

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, quod est Deus: quod quidem avertio pertinet ad rationem deliberantem, cuius 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 venia, 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

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 conservevit 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 dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potatur aliquo temporali 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 velle 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.

In 1. art. 3. & Rom. 1. 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 commissit, 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.

proprium habitum, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 11.) de habitu virtuoso. Ergo peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

Respondeo dicendum, quod non est idem peccare habentem habitum, & peccare ex habitu. Uti enim habitus non est necessarium, sed subiacet voluntati habentis. Unde & habitus definitur esse quo quis utitur, cum voluerit. Et ideo sicut potest contingere, quod aliquis habens habitum virtuosum prorumpat in actum vitiosum, eo quod ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, sed aliquid ejus integrum manet, ex quo provenit quod peccator aliqua operatur de genere bonorum; ita etiam potest contingere, quod aliquis habens habitum virtuosum interdum non ex habitu operatur, sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia.

Sed quodcumque utitur habitu vitioso, necesse est quod ex certa malitia peccet: quia unicuique habenti habitum per se (a) diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum: quia sic fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo, & habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundum habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale: ex quo sequitur quod homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est ei secundum habitum conveniens. Et hoc est ex certa malitia peccare. Unde manifestum est quod quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei, vel caritas: unde non dicuntur mala simpliciter, sed secundum quid: & propter hoc nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali, sed solum secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod actus qui procedunt ex habitibus, sunt similes secundum speciem actibus ex quibus habitus generantur; differunt tamen ab eis sicut perfectum ab imperfecto: & talis est differentia peccati quod committitur ex certa malitia, ad peccatum quod committitur ex aliqua passione.

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur, quamdiu habitus utitur. Sed quia potest habitu non uti; sed per rationem, quæ non est totaliter corrupta, aliquid aliud meditari, potest contingere quod non utens habitu doleat de hoc quod per habitum commisit. Plerumque tamen tales penitent de peccato, non quia eis peccatum secundum se displiceat, sed propter aliquod incommodum quod ex peccato incurritur.

(a) Ita Mss. & editi passim. Theologi eligibile.

ARTICULUS III.

Utrum ille qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Sup. art. 2. & Rom. 1. 18. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Dicit enim Philosophus in V. Ethic. (cap. 1x. à med.) quod non est cuiuslibet iniusta sacre, qualiter iniustus facit, scilicet ex electione, sed solum habenti habitum. Sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.). Ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

2. Præterea. Origenes dicit in I. Periarchon. (cap. 111. in fin.) quod non ad subitum quis evanescit, aut deficit, sed paulatim per partes deservire necesse est. Sed maximus defluxus esse videtur ut aliquis ex certa malitia peccet. Ergo non statim à principio, sed per multam consuetudinem, ex qua habitus generari potest, aliquis ad hoc devenit ut ex certa malitia peccet.

3. Præterea. Quodcumque aliquis ex certa malitia peccat, oportet quod ipsa voluntas de se inclinatur ad malum quod eligit. Sed ex natura potentie non inclinatur homo ad malum, sed magis ad bonum. Ergo oportet, si eligit malum, quod hoc sit ex aliquo supervenienti, quod est passio, vel habitus. Sed quando aliquis peccat ex passione, non peccat ex certa malitia, sed ex infirmitate, ut dictum est (quæst. præc. art. 3.) Ergo quodcumque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quod peccet ex habitu.

Sed contra. Sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali. Sed quodcumque aliquis non habens habitum virtuosum eligit id quod est bonum secundum virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitiosum potest eligere malum, quod est ex certa malitia peccare.

Respondeo dicendum, quod voluntas aliter se habet ad bonum, & aliter ad malum. Ex natura enim suæ potentie inclinatur ad bonum rationis sicut ad proprium objectum: unde & omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quod ergo in aliquo malum voluntas eligendo inclinatur, oportet quod aliunde contingat: & quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cum aliquis ex ignorantia peccat; quandoque autem ex impulsu appetitus

ARTICULUS IV.

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

Sup. quæst. XLVII. art. 2. cor. & 2. 2. quæst. VII. art. 3. cor. & II. dist. VII. quæst. 1. art. 2. cor. fin. & mal. quæst. 111. art. 13. & quæst. 111. art. 13. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ille qui peccat ex certa malitia, non peccet gravius quam ille qui peccat ex passione. Ignorantia enim excusat peccatum vel in toto; vel in parte. Sed major est ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia, quam in eo qui peccat ex passione, nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiam principii, quæ est maxima, ut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. VII. à med.) habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operativis. Ergo magis excusatur à peccato qui peccat ex certa malitia, quam ille qui peccat ex passione.

2. Præterea. Quanto aliquis habet majus impellens ad peccandum, tanto minus peccat, sicut patet de eo qui majori impetu passionis desinitur in peccatum. Sed ille qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cuius est fortior impulsio quam passionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minus peccat quam ille qui peccat ex passione.

3. Præterea. Peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex passione, etiam eligit malum. Ergo non minus peccat quam ille qui peccat ex certa malitia.

Sed contra est quod peccatum quod ex industria committitur, ex hoc ipso gravio-rem poenam meretur, secundum illud Job xxxiv. 26. Quasi impius percussit eos in loco viduentium, qui quasi de industria recesserunt ab eis. Sed poena non augetur nisi propter gravitatem culpæ. Ergo peccatum ex hoc aggravatur quod est ex industria, seu certa malitia.

Respondeo dicendum, quod peccatum quod est ex certa malitia, est gravius peccato quod est ex passione, triplici ratione.

Primo quidem quia cum peccatum principaliter in voluntate consistat, quanto motus peccati est magis proprius voluntati, tanto peccatum est gravius, ceteris paribus. Cum autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quæ ex se ipsa in malum movetur, quam quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco

sentivi, sicut cum peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare; sed tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex se ipsa movetur ad malum: quod potest contingere dupliciter.

Uno quidem modo per hoc quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quod secundum illam dispositionem sit homini quasi conveniens, & simile aliquid malum: & in hoc ratione convenientia tendit voluntas quasi in bonum: quia unumquodque secundum se tendit in id quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine, quæ vertitur in naturam, vel est aliqua ægriudinalis habitudo ex parte corporis, (a) sicut aliquis habens quosdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipso.

Alio modo contingit quod voluntas per se tendit in aliquod malum per remotionem alicujus prohibentis; puta si aliquis prohibetur peccare, non quia peccatum est secundum se displiceat, sed propter spem vitæ æternæ, vel propter timorem gehennæ; remota spe per desperationem, vel timore per presumptionem, sequitur quod ex certa malitia quasi absque freno peccet.

Sic igitur patet quod peccatum quod est ex certa malitia, semper præsupponit in homine aliquam inordinationem; quæ tamen non semper est habitus. Unde non est necessarium quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Ad primum ergo dicendum, quod operari qualiter iniustus operatur, non solum est operari iniusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, & sine gravi renitenti rationis: quod non est nisi ejus qui habet habitum.

Ad secundum dicendum, quod non statim ad hoc aliquis labitur quod ex certa malitia peccat; sed præsupponitur aliquid, quod tamen non semper est habitus, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod illud per quod voluntas inclinatur ad malum, non semper habitus est, vel passio, sed quiddam aliud, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio de electione boni, & de electione mali: quia malum nunquam est sine bono naturæ, sed bonum potest esse sine malo culpæ (b) perfecte.

(a) Ita editi passim. Codex Alcan. sicut aliqui habent quosdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipsis. (b) A. perfecte.

fecio impulsiva ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quod est ex malitia, aggravatur, & tanto magis, quanto fuerit vehementior malitia: ex eo vero quod est ex passione, diminuitur tanto magis, quanto passio fuerit magis vehemens. Secundo quia passio, que inclinatur voluntatem ad peccandum, cito transit; & sic homo cito redit ad bonum propositum, penitens de peccato; sed habitus, quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanentis; & ideo qui ex malitia peccat, diuturnius peccat. Unde Philocephus in VII. Ethic. (cap. viii. in princ.) comparat intemperatum, qui peccat ex malitia, infirmo, qui continue laborat; incontinentem autem, qui peccat ex passione, ei qui laborat, interpolat. Tertio quia ille qui peccat ex certa malitia, est male dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus; & sic eius defectus est periculosior, quam eius qui ex passione peccat, cuius propositum tendit in bonum finem; licet hoc propositum interrompatur ad horam propter passionem. Semper autem defectus principii est pessimus. Unde manifestum est quod gravius est peccatum quod est ex malitia, quam quod est ex passione.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia electionis, de qua obiectio procedit, neque excusat, neque diminuit peccatum, ut supra dictum est (quæst. lxxvi. art. 4.) Unde neque maior ignorantia talis facit esse minus peccatum.

Ad secundum dicendum, quod impulsio quæ est ex passione, est (a) quasi ex exteriori, respectu voluntatis; sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod aliud est peccare eligentem, & aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione: quia electio non est in eo primum peccati principium; sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum, eo modo quo dicitur esse (art. 2. & 3. hujus quæst.) & ideo electio, quæ est in ipso, est principium peccati; & propter hoc dicitur ex electione peccare.

(a) Ita cum cod. Alcan. edit. Pat. 1712. Alia Patav. 1698. cum Rom. & Nicolai: quasi ex exteriori defectu, respectu voluntatis.

QUÆSTIO LXXIX.

De causis exterioribus peccati.

Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati: & primo ex parte Dei; secundo ex parte diaboli; tertio ex parte hominis.

Circa primum quaruntur quatuor. Primo, utrum Deus sit causa peccati. Secundo, utrum deus peccati sit in Deo. Tertio, utrum Deus sit causa excacationis, & obdurationis.

Quarto, utrum hæc ordinentur ad salutem eorum qui excacantur, vel obdurantur.

ARTICULUS I.

Utrum Deus sit causa peccati.

Inf. quæst. lxxx. art. 1. cor. & mal. quæst. 111. art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit causa peccati. Dicit enim Apostolus Rom. 1. 28. de quibusdam: *Tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea que non conveniunt.* & Glossa (August. Lib. de grat. & lib. arbit. cap. xxi.) ibid. dicit, quod, „Deus operatur in cordibus hominum, inclinans, do voluntates eorum in quodcumque voluit, sive in bonum, sive in malum. Sed facere que non conveniunt, & inclinari secundum voluntatem ad malum, est peccatum. Ergo Deus hominibus est causa peccati.

2. Præterea. Sap. xiv. 11. dicitur: *Creaturæ Dei in odium factæ sunt, & in tentationem animabus hominum.* Sed tentatio solet dici provocatio ad peccandum. Cum ergo creaturæ non sint factæ nisi à Deo, ut in I. habitum est (quæst. xlv. art. 1.) videtur quod Deus sit causa peccati provocans hominem ad peccandum.

3. Præterea. Quicquid est causa cause, est causa effectus. Sed Deus est causa liberi arbitrii, quod est causa peccati. Ergo Deus est causa peccati.

4. Præterea. Omne malum opponitur bono. Sed non repugnat divinæ bonitati quod ipse sit causa mali pœnæ: de isto enim malo dicitur Ilae xlv. 7. quod *Deus est creans malum*; & Amos 111. 6. *Si est malum in civitate, quod Deus non fecerit.* Ergo etiam divinæ bonitati non repugnat quod Deus sit causa culpæ.

Sed contra. Sap. xi. 25. dicitur: *Nihil odisti eorum*

non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum: unde subditur: *Et in insipientiam peccati insipientium*; qui scilicet per suam insipientiam voluntur creaturis ad aliud modo ad quod factæ sunt.

Respondeo dicendum, quod homo dupliciter est causa peccati vel sui, vel alterius: uno modo directe, inclinando scilicet voluntatem suam, vel alterius ad peccandum; alio modo indirecte, dum scilicet non retrahit aliquos à peccato. Unde Ezech. 111. 18. speculari dicitur: (a) *Si non dixeris impio, Morde morietis... sanguinem eius de manu tua requiram.*

Deus autem non potest esse directe causa peccati, vel sui, vel alterius: quia omne peccatum est per recessum ab ordine, qui est in Deum sicut in finem. Deus autem omnia inclinat, & convertit in seipsum sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit 1. cap. de Div. Nom. (vers. fin. lect. 3.) unde impossibile est quod sit sibi, vel aliis causa discedendi ab ordine, qui est in ipsum. Unde non potest directe esse causa peccati.

Similiter etiam neque indirecte. Contingit enim quod Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccata; quod si præberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suæ sapientiæ, & iustitiæ, cum ipse sit sapientia, & iustitia: unde non imputatur ei quod alius peccet, sicut causa peccati; sicut gubernator non dicitur causa submersiois navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens, & debens gubernare.

Et sic patet quod Deus nullo modo est causa peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad verba Apostoli, ex ipso textu patet solutio. Si enim Deus tradit aliquos in reprobum sensum, jam ergo reprobum sensum habent ad faciendum ea que non conveniunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum sensum, in quantum non prohibet eos quin suum sensum reprobum sequantur, sicut dicimus exponere illos quos non tuemur. Quod autem Augustinus dicit in lib. de Grat. & lib. arb. unde sumpta est Glossa, quod *Deus inclinatur voluntates hominum in bonum, & malum*, sic intelligendum est, quod in bonum quidem directe inclinatur voluntatem; in malum autem, in quantum non prohibet, sicut dictum est (in corp. art.) Et tamen hoc etiam contingit ex merito præcedentis peccati.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, *creaturæ Dei factæ sunt in odium*, & in tentationem animabus hominum, hæc propositio in non ponitur causaliter, sed consecutive:

S. Thom. Op. Tom. II.

(a) Vulgata: Si dicente me ad impium, morte morietis, non annuntiaveris ei, neque locutus fueris, &c.

non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum: unde subditur: *Et in insipientiam peccati insipientium*; qui scilicet per suam insipientiam voluntur creaturis ad aliud modo ad quod factæ sunt.

Ad tertium dicendum, quod effectus cause medie procedens ab ea, secundum quod subditur ordini cause primæ, reducitur etiam in causam primam; sed si procedat à causa media, secundum quod exit ordinem cause primæ, non reducitur in causam primam; sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum sicut in causam. Et similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra præceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam.

Ad quartum dicendum, quod pena opponitur bono ejus qui punitur, qui privatur quocumque bono; sed culpa opponitur bono ordinis, qui est in Deum, unde directe opponitur bonitati divinæ: & propter hoc non est similis ratio de culpa, & pena.

ARTICULUS II.

Utrum actus peccati sit à Deo.

Inf. quæst. lxxx. art. 1. cor. & I. dist. xl. quæst. 111. art. 2. & dist. xlii. quæst. 111. art. 1. & II. dist. xxxvii. quæst. 11. & dist. xlii. art. 1. & III. cont. caps. cxlii. & mal. quæst. 3. art. 2. & Rom. xi. lect. 5.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus peccati non sit à Deo. Dicit enim Augustinus in lib. de Perfect. iustitiæ (cap. circ. med.) quod *actus peccati non est res aliqua*. Omne autem quod est à Deo, est res aliqua. Ergo actus peccati non est à Deo.

2. Præterea. Homo non dicitur esse causa peccati, nisi quia homo est causa actus peccati: nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit 1. cap. de Div. Nom. (part. 4. lect. 14. & 22.) Sed Deus non est causa peccati, ut dictum est (art. præc.) Ergo Deus non est causa actus peccati.

3. Præterea. Aliqui actus secundum suam speciem sunt mali, & peccata, ut ex supra dictis patet (quæst. xviii. art. 2. & 8.) Sic quicquid est causa alicujus, est causa ejus quod convenit ei secundum suam speciem. Si ergo Deus esset causa actus peccati, sequeretur quod esset causa peccati. Sed hoc non est verum, ut ostensum est (art. præc.) Ergo Deus non est causa actus peccati.

Aaa

Sed

morte morietis, non annuntiaveris ei, neque locutus fueris, &c.

Sed contra. Actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Sed voluntas Dei est causa omnium motionum, ut Augustinus dicit in III. de Trinit. (cap. IV. & IX. in fin.) Ergo voluntas Dei est causa actus peccati.

Respondeo dicendum, quod actus peccati, & est ens, & est actus: & ex utroque habet quod sit à Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod deriveur à primo ente, ut patet per Dionysium V. cap. de Div. Nom. (lect. 1. & 2.) Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu: quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, in quantum est actio.

Sed peccatum nominat ens, & actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium; sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, à qua tamen causatur quicquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc Deus est causa actus peccati; non tamen est causa peccati, quia non est causa huiusmodi actus sit cum defectu.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat ibi rem id quod est res simpliciter, scilicet substantiam: sic enim actus peccati non est res.

Ad secundum dicendum, quod in hominem sicut in causam reducitur non solum actus, sed etiam ipse defectus, quia scilicet non subditur ei cui debet subdi; licet hoc ipse non intendat principaliter: & ideo homo est causa peccati; sed Deus sic est causa actus, quod nullo modo est causa defectus concomitantis actum: & ideo non est causa peccati.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est supra (quæst. LXXI. art. 1.) actus, & habitus non recipiant speciem ex ipsa privatione, in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo objecto, cui conjungitur talis privatio. Et sic ipse defectus, qui dicitur non esse à Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, & non quasi differentia specifica.

Respondeo dicendum, quod excecatio, & obduratio duo important. Quorum unum est motus animi humani inherens malo, & aver- si à divino lumine: & quantum ad hoc Deus non est causa excecationis, & obdurationis, sicut non est causa peccati.

Aliud autem est subtractio gratiæ ex qua sequitur quod mens divinitus non illuminetur ad recte vivendum, & cor hominis non emolliatur ad recte vivendum: & quantum ad hoc Deus est causa excecationis, & obdurationis.

Est autem considerandum, quod Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud Joann. 1. 9. *Erat lux vera, que illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; sicut Sol est universalis causa illuminationis corporum; aliter tamen, & aliter: nam

(a) Ita cod. Alex. Nicolajus per quod. Edit. Rom. & Patav. quod homo sit deterior.

ARTICULUS III. 429

Utrum Deus sit causa excecationis, & obdurationis.

I. P. quæst. XXII. art. 3. & 2. quæst. XV. art. 1. & I. dist. XL. quæst. IV. art. 2. & III. cont. cap. CLXI. & ver. quæst. XXIV. art. 10. corp. & Joann. XI. lect. 6. & Rom. 1. lect. 7. & cap. IX. lect. 3. & I. Cor. IV.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit causa excecationis, & in- durationis. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII. Q. (quæst. LII.) quod Deus non est causa eius (a) quo homo fit deterior. Sed per excecationem, & obdurationem fit homo deterior. Ergo Deus non est causa excecationis, & obdurationis.

2. Præterea. Fulgentius dicit (lib. I. de Dupl. prædest. ad Monimum cap. IX. ad fin.) quod Deus non est ultor illius rei cuius est autor. Sed Deus est ultor cordis obdurati, secundum illud Eccl. 1. 11. 27. *Cor durum male habebit in novissima*. Ergo Deus non est causa obdurationis.

3. Præterea. Idem effectus non attribuitur causis contrariis. Sed causa excecationis dicitur esse malitia hominis, secundum illud Sapientia 11. 21. *Excecavit enim eos malitia eorum*; & etiam diabolus, secundum illud II. ad Cor. IV. 4. *Deus huius sæculi excecavit mentes infidelium*; quæ quidem causæ videntur esse contrariæ Deo. Ergo Deus non est causa excecationis, & obdurationis.

Sed contra est quod dicitur Isai. VI. 10. *Exceca cor populi huius, & aures ejus aggravata*; & Rom. IX. 18. dicitur: *Cujus vult miseretur, & quem vult indurat*.

Respondeo dicendum, quod excecatio, & obduratio duo important. Quorum unum est motus animi humani inherens malo, & aver- si à divino lumine: & quantum ad hoc Deus non est causa excecationis, & obdurationis, sicut non est causa peccati.

Aliud autem est subtractio gratiæ ex qua sequitur quod mens divinitus non illuminetur ad recte vivendum, & cor hominis non emolliatur ad recte vivendum: & quantum ad hoc Deus est causa excecationis, & obdurationis.

Est autem considerandum, quod Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud Joann. 1. 9. *Erat lux vera, que illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; sicut Sol est universalis causa illuminationis corporum; aliter tamen, & aliter: nam

(a) Ita cod. Alex. Nicolajus per quod. Edit. Rom. & Patav. quod homo sit deterior.

Sol agit illuminando per necessitatem nature; Deus autem agit voluntarie per ordinem suæ sapientia. Sol autem, licet quantum est de se, omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosus; sicut patet de domo cujus fenestra sunt clausæ; sed tamen illius obfurationis nullo modo causa est Sol, non enim suo judicio agit ut lumen interius non immitat; sed causa ejus est solum ille qui claudit fenestram. Deus autem proprio judicio lumen gratiæ non immitit illis in quibus obstaculum invenit. Unde causa subtractionis gratiæ est non solum ille qui ponit obstaculum gratiæ, sed etiam Deus, qui suo judicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus est causa excecationis, & aggravationis aurium, & obdurationis cordis: quæ quidem distinguuntur secundum effectus gratiæ, quæ & perficit intellectum dono sapientiæ, & affectum emollit igne caritatis. Et quia ad cognitionem intellectus maxime detervit duo sensus, scilicet visus & auditus; quorum unus deservit inventioni, scilicet visus, alius disciplinæ, scilicet auditus: ideo quantum ad visum ponitur excecatio, quantum ad auditum, aurium aggravatio, quantum ad affectum, obduratio.

Ad primum ergo dicendum, quod cum excecatio, & induratio ex parte subtractionis gratiæ sint quadam pœna, ex hac parte eis homo non fit deterior; sed deterior factus per culpam hæc incurrit, sicut & ceteras pœnas. Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de obduratione, secundum quod est culpa.

Ad tertium dicendum, quod malitia est causa excecationis meritoria, sicut culpa est causa pœnæ: & hoc etiam modo diabolus excecatur dicitur, in quantum inducit ad culpam.

ARTICULUS IV. 430

Utrum excecatio, & obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excecatur, & obduratur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod excecatio, & obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excecatur, & obduratur. Dicit enim Augustinus in Ench. (cap. XI. circ. princ.) quod Deus, cum sit summus bonus, nullo modo permittitur fieri aliquid malum, nisi post: ex quo libet male elicere bonum. Multo igitur magis ordinat ad bonum illud malum cuius ipse est causa. Sed excecationis, & obdurationis Deus est causa, ut dictum est (art. præc.) Ergo hæc ordinantur ad salutem ejus qui excecatur, vel obduratur.

2. Præterea. Sup. 1. 13. dicitur, quod (a) S. Thom. Op. T. m. II.

(a) Vulgata: Deus mortem non facit, nec latatur in perditione vivorum.

Deus non delectatur in perditione impiorum. Videretur autem in perditione eorum delectari, si eorum excecationem in bonum eorum non converteret; sicut medicus videretur delectari afflictione infirmi, si medicinam amarum, quam infirmo propinat, ad ejus sanitatem non ordinaret. Ergo Deus excecationem convertit in bonum exccatorum.

3. Præterea. Deus non est personarum acceptor, ut dicitur Act. x. 34. Sed quorundam excecationem ordinat ad eorum salutem, sicut quorundam Judæorum, qui excecati sunt, ut Christo non crederent, & non credentes occiderent, & postmodum compendi converterentur, sicut de quibusdam legitur Act. 11. ut patet per Augustinum in lib. de Q. Evangel. (scilicet secundum Math. quæst. XIV.) Ergo Deus omnium excecationem convertit in eorum salutem.

4. Sed contra. Non sunt facienda mala, ut eveniant bona, ut dicitur Rom. 11. Sed excecatio est malum. Ergo Deus non excecatur alios propter eorum bonum.

Respondeo dicendum, quod excecatio est quoddam præambulum ad peccatum. Peccatum autem ad duo ordinatur: ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem; ad aliud autem ex divina misericordia, vel providentia, scilicet ad sanationem, in quantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscetes humiliarent, & convertantur, sicut Aug. dicit in lib. de Natura, & gratia (cap. XXII. XXIV. & XXVII.)

Unde & excecatio ex sui natura ordinatur ad damnationem ejus qui excecatur: propter quod ponitur etiam reprobationis effectus. Sed ex divina misericordia excecatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excecantur. Sed hæc misericordia non omnibus impenditur excecatis, sed prædestinatis solum, quibus omnia cooperatur in bonum, sicut dicitur Rom. VIII. Unde quantum ad quosdam, excecatio ordinatur ad sanationem; quantum autem ad alios, ad damnationem, ut Augustinus dicit in lib. de Q. Evang. (loc. cit. in arg. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod omnia mala quæ Deus facit, vel permittit fieri, ordinantur ad aliquod bonum: non tamen semper in bonum ejus in quo est malum, sed quoadque ad bonum alterius, vel etiam totius universi; sicut culpam tyrannorum ordinat in bonum Martyrum, & pœnam damnatorum ordinat ad gloriam iustitiae suæ.

Ad secundum dicendum, quod Deus non delectatur in perditione hominum quantum ad ipsam perditionem, sed ratione suæ iustitiæ, vel propter bonum quod inde provenit.

Acta 2 Ad

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Deus aliquorum execrationem ordinat in eorum salutem, misericordia est; quod autem execratio aliorum ordinatur ad eorum damnationem, iustitia est: quod autem misericordiam quibusdam impendit, & non omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo, sicut in primo dictum est (q. xx. art. 5. ad 3.).

Ad quartum dicendum, quod mala culpe non sunt facienda, ut veniant bona; sed mala poenæ sunt inferenda propter bonum.

QUÆSTIO LXXX.

De causa peccati ex parte diaboli,

in quatuor articulos divisã.

DEinde considerandum est de causa peccati ex parte diaboli: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum diabolus sit directe causa peccati.

Secundo, utrum diabolus inducat ad peccandum, interius persuadendo.

Tertio, utrum possit necessitatem peccandi inducere.

Quarto, utrum omnia peccata ex diaboli suggestione proveniant.

ARTICULUS I. 431

Utrum diabolus sit homini directe causa peccandi.

Sup. quæst. lxxv. art. 3. & III. p. quæst. viii. art. 7. & mal. quæst. lxi. art. 3. & 4. & quodl. lxi. art. 8. corp.

AD primum sic proceditur. Videtur quod diabolus sit homini directe causa peccandi. Peccatum enim directe in affectu consistit. Sed Augustinus dicit IV. de Trinit. (cap. xlii. in princ.) quod diabolus suæ societati malignos affectus inspirat: & Beda super Act. (super illud cap. v. Anania, cur tentavit, &c.) dicit, quod diabolus animam in affectum malicie trahit: & Isidorus dicit in lib. II. de Summo bono (cap. xli. in fin. & lib. III. cap. v.) quod diabolus corda hominum oculis cupiditatibus replet: Ergo diabolus directe est causa peccati.

2. Præterea, Hieronymus dicit (lib. II. cont. Iovinian. cap. 11. ad med.) quod sicut Deus est perfectior boni, ita diabolus est perfectior mali. Sed Deus est directe causa bonorum nostrorum. Ergo diabolus est directe causa peccatorum nostrorum.

3. Præterea, Philosophus dicit in quodam cap. Ethicæ Eudemicæ (scilicet cap. xviii. lib. VII. à princ.) quod appetit esse quoddam principium extrinsecum humani consilii. Consilium autem humanum non solum est de bonis, sed

etiam de malis. Ergo sicut Deus movet ad consilium bonum, & per hoc directe est causa boni; ita diabolus movet hominem ad consilium malum, & per hoc sequitur quod diabolus directe sit causa peccati.

Sed contra est quod Augustinus probat in lib. I. de Lib. arbit. (cap. xli. circ. princ.) & in III. (cap. xvii. & xviii.) quod nulla alia re fit mens hominis serva libidinis, nisi propria voluntate. Sed homo non fit servus libidinis nisi per peccatum. Ergo causa peccati non potest esse diabolus, sed sola propria voluntas.

Respondeo dicendum, quod peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alicujus actus: quod quidem non contingit nisi per hoc quod proprium principium illius actus movet ad eundem. Proprium autem principium actus peccati est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Unde nihil potest directe esse causa peccati nisi quod potest movere voluntatem ad eundem.

Voluntas autem, sicut supra dictum est (quæst. ix. art. 3. 4. & 6.) à duobus moveri potest: uno modo ab objecto, sicut dicitur, quod appetibile apprehensum movet appetitum; alio modo ab eo quod interius inclinatur voluntatem ad volendum; hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, ut supra ostensum est (loc. cit.) Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est (quæst. lxxix. art. 1.) Relinquitur ergo quod ex hac parte sola voluntas hominis fit directe causa peccati eius.

Ex parte autem objecti potest intelligi, quod aliquid movet voluntatem tripliciter: uno modo ipsum objectum propositum, sicut dicimus, quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum; alio modo ille qui proponit, vel offert huiusmodi objectum; tertio modo ille qui persuadet objectum propositum habere rationem boni: quia & hic aliquid proponit proprium objectum voluntati, quod est rationis bonum verum, vel apparens. Primo igitur modo res sensibiles exterioris apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum; secundo autem, & tertio modo, vel diabolus, vel etiam homo potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi.

Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directa causa peccati: quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo objecto, nisi ab ultimo fine, ut supra dictum est (quæst. x. art. 1. & 2.) Unde non est sufficiens causa peccati neque res exterioris oblata, neque ille qui persuadet. Unde sequitur quod diabolus non fit causa peccati directe, vel iustifi-

ficieret, sed solum per modum persuadentis, vel proponentis appetibile.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illæ auctoritates, & si quæ similes inveniantur sunt referendæ ad hoc quod diabolus suggestionem, vel aliqua appetibilia proponendo, inducit ad affectum peccati.

Ad secundum dicendum, quod similitudo illa est attendenda quantum ad hoc quod diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum, sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum; non tamen attenditur quantum ad modum causandi: nam Deus causat bona interius movendo voluntatem, quod diabolo convenire non potest.

Ad tertium dicendum, quod Deus est universale principium omnis interioris motus humani; sed quod determinatur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana, & diabolo per modum persuadentis, vel appetibilia proponentis.

ARTICULUS II. 432

Utrum diabolus possit inducere ad peccandum interius insigando.

Mal. quæst. lxi. art. 4. & quæst. xvi. art. 11. & quodl. lxi. art. 8. corp.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod diabolus non possit inducere ad peccandum interius insigando. Interiores enim motus animæ sunt quedam opera vitæ. Sed nullo opus vitæ potest esse nisi à principio intrinseco, nec etiam opus animæ vegetabilis, quod est infimum inter opera vitæ. Ergo diabolus secundum interiores motus non potest hominem insigare ad malum.

2. Præterea. Omnes interiores motus secundum ordinem naturæ à sensibus exterioribus oriuntur. Sed præter ordinem naturæ aliquid operari est solius Dei, ut in I. dictum est (quæst. ex. art. 4.) Ergo diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundum ea quæ in exterioribus sensibus apparent.

3. Præterea. Interiores actus animæ sunt intelligere, & imaginari. Sed quantum ad neutrum horum potest diabolus aliquid operari: quia, ut in I. habitum est (implic. quæst. cxi. art. 2. ad 2. & art. 3. ad 2.) diabolus non imprimat in intellectum humanum: in phantasiam etiam videtur quod imprimere non possit, quia formæ imaginariæ, tamquam magis spirituales, sunt digniores quam formæ quæ sunt in materia sensibili, quas tamen diabolus imprimere non potest, ut patet ex his quæ in primo habita sunt (quæst. ex. art. 2. & quæst. cxi. art. 2. & art. 3. ad 2.) Ergo

diabolus non potest secundum interiores motus inducere hominem ad peccatum.

Sed contra est quia secundum hoc numquam tentaret hominem, nisi visibiliter apparendo: quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod interior pars animæ est intellectiva, & sensitiva. Intellectiva autem continet intellectum, & voluntatem. Et de voluntate quidem jam dictum est (art. præc. & I. P. quæst. cxi. art. 1.) quomodo ad eam diabolus se habet.

Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis; quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrat rationem ejus ad consentiendum peccato: quæ quidem obtenebratio provenit ex phantasia, & appetitu sensitivo. Unde tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam, & appetitum sensitivum: quorum utrumque commovendo potest inducere ad peccatum.

Potest enim operari ad hoc quod imaginationi aliqua formæ imaginariæ præsentetur: potest etiam facere quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem. Dicitur enim in primo lib. (quæst. ex. art. 3.) quod natura corporalis spirituali naturaliter obedit ad motum localem. Unde & diabolus omnia illa causare potest quæ ex motu locali corporum inferiorum provenire possent, nisi virtute divina reprimatur. Quod autem aliqua formæ repræsententur imaginationi, sequitur quandoque ad motum localem. Dicit enim Philosophus in libro de Somno, & vigilia (vel lib. de Insomni. qui illi annexitur; cap. iiii. & iv.) quod cum animal dormiit, & descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, sive impressiones reliquæ ex sensibilibus motionibus, quæ in sensibilibus speciebus conservantur, & movent principium apprehensivum, ita quod apparent, ac si tunc principium sensitivum à rebus ipsi exterioribus immutaretur. Unde talis motus localis spirituum, vel humorum procurari potest à dæmonibus, sive dormiant, sive vigilent homines. Et sic sequitur quod homo aliqua imaginetur.

Similiter etiam appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quemdam determinatum motum cordis, & spirituum. Unde ad hoc etiam diabolus potest cooperari. Et ex hoc quod passiones aliquæ concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quod et motus, sive intentionem sensibilibus predicto modo reductam ad principium apprehensivum magis homo percipiat: quia, ut Philosophus in eodem libro (ut supra cap. iiii. versus fin.) dicit, amantem modica similitudine in apprehensionem rei amantem moventur. Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, judicetur prosequendum: quia

turpes, qui habent turpitudinem ex sua origine. Ergo nihil quod est per originem, est increpabile, neque peccatum.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. v. 12. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*: quod non potest intelligi per modum imitationis, vel incitationis, propter hoc quod dicitur Sap. 11. 24. *Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum*. Restat ergo quod per originem à primo homine peccatum in mundum intravit.

Respondeo dicendum, quod secundum Fidem Catholicam est tenendum, quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posterum. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum, tamquam ab aliqua infectione culpæ ablundi. Contrarium autem est hæresis Pelagianæ, ut patet per Augustinum in plurimis suis libris (ut lib. I. Retract. cap. 12. ad fin. & lib. de Peccat. merit. & remis. cap. 12. & lib. 1. cont. Jul. cap. 111. & lib. III. cap. 1. & lib. de Dono persever. cap. 21. & x11.)

Ad investigandum autem, qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posterum, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim considerantes, quod peccati subiectum est anima rationalis, possuerunt quod cum semine rationalis anima traducatur, ut sic ex infecta anima infecta animæ derivari videantur.

Alii vero hoc repudiantes tamquam erroneum, conati sunt ostendere, quomodo culpa animæ parentis traducitur in prolem, etiam si anima non traducatur, per hoc quod corporis defectus traducuntur à parente in prolem, sicut leprosus generat leprosum, & podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem feminis, licet talis corruptio non dicatur lepra, vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatum animæ, & defectus animæ reudent in corpus, & è converso, simili modo dicunt, quod culpabilis defectus animæ per traductionem feminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpæ subiectum.

Sed omnes huiusmodi viæ insufficientes sunt: quia dato quod aliqui defectus corporales à parente transiant in prolem per originem, & etiam aliqui defectus animæ ex consequenti propter corporis indispositionem (sicut interdum ex fatuis fatui generantur;) tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpæ, de cuius ratione est quod sit voluntaria. Unde etiam posito quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quod infectio animæ proli non esset in eius voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad poenam: quia, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. v. à med.) nul-

lus improperabit cæco nato, sed magis miserabitur.

Et ideo alia via procedendum est, dicendo, quod omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam à primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communis, reputantur quasi unum corpus, & tota communitas quasi unus homo; sicut etiam Porphyrