ad 1.) in hoc quod dicitur *distans, vel factum, vel concupitum*, sunt intelligenda etiam negationes oppositæ, secundum quod omisio habet rationem peccati: & ita negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum, continetur sub prædicta definitione peccati, in quantum prætermittitur aliquid quod debuit dici, vel fieri, vel concupisci ad scientiam debitam acquirendam.

Ad secundum dicendum, quod privatio gratiæ est secundum se non sit peccatum, tamen ratione negligentiz preparandi se ad gratiam potest habere rationem peccati, sicut & ignorantia; & tamen quantum ad hoc est dissimile: quia homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus; gratia vero non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere.

Ad tertium dicendum, quod sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito, qui est imperatus à voluntate; ita in peccato omissionis non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omisio, in quantum est aliquater voluntaria: & hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel etiam ipsa inconsideratio est peccatum.

Ad quartum dicendum, quod licet transigente reatu per poenitentiam, remaneat ignorantia, secundum quod est privatio scientiæ; non tamen remanet negligentia, secundum quam ignorantia peccatum dicitur.

Ad quintum dicendum, quod sicut in aliis peccatis omissionis solo illo tempore homo

ac-

actu peccat pro quo preceptum affirmativum obligat; ita est etiam de peccato ignorantiz. Non enim continuo ignorans actu peccat, sed solum quando est tempus acquirendi scientiam quam habere tenetur.

ARTICULUS III. 413

Utrum ignorantia excuset ex toto à peccato.

Sup. quæst. LXXIV. art. 1. ad 2. & art. 5. corp. & ad 1. & II. dist. XXII. quæst. 2. art. 2. & IV. dist. IX. art. 3. quæst. 11. & mal. quæst. 111. art. 8. & quodl. IX. art. 13. corp. & P. XIV. con. 4. & Rom. 1. lect. 7. princ.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod ignorantia ex toto excuset à peccato. Quia, ut Augustinus dicit (Lib. I. Retract. cap. ix. à med.) *omne peccatum voluntarium est*. Sed ignorantia causat involuntarium, ut supra habitum est (quæst. vi. art. 8.) Ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.

2. Præterea. Id quod aliquis facit præ intentionem, per accidens agit. Sed intentio non potest esse de eo quod est ignotum. Ergo id quod per ignorantiam homo agit, per accidens se habet in actibus humanis. Sed quod est per accidens, non dat speciem. Nihil ergo quod est per ignorantiam factum, debet judicari peccatum, vel virtuosum in humanis actibus.

3. Præterea. Homo est subiectum virtutis, & peccati, in quantum est particeps rationis. Sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur. Ergo ignorantia totaliter excusat à peccato.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. III. de libero arb. (cap. xvi. à princ.) *quod quædam per ignorantiam facta esse improbantur*. Sed solum illa recte improbantur quæ sunt peccata. Ergo quædam per ignorantiam facta sunt peccata. Non ergo ignorantia omnino excusat à peccato.

Respondendo dicendum, quod ignorantia de se habet quod faciat actum quem causat, involuntarium esse. Jam autem dictum est (art. 1. & 2. hujus quæst.) quod ignorantia dicitur causare actum quem scientia opposita prohibebat: & ita talis actus, si scientia adesset, esset contrarius voluntati, quod importat nomen involuntarii. Si vero scientia, quæ per ignorantiam privatur, non prohiberet actum propter inclinationem voluntatis in ipsum, ignorantia hujus scientiæ non facit hominem involuntarium, sed non volentem, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 1.) & talis ignorantia, quæ non est causa actus peccati, ut dictum est (hic, & art. 1. hujus quæst.) quia

S. I. Op. Tom. II.

non causat involuntarium, non excusat à peccato. Et eadem ratio est de quacumque ignorantia non causante, sed consequente, vel concomitante actum peccati.

Sed ignorantia quæ est causa actus, quia causat involuntarium, de se habet quod excuset à peccato, eo quod voluntarium est de ratione peccati.

Sed quod aliquando non totaliter excuset à peccato, potest contingere ex duobus. Uno modo ex parte rei ipsius ignoranz. In quantum enim ignorantia excusat à peccato, in quantum ignoratur aliquid esse peccatum. Potest autem contingere quod aliquis ignoret quidem aliquam circumstantiam peccati, quæ si sciret, retraheretur à peccando, sive illa circumstantia faciat ad rationem peccati, sive non; & tamen adhuc remanet in eius scientia aliqua per quod cognoscit illud esse actum peccati; puta si aliquis percipiens aliquem scit quidem ipsum esse hominem, quod sufficit ad rationem peccati; non tamen scit eum esse patrem, quod est circumstantia constituens novam speciem peccati; vel forte nescit, quod ille se defendens repercutiat eum, quod si sciret, non percuteret: quod non pertinet ad rationem peccati. Unde licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur à peccato, quia adhuc remanet ei cognitio peccati. Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantiz, quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria vel recte, sicut cum aliquis studiose velit nescire aliqua, ut liberior peccet; vel indirecte, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter aliquas occupationes negligit addicere id per quod à peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam, & peccatum, dummodo sit eorum quæ quis scire tenetur, & potest. Et ideo talis ignorantia non totaliter excusat à peccato. Si vero si talis ignorantia quæ omnino sit involuntaria, sive quia est *invincibilis*, sive quia est eius quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino excusat à peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis ignorantia causat involuntarium, sicut supra dictum est (quæst. vi. art. 8.) Unde non omnis ignorantia totaliter excusat à peccato.

Ad secundum dicendum, quod in quantum remanet in ignorante de voluntario, in quantum remanet de intentione peccati: & secundum hoc non erit per accidens peccatum.

Ad tertium dicendum, quod si esset talis ignorantia quæ totaliter usum rationis excluderet, omnino à peccato excusaret, sicut patet in furiosis, & amensibus; non autem semper ignorantia causans peccatum est talis: & ideo non semper totaliter excusat à peccato.

XX

AR

ARTICULUS IV.

Utrum ignorantia diminuat peccatum.

Sup. art. 3. & locis ibidem annotatis.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non diminuat peccatum. Illud enim quod est commune in omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia est communis in omni peccato: dicit enim Philosophus in III. Ethic. (cap. 1. à med.) quod *omnis malus est ignorans*. Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

2. Præterea. Peccatum additum peccato facit majus peccatum. Sed ipsa ignorantia est peccatum, ut dictum est (art. 2. hujus quæst.) Ergo non diminuit peccatum.

3. Præterea. Non est ejusdem aggravare, & diminvere peccatum. Sed ignorantia aggravat peccatum: quoniam super illud Apostoli Rom. 11. 4. *Ignoras quantum benignitas Dei ad patientiam te adducit?* dicit Ambrosius (implic. & Glos. ord.), *Gravissime peccas, si ignoras.* Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

4. Præterea. Si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maxime videtur de illa quæ totaliter tollit usum rationis. Sed hujusmodi ignorantia non diminuit peccatum, sed magis auget: dicit enim Philosophus in Ethic. (cap. v. ante med.) quod *ebrius inveniatur dupliciter multatus*. Ergo ignorantia non minuit peccatum.

Sed contra. Quidquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum. Sed ignorantia est hujusmodi, ut patet I. ad Tim. 1. 13. *Miser cordiam consecutus sum, quia ignorans feci.* Ergo ignorantia diminuit, vel alleviat peccatum.

Respondeo dicendum, quod quia omne peccatum est voluntarium, in tantum ignorantia potest diminvere peccatum, in quantum diminuit voluntarium; si autem voluntarium non diminuat, nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem quod ignorantia quæ totaliter à peccato excusat, quia totaliter voluntarium tollit, peccatum non minuit, sed omnino auferit.

Ignorantia vero quæ non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum, nec auget.

Illam igitur sola ignorantia potest peccatum minuire quæ est causa peccati; & tamen totaliter à peccato non excusat. Contingit autem quandoque quod talis ignorantia directe, & per se est voluntaria, sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid, ut li-

(a) Nicolajus ex intentione.

berius peccet: & talis ignorantia videtur augere voluntarium, & peccatum: (a) ex intentione enim voluntatis ad peccandum provenit, quod aliquis vult subire ignorantia damnorum propter libertatem peccandi. Quandoque vero ignorantia quæ est causa peccati, non est directe voluntaria, sed indirecte, vel per accidens: puta cum aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur cum esse ignorantem; vel cum aliquis vult bibere vinum immoderate, ex quo sequitur eum inebriari, & discretionem carere: & talis ignorantia diminuit voluntarium, & per consequens peccatum. Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici, quod voluntas directe, & per se feratur in peccatum, sed per accidens: unde est ibi minor contemptus, & per consequens minus peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia, secundum quam *omnis malus est ignorans*, non est causa peccati, sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem, vel habitum inclinantem in peccatum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper majus peccatum, quia forte non coincidunt in idem peccatum, sed sunt plura: & potest contingere, si primum diminuat secundum quod ambo simul non habeant tantam gravitatem, quantum unum solum haberet; sicut homicidium gravius peccatum est, si sit à sobrio homine factum, quam si fiat ab ebrio homine; quamvis hæc sint duo peccata: quia ebrietas plus diminuit de ratione sequentis peccati quam sit sua gravitas.

Ad tertium dicendum, quod verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata: vel potest intelligi in genere peccati ingrati d'nis, in qua summus gradus est quod homo etiam beneficia non recognoscit: vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quæ fundamentum spiritualis ædificii subvertit.

Ad quartum dicendum, quod ebrius meretur quidem *dupliciter multationes* propter duo peccata quæ committit, scilicet ebrietatem, & aliud peccatum, quod ex ebrietate sequitur; tamen ebrietas ratione ignorantie adjunctæ diminuit sequens peccatum; & forte plus quam sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est (in fol. 2.)

Vel potest dici, quod illud verbum inducitur secundum ordinationem cuiusdam Prælati legislatoris, qui statuit, ebrios, si perculserint, amplius puniendos, non ad veniam respiciens, quam ebrii debent magis habere, sed ad utilitatem: quia plures iniuriantur ebrii quam sobrii, ut patet per Philosophum in II. Polit. (sub. fin. Lib.)

QUÆST.

QUÆSTIO LXXVII.

De causa peccati ex parte appetitus sensitivi,

in isto articulo divisa.

DEinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrum passio anique sit causa peccati: & circa hoc quaeruntur octo.

Primo, utrum passio appetitus sensitivi possit movere, vel inclinare voluntatem.

Secundo, utrum possit superare rationem contra ejus scientiam.

Tertio, utrum peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate.

Quarto, utrum hæc passio quæ est amor sui, sit causa omnis peccati.

Quinto, de illis tribus causis, quæ ponuntur I. Joan. 11. 16. *Concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, & superbia vite.*

Sexto, utrum passio quæ est causa peccati, diminuat ipsum.

Septimo, utrum totaliter excuset.

Octavo, utrum peccatum quod ex passione est, possit esse mortale.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas moveatur à passione appetitus sensitivi.

Sup. quæst. IX. art. 1. & quæst. X. art. 3. & 2. 2. quæst. CLVI. art. 1. corp. & III. P. quæst. XLVI. art. 7. ad 1. & 2. & 3. quæst. V. art. 10. corp. & quæst. XXIII. art. 9. ad 3. & 6.

AD primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur à passione appetitus sensitivi. Nulla enim potentia passiva moveatur nisi à suo objecto. Voluntas autem est potentia passiva, & activa simul, in quantum est movens, & mota, sicut Philosophus dicit in III. de Anima (text. 54.) universaliter de vi appetitiva. Cum ergo objectum voluntatis non sit passio appetitus sensitivi, sed magis bonum rationis, videtur quod passio appetitus sensitivi non moveat voluntatem.

2. Præterea. Superior motor non moveatur ab inferiori, sicut anima non moveatur à corpore. Sed voluntas, quæ est appetitus rationis, comparatur ad appetitum sensitivum sicut motor superior ad inferiorem, dicit enim Philosophus in III. de Anima (text. 57.) quod *appetitus rationis movet appetitum sensitivum, sicut in corporibus celestibus sphaera movet sphaeram*. Ergo voluntas non potest moveri à passione appetitus sensitivi.

3. Præterea. Nullum immateriale potest

moveri ab aliquo materiali. Sed voluntas est potentia quadam immaterialis: non enim utitur organo corporali, cum sit in ratione, ut dicitur in III. de Anima (text. 42.) appetitus autem sensitivus est vis materialis, ut pote fundata in organo corporali. Ergo passio appetitus sensitivi non potest movere appetitum intellectivum.

Sed contra est quod dicitur Danielis xiii. 56. *Concupiscentia subvertit cor tuum.*

Respondeo dicendum, quod passio appetitus sensitivi non potest directe trahere, aut movere voluntatem, sed indirecte potest: & hoc dupliciter. Uno quidem modo secundum quandam abstractionem. Cum enim omnes potentie animæ in una essentia animæ radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur: tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde è contrario quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi: tum quia in operibus animæ requiritur quadam intentio, quæ dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum per quandam distractionem, quando motus appetitus sensitivi significatur secundum quantumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas.

Alio modo ex parte objecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim iudicium, & apprehensio rationis propter vehementem, & inordinatam apprehensionem imaginationis, & iudicium virtutis æstimatoris, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, & iudicium æstimatoris, sicut etiam dispositionem linguæ sequitur iudicium gustus: unde videmus quod homines in aliqua passione existentes non facile imaginationem avertunt ab his circa quæ afficiuntur: unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi, & per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi iudicium rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod per passionem appetitus sensitivi fit aliqua immutatio circa iudicium de objecto voluntatis, sicut dictum est (in corp. art.) quamvis ipsa passio appetitus sensitivi non sit directe voluntatis objectum.

Ad secundum dicendum, quod superior non moveatur ab inferiori directe; sed indirecte quodammodo moveri potest, sicut dictum est (in corp. art.)

Et similiter dicendum est ad tertium.

AR.

ARTICULUS II. 416

Utrum ratio possit superari à passione contra suam scientiam.

Mal. quæst. 111. art. 94.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ratio non possit superari à passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur à debiliore. Sed scientia propter suam certitudinem est fortissimum eorum quæ in nobis sunt. Ergo non potest superari à passione, quæ est (a) debilis, & cito transiens.

2. Præterea. Voluntas non est nisi boni vel apparentis boni. Sed cum passio trahit voluntatem in id quod est vere bonum, non inclinatur rationem contra scientiam; cum autem trahit eam in id quod est apprensibile bonum, & non existens, trahit eam in id quod rationi videtur. Hoc autem est in scientia rationis quod ei videtur. Ergo passio nunquam inclinatur rationem contra suam scientiam.

3. Si dicatur, quod trahit rationem scientiam aliquid in universalis, ut contrarium iudicet in particulari; contra. Universalis, & particularis propositio si opponantur, opponuntur secundum contradictionem, sicut, *Omnis homo, & non omnis homo*. Sed duæ opiniones, quæ sunt contradictoriæ, sunt contrariæ, ut dicitur in II. Periherm. (cap. ult.) Si igitur aliquis sciens aliquid in universalis, iudicaret oppositum in singulari, sequeretur quod haberet simul contrarias opiniones: quod est impossibile.

4. Præterea. Quicumque scit universale, scit etiam particulare, quod novit sub universalis contineri; sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodo ipsum sciat esse mulam, ut patet per id quod dicitur in I. Posteriorum (text. 12.) Sed ille qui scit aliquid in universalis, puta nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universalis contineri, puta (b) hunc actum esse fornicarium. Ergo videtur quod etiam in particulari sciat.

5. Præterea. *Et quæ sunt in voce, sunt signa intellectus animæ*, secundum Philosophum (in princ. Lib. I. Periherm.) Sed homo in passione existens frequenter constituitur, id quod eligit, esse malum etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam. Sic igitur videtur quod passiones non possint trahere rationem contra scientiam universalem: quia non potest esse quod habeat scientiam universalem, & assinet oppositum in particulari.

(a) *Nicolajus mobilis.* (b) *Ita codex, & exempla quorundam Theologi supplementum conferunt hunc actum non esse faciendum.*

Sed contra est quod dicit Apostolus Rom. vii. 23. *Vido aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis mee, & captivitatem me in lege peccati*. Lex autem quæ est in membris, est concupiscentia, de qua supra locutus fuerat. Cum igitur concupiscentia sit passio quedam, videtur quod passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit.

Respondeo dicendum, quod opinio Socraticis fuit, ut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. 11. in princ.) quod scientia nunquam possit superari à passione: unde ponebat omnes virtutes esse scientias, & omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliquo modo recte sapiebat: quia cum voluntas sit boni, vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum movetur, nisi id quod non est bonum, aliquo modo rationi bonum appareat; & propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore rationis. Unde dicitur Prov. xiv. 22. *Errant qui operantur malum*.

Sed quia experimento patet quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent, & hoc etiam auctoritate divina confirmatur, secundum illud Luc. xii. 47. *Servus qui cognovit voluntatem domini sui, & non fecit, plagarum vulsusit multis*; & Jacobi iv. 17. dicitur: *Scienti bonum facere, & non facienti, peccatum est illi*, non simpliciter verum dixit; sed oportet distinguere, ut Philosophus tradidit in VII. Ethic. (cap. 111.) Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universalis, & particulari, utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo voluntatis, & operis, ut supra dictum est (quæst. lxxvi. art. 1.) Contingit ergo quod aliquis habeat scientiam in universalis, puta nullam fornicationem esse faciendam, sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum, qui est fornicatio, non esse faciendum: & hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Et iterum considerandum est, quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, & non solum in universalis, sed tamen in actu non consideret & tunc non videtur difficile quod præter id quod actu non considerat, homo agat. Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis; puta cum homo sciens Geometriam non intendit ad considerandum Geometriæ conclusiones, quas latius in promptu habet considerate: quandoque autem homo

non considerat id quod habet in habitu, propter aliquod impedimentum superveniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem: & hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universalis in quantum passio impedit talem considerationem.

Impedit autem tripliciter. Primo quidem per quamdam distractionem, sicut supra expositum est (art. præc.) secundo per contrarietatem, quia plerumque passio inclinatur ad contrarium huius quod scientia universalis habet: tertio per quamdam immutationem corporalem, ex qua ratio quoddammodo ligatur, ne libere in actum exeat; sicut etiam somnus, vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligat usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod aliquando, cum passionem multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis: multi enim propter abundantiam amoris, & ita sunt in infantiam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra scientiam quam habet in universalis.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia universalis, quæ est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis, eo quod operationes sunt circa singularia: unde non est mirum, si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod ratio videtur in particulari aliquid bonum, quod non est bonum, contingit ex aliqua passione; & tamen hoc particulare iudicium est contra universalem scientiam rationis.

Ad tertium dicendum, quod non potest contingere quod aliquis haberet simul in actu scientiam, aut opinionem veram de universalis affirmativo, & opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso; sed bene potest contingere quod aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universalis affirmativo, & falsam opinionem in actu de particulari negativo: actus enim directe non contrariatur habiti, sed actui.

Ad quartum dicendum, quod ille qui habet scientiam in universalis, propter passionem impeditur ne possit sub illa universalis fumere, & ad conclusionem pervenire; sed assumit sub alia universalis, quam suggerit inclinatio passionis, & sub ea concludit. Unde Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. 111.) quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas particulares, & duas universales: quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia

est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem, ne assumat, & concludat sub prima: unde ea durante assumit, & concludit sub secunda.

Ad quintum dicendum, quod sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente dijudicare non potest, ebrietate prohibente; ita in passione existens est ore proferat hoc non esse faciendum, tamen interius hoc animo sentit quod sit faciendum, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. 111. à med.)

ARTICULUS III. 417

Utrum peccatum quod est ex passione, debeat dici ex infirmitate.

Inf. quæst. lxxxv. art. 3. ad 4. & II. dist. xxii. quæst. 11. art. 2. ad 5. & in exp. lit. fin. & IV. dist. xix. quæst. 1. art. 3. quæst. 2. ad 2. & mal. quæst. 111. art. 8. ad 5. & art. 9. 10. 11. & 12. corp. & Pf. ix. corp. 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate. Passio enim est quidam vehemens motus appetitus sensitivi, ut dictum est (art. 1. huius quæst.) Vehementia autem motus magis attestatur fortitudini quam infirmitati. Ergo peccatum quod est ex passione, non debet dici ex infirmitate.

2. Præterea. Infirmitas hominis maxime attenditur secundum illud quod est in eo fragilius. Hoc autem est caro: unde dicitur in Psal. lxxvii. 39. *Recordatus est quia caro sumus*. Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate quod est ex aliquo corporis defectu, quam quod est ex animæ passione.

3. Præterea. Ad ea non videtur homo esse infirmus quæ ejus voluntati subduntur. Sed facere, vel non facere ea ad quæ passio inclinatur, hominis voluntati subditur, secundum illud Genes. 14. 7. *Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*. Ergo peccatum quod est ex passione non est ex infirmitate.

Sed contra est quod Tullius in IV. Lib. de Tuscul. quæst. (ante med. & deinceps) passionem animæ *agritudines* vocat. Agritudines autem alio nomine *infirmitates* dicuntur. Ergo peccatum quod est ex passione, debet dici ex infirmitate.

Respondeo dicendum, quod causa peccati propria est ex parte animæ, in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur, vel impeditur in executione propriæ operationis propter aliquam

quam inordinationem partium corporis, ita scilicet quod humores, & membra hominis non subdantur virtuti regulatæ, & motivæ corporis: unde & membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sui, sicut oculus, quando non potest clare videre, ut dicit Philoſophus in X. de Historiis animalium (cap. 1. circ. princ.) Unde & infirmitas animæ dicitur, quando impeditur anima in propria operatione propter inordinationem partium ipsius. Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinate, quando non sequuntur ordinem naturæ; ita & partes animæ dicuntur esse inordinate, quando non subdantur ordini rationis: ratio enim est vis regulatæ partium animæ.

Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis, aut irascibilis aliqua passione afficitur, & per hoc impedimentum præstat modo prædicto debitæ actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde & Philoſophus in VII. Ethic. (cap. v. circ. princ.) comparat incontinentem paralitico, cujus partes moventur in contrarium ejus quod ipse disponit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut quanto fuerit motus fortior in corpore præter ordinem naturæ, tanto est major infirmitas; ita quanto fuerit motus fortior passionis præter ordinem rationis, tanto est major infirmitas animæ.

Ad secundum dicendum, quod peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem: potest enim qui est corpore infirmus, promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum: impeditur autem per passionem, ut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.) Unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem anime quam ad infirmitatem corporis. Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animæ infirmitas carnis, in quantum ex conditione carnis passionem animæ insurgunt in nobis, eo quod appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali.

Ad tertium dicendum, quod in potestate quidem voluntatis est assentiri, vel non assentiri his in qua passio inclinat, & pro tanto dicitur nosse appetitus sub nobis esse; sed tamen iste assensus, vel dissensus voluntatis impeditur per passionem modo prædicto (in corp. art. & art. 1. hujus quæst.)

ARTICULUS IV. 418

Utrum amor sui sit principium omnis peccati.
Inf. art. 5. corp. & quæst. LXXXIV. art. 2. ad 3. & 2. 2. quæst. XXV. art. 7. ad 1. & quæst. CLIII. art. 5. ad 3. & II. dist. XLII. quæst. 1. art. 1. corp. & mal. quæst. VIII. art. 1. ad 19.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod amor sui non sit principium omnis peccati. Id enim quod est secundum se bonum, & debitum, non est propria causa peccati. Sed amor sui est secundum se bonum, & debitum: unde præcipitur homini ut diligat proximum sicut seipsum, Lev. XIX. Ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

2. Præterea. Apostolus dicit Rom. VII. 8. *Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam*: ubi Glossa (ord. ex Lib. de spiritu & lit. cap. IV.) dicit, quod, bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet omne malum, prohibet: quod dicitur propter hoc, quia concupiscentia est causa omnis peccati. Sed concupiscentia est alia passio ab amore, ut supra habitum est (quæst. III. art. 2. & quæst. XXI. art. 4.) Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

3. Præterea. Augustinus super illud Psal. (LXXIX.) *Inventa igni, & suffusa*, dicit, quod, omne peccatum est ex amore male inflatum, vel ex timore male humillante. Non ergo solus amor sui est causa peccati.

4. Præterea. Sicut homo peccat quandoque propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (cap. XXVIII. in princ. & in Psal. LXIV. à princ.) quod *amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis*. Sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (quæst. LXXV. art. 1.) propria, & per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum: ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicujus temporalis boni. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat se ipsum: hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quod inordinate amor sui est causa omnis peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod amor sui ordinatus est debitus, & naturalis, ita scilicet

licet quod velle sibi bonum quod congruit; sed amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati secundum Augustinum (loc. cit. in arg. Sed cont.)

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia qua aliquis appetit sibi bonum, reducit ad amorem sui sicut ad causam, ut jam dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod aliquis dicitur amare & illud bonum quod optat sibi, & se, cui bonum optat. Amor igitur, secundum quod dicitur ejus esse quod operatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum, vel pecuniam, (a) respicit pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali: omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicujus boni, vel ex inordinata fuga alicujus mali. Sed utrumque horum reducit ad amorem sui: propter hoc enim homo vel appetit bona, vel fugit mala, quia amat seipsum.

Ad quartum dicendum, quod amicus est quasi alter ipse: & ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

ARTICULUS V. 419

Utrum convenienter ponantur causa peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, & superbia vite.

Inf. quæst. CVIII. art. 3. ad 4. & II. dist. LII. quæst. II. art. 1. & mal. quæst. VIII. art. 1. ad 23.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur causæ peccatorum esse *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, & superbia vite*. Quia secundum Apostolum I. ad Thimoth. ult. 10. *radix omnium malorum est cupiditas*. Sed superbia vite sub cupiditate non continetur. Ergo non debet poni inter causas peccatorum.

2. Præterea. Concupiscentia carnis maxime ex visione oculorum excitatur, secundum illud Dan. XII. 56. *Species decepti res*. Ergo non debet dividi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

3. Præterea. Concupiscentia est delectabilis appetitus, ut supra habitum est (quæst. XXX. art. 2.) Delectationes autem contingunt non solum secundum visum, sed etiam secundum alios sensus. Ergo deberet etiam poni *concupiscentia auditus, & aliorum sensuum*.

4. Præterea. Sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiscentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, ut dictum est S. Th. Op. Tom. II.

(a) Al. recipit. (b) Vulgata: concupiscentia carnis est, & concupiscentia oculorum, & superbia vite. (c) Ita Miss. & exempla plurima. Al. acceptationis.

(art. præc. ad 3.) Sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali. Ergo insufficienter causæ peccatorum tanguntur.

Sed contra est quod dicitur I. Joan. II. 16. *Omne quod est in mundo, (b) aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vite*. In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum: unde & ibidem dicitur, quod totus mundus in maligno posuit est. Ergo prædicta tria sunt causæ peccatorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.) inordinate amor sui est causa omnis peccati. In amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni: unquodque enim appetit bonum ei quem amat. Unde manifestum est quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati.

Bonum autem dupliciter est obiectum sensibilibus appetitus, in quo sunt animæ passiones: quæ sunt causa peccati. Uno modo absolute, secundum quod est obiectum concupiscibilis; alio modo sub ratione ardui, prout est obiectum irascibilis, ut supra dictum est (quæst. XXI. art. 1.) Est autem duplex concupiscentia, sicut supra habitum est (quæst. XXX. art. 3.) Una quidem naturalis, quæ est eorum quibus natura corporis sustentatur; sive quantum ad conservationem individui, sicut cibus, & potus, & alia hujusmodi; sive quantum ad conservationem speciei, sicut in veneris: & horum inordinatus appetitus dicitur *concupiscentia carnis*.

Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quæ per sensum carnis sustentationem, aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicujus hujusmodi (c) acceptationis, sicut sunt pecunia, ornatus vestium, & alia hujusmodi: & hæc quidem animalis concupiscentia vocatur *concupiscentia oculorum*; sive intelligitur concupiscentia oculorum, id est ipsius visionis, quæ fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundum, quod Augustinus exponit in X. Conf. (cap. XXXV. parum à princ.) sive referatur ad concupiscentiam rerum, quæ exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur.

Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad *superbiam vite*: nam superbia est appetitus inordinatus excellentiæ, ut inferius dicitur (quæst. LXXXV. art. 2. & 2. 2. quæst. CLXI. art. 1.)

Et sic patet quod ad ista tria reduci possunt omnes passiones quæ sunt causa peccati. Nam ad duo prima reducuntur omnes passiones concupiscibilis; ad tertium autem omnes

Zz

paG

passiones irascibilis, quod ideo non dividitur in duo, quia omnes passiones irascibilis (a) conformantur concupiscentiæ animalis.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod cupiditas importat universaliter appetitum cuiuslibet boni, sic etiam *superbia vite* continetur sub cupiditate. Quomodo autem cupiditas, secundum quod est speciale vitium, quod *avaritia* nominatur, sit radix omnium peccatorum, infra dicitur (quæst. lxxxv. art. 1.)

Ad secundum dicendum, quod *concupiscentia oculorum* non dicitur hic concupiscentia omnium rerum quæ videri oculis possunt, sed solum earum in quibus non queritur delectatio carnis, quæ est secundum tactum, sed solum delectatio oculi, id est cuiuscumque apprehensivæ virtutis.

Ad tertium dicendum, quod sensus visus est excellentior inter omnes alios sensus, & ad plura se extendens, ut dicitur in I. Metaph. (in princ.) & ideo nomen ejus transferitur ad omnes alios sensus, & etiam ad omnes interiores apprehensiones, ut Augustinus dicit in Libro de verbis Domini (ser. xxxi. 11. à med.)

Ad quartum dicendum, quod fuga mali causatur ex appetitu boni, ut supra dictum est (quæst. xxv. art. 2. & quæst. xxix. art. 2.) & ideo ponuntur solum passiones inclinant ad bonum tamquam causæ earum quæ faciunt inordinate fugam mali.

ARTICULUS VI. 420

Utrum peccatum allevietur propter passionem.

Sup. quæst. xxxiii. art. 3. ad 3. & quæst. xlvi. art. 2. cor. & ver. quæst. xxvi. art. 7. & mal. quæst. lxx. art. 11.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum non allevietur propter passionem. Augmentum enim causæ auget effectum: si enim calidum dissolvit magis calidum, magis dissolvit. Sed passio est causæ peccati, ut habitum est (art. præc.) Ergo quanto est intensior passio, tanto est majus peccatum. Passio igitur non minuit peccatum, sed auget.

2. Præterea. Sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum: tanto enim aliquis magis videtur mereri, quanto ex majore misericordia pauperi subvenit. Ergo etiam mala passio magis aggravat peccatum quam alleviat.

3. Præterea. Quanto intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto gravius videtur

peccare. Sed passio impellens voluntatem facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo passio aggravat peccatum.

Sed contra. Passio ipsa concupiscentiæ vocatur *tentatio carnis*. Sed quanto aliquis majori tentatione proferuntur, tanto minus peccat, ut patet per Augustinum (Lib. XIV. de civ. Dei cap. xii. in fin.)

Respondeo dicendum, quod peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis, & rationis. Passio autem est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium & antecedenter, & consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit, vel inclinat rationem, vel voluntatem, ut supra dictum est (art. 1. & 2. hujus quæst. & quæst. x. art. 3.) Consequenter autem, secundum quod motus superiorum vitium, si sint vehementes, redundant in inferiores. Non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin exciteretur aliqua passio in appetitu sensitivo.

Si igitur accipitur passio, secundum quod præcedit actum peccati, sic necesse est quod diminuat peccatum. Adus enim intantum est peccatum, inquantum est voluntarius, & in nobis existens. Esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem, & voluntatem. Unde (b) quanto ratio, & voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium, & in nobis existens: & secundum hoc passio minuit peccatum, inquantum minuit voluntarium.

Passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis ejus, inquantum scilicet demonstrat intentionem voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est quod quanto aliquis majori libidine, vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod passio est causæ peccati ex parte conversionis. Gravia autem peccati magis attenditur ex parte aversionis, quæ quidem ex conversione sequitur per accidens, id est præter intentionem peccantis. Causæ autem per accidens augmentant non augmentant effectus, sed solum causæ per se.

Ad secundum dicendum, quod bona passio consequens iudicium rationis augmentat meritum; si autem præcedat, ut scilicet homo magis ex passione quam ex iudicio rationis moveatur ab bene agendum, talis passio diminuit bonitatem, & laudem actus.

Ad tertium dicendum, quod est motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus, non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moveretur ad peccandum.

AR-

(a) Ita cum cod. Alcan. & Camer. Nicolajus. Edit. Rom. & Patav. addunt hic. naturaliter.
(b) Ita cum Miss. edit. Rom. & Patavina. Nicolajus cum Theologis quando.

ARTICULUS VII. 421

Utrum passio totaliter excuset à peccato.

Inf. art. 8. ad 3. & mal. quæst. lxx. art. 10. corp.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod passio totaliter excuset à peccato. Quicquid enim causat involuntarium, excusatur totaliter à peccato. Sed *concupiscentia carnis*, quæ est quedam passio, causat involuntarium, secundum illud Gal. v. 17. *Caro concupiscit adversus spiritum, ut non quæcumque voluit, illa faciat*. Ergo passio totaliter excusat à peccato.

2. Præterea. Passio causat ignorantiam quandam in particulari, ut dictum est (art. 2. hujus quæst. & quæst. lxxvi. art. 3.) Sed ignorantia particularis totaliter excusat à peccato, sicut supra habitum est (quæst. vi. art. 8.) Ergo passio totaliter excusat à peccato.

3. Præterea. Infirmetas animæ gravior est quam infirmetas corporis. Sed infirmetas corporis totaliter excusat à peccato, ut patet in phreneticis. Ergo multo magis passio, quæ est infirmetas animæ.

Sed contra est quod Apostolus Rom. vi. 11. vocat *passiones peccatorum*, non nisi quia peccata causant: quod non esset, si à peccato totaliter excusarentur. Ergo passiones non totaliter à peccato excusant.

Respondeo dicendum, quod secundum hoc solum actus aliquis qui de genere suo est malus totaliter à peccato excusatur, quod totaliter involuntarius redditur. Unde si sit talis passio quæ totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter à peccato excusat, alioquin non totaliter.

Circa quod duo consideranda videntur. Primo quidem, quod aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur; vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam, & non in effectum, ut patet in eo qui voluntarie inebriatur: ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit. Secundo considerandum est, quod aliquid dicitur voluntarium directe, vel indirecte: directe quidem in quod voluntas fertur; indirecte autem illud quod voluntas potest prohibere, sed non prohibet.

Secundum hoc igitur distinguendum est: quia passio quandoque quidem est tanta quod totaliter aufert usum rationis, sicut patet in his qui propter amorem, vel iram insanunt: & tunc si talis passio à principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum: quia est

voluntarius in sua causa, sicut etiam de ebrietate dictum est (hic sup.) Si vero causa non fuerit voluntaria, sed naturalis, puta cum aliquis ex ebrietate, vel aliqua huiusmodi causa incidit in talem passionem quæ totaliter aufert usum rationis, actus omnino redditur involuntarius, & per consequens totaliter à peccato excusatur. Quandoque vero passio non est tanta quod totaliter interceptat usum rationis, & tunc ratio potest passionem excludere diverendo ad alias cogitationes, vel impedire non suum consequatur effectum; quia membra non applicantur operi nisi per consentium rationis, ut supra dictum est (quæst. xviii. art. 9.) Unde talis passio non totaliter excusat à peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur: *Ut non quæcumque voluit, illa faciat*, non est referendum ad ea quæ sunt per exteriorem actum, sed ad interiorem concupiscentiæ motum: vellet enim homo nunquam concupiscere malum; sicut etiam exponitur id quod dicitur Rom. vii. 19. *Quod odi malum, illud facio*. Vel potest referri ad voluntatem præcedentem passionem: ut patet in incontinentibus, qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam.

Ad secundum dicendum, quod ignorantia particularis, quæ totaliter excusat, est ignorantia circumstantiæ; quam quidem quis scire non potest, debita diligentia adhibita: sed passio causat ignorantiam juris in particulari, dum impedit applicationem communis scientiæ ad particularem actum; quam quidem passionem ratio repellere potest, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod infirmetas corporis est involuntaria: esset autem similes, si esset voluntaria, sicut de ebrietate dictum est (in corp. art.) quæ est quedam corporalis infirmetas.

ARTICULUS VIII. 422

Utrum peccatum quod est ex passione, possit esse mortale.

Mal. quæst. lxx. art. 10. & III. Ethic. 1. 17.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale. Sed peccatum quod est ex infirmitate, est veniale, cum habeat in se causam veniæ. Cum igitur peccatum quod est ex passione, sit ex infirmitate, videtur quod non possit esse mortale.

Zz a 2. Præc.

S. Thom. Op. Tom. II.

2. Præterea. Causa (a) est potior effectu. Sed passio non potest esse peccatum mortale: non enim in sensualitate est peccatum mortale, ut supra habitum est (quest. LXXIV. art. 4.) Ergo peccatum quod est ex passione, non potest esse mortale.

3. Præterea. Passio abducit à ratione, ut ex dictis patet (art. 1. & 2. hujus quest.) Sed rationis est converti ad Deum, vel averti à Deo; in quo consistit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo quod est ex passione, non potest esse mortale.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. VII. 5. quod passiones peccatorum operantur in membris ad fructificandum morti. Hoc autem est proprium mortalibus peccati quod fructificat mortem. Ergo peccatum quod est ex passione, potest esse mortale.

Respondeo dicendum, quod peccatum mortale, ut supra dictum est (quest. LXXI. art. 1.) consistit in avertione ab ultimo fine, qui est Deus: quæ quidem avertio pertinet ad rationem deliberantem, cujus etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solummodo potest contingere quod inclinatio animæ in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere: quod contingit in subitis moribus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum; hoc non fit subito: unde ratio deliberans potest hic occurrere, potest enim excludere, vel saltem impedire passionem, ut dictum est (art. præc.) unde si non occurrat, est peccatum mortale; sicut videmus, quod multa homicidia, & multa adulteria per passionem committuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale dicitur tripliciter. Uno modo ex causa, quia scilicet habet aliquam causam veniæ, quæ diminuit peccatum: & sic peccatum ex infirmitate, vel ignorantia dicitur veniale. Alio modo ex eventu, sicut omne peccatum per penitentiam fit veniale, id est veniam consequitur. Tertio modo dicitur veniale ex genere, sicut verbum otiosum: & hoc solum veniale opponitur mortali. Objecti autem procedit de primo.

Ad secundum dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conversionis: Quod autem sit mortale, est ex parte avertionis, que per accidens sequitur ad conversionem, ut dictum est (art. 6. hujus quest. ad 1.) unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio non semper in suo actu totaliter à passione impeditur: unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit averti, vel converti ad Deum: Si autem

(a) Ita ex Cod. Camer. Theologi, & editi. Patavinæ. Edit. Rom. cum cod. Alean. aliique: Causa non est potior effectu.

rem totaliter tolleretur usus rationis, jam non esset peccatum nec mortale, nec veniale.

QUESTIO LXXVIII.

De causa peccati que est malitia,

in quatuor articulis divisa.

Deinde considerandum est de causa peccati que est ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia: & circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquis possit ex certa malitia, seu inducta peccare.

Secundo, utrum quicumque peccat ex habitu peccati ex certa malitia.

Tertio, utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Quarto, utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex passione.

ARTICULUS I. 423

Utrum aliquis peccet ex certa malitia.

2. 2. quest. CLXI. art. 2. corp. & III. P. quest. LXXXVII. art. 4. corp. & II. dist. VII. quest. 1. art. 2. corp. & mal. quest. 11. art. 8. ad 4. & quest. 111. art. 2. per tot. & art. 4. corp. & ad 7. & 8. & ad Rom. 11. lect. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur industriae, seu certæ malitiæ. Sed omni malus est ignorans, secundum Philosophum (Lib. III. Ethic. cap. 1. à med.) & Prov. xiv. 22. dicitur: Errant qui operantur malum. Ergo nullus peccat ex certa malitia.

2. Præterea. Dionysius dicit iv. cap. de divin. Nomin. (part. 3. lect. 14. & 22.) quod nullus intendit ad malum operatur. Sed hoc videtur esse peccare ex malitia intendere malum in peccando: quod enim est præter intentionem, est quasi per accidens, & non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

3. Præterea. Malitia ipsa peccatum est. Si igitur malitia sit causa peccati, sequetur quod peccatum sit causa peccati in infinitum: quod est inconveniens. Nullus igitur ex malitia peccat.

Sed contra est quod dicitur Job xxxiv. 27. Quasi de industria recesserunt à Deo, & via sua intelligere noluerunt. Sed recedere à Deo est peccare. Ergo aliqui peccant ex industria, seu ex certa malitia.

Respondeo dicendum, quod homo, sicut & quælibet alia res, naturaliter habet appetitum

(a) Ita ex Cod. Camer. Theologi, & editi. Patavinæ. Edit. Rom. cum cod. Alean. aliique: tum

tum boni, unde quod ad malum ejus appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione, seu inordinatione in aliquo principio hominis: sic enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum ad eum sunt intellectus, & appetitus tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque (a) sicut ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat, & ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius.

Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat parti detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potatur bono magis amato; sicut homo vult pati abscissionem membri etiam sciens, ut conserveat vitam, quam magis amat.

Ita per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias, vel voluptatem, quam ordinem rationis, vel legis divinæ, vel caritatem Dei, vel aliquid hujusmodi, sequitur quod velit dependendum pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potatur aliquo temporalis bono. Nihil autem est aliud malum quam privatio alicujus boni: & secundum hoc aliquis sciens vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potatur. Unde dicitur ex certa malitia, vel industria peccare, quasi sciens malum eligens.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia quandoque quidem excludit scientiam qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur; & tunc dicitur ex ignorantia peccare: quandoque autem excludit scientiam qua homo scit hoc nunc esse malum, sicut cum ex passione peccatur: quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum; & sic dicitur ignorare qui ex certa malitia peccat.

Ad secundum dicendum, quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo; potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est (in corp. art.) & in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni; sicut aliquis lascivus veller frui delectatione absque offensa Dei; sed duobus propositis, magis vult peccando incurtere offensam Dei, quam delectatione privari.

Ad tertium dicendum, quod malitia, ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis; secundum quod habitus malus à Philosopho (Lib. V. Eth. cap. 1. à princ.) nominatur malitia, sicut habitus bonus nominatur virtus: & secundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. Potest etiam intelligi malitia actualis, sive ipsa mali electio malitia nominetur (& sic dicitur aliquis ex malitia peccare, in quantum ex mali electione peccat) sive etiam malitia dicitur aliqua præcedens culpam, ex qua oritur subsecuens culpa, sicut cum aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia: & tunc idem non est causa sui ipsius; sed actus interior est causa actus exterioris, & unum peccatum est causa alterius; non tamen in infinitum, quia est devenire ad aliud primum peccatum: quod non causetur ex aliquo priori peccato; ut ex supradictis patet (quest. LXXV. art. 4. ad 3.)

ARTICULUS II. 424

Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Inj. art. 3. & Rom. I. lect. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Peccatum enim quod est ex certa malitia, videtur esse gravissimum, sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu, sicut cum dicit verbum otiosum. Non ergo omne peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

2. Præterea. Actus ex habitu procedentes sunt semiles actibus ex quibus habitus generantur, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) Sed actus præcedentes habitum vitiosum non sunt ex certa malitia. Ergo etiam peccata que sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

3. Præterea. In his que aliquis ex certa malitia committit, gaudet postquam commisit, secundum illud Proverb. 11. 14. Qui lætantur, cum male fecerint, & exultant in rebus pessimis: & hoc ideo, quia unicuique est delectabile, cum consequitur id quod intendit, & qui operatur quod est ei quodammodo connaturale secundum habitum. Sed illi qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent: penitentiam enim respiciunt proavi, id est habentes habitum vitiosum, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. 14. sub fin.) Ergo peccata que sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

Sed contra. Peccatum ex certa malitia dicitur esse quod est ex electione mali. Sed unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per

(a) Ita Mss. & editi passim. Theologi remouent sicut.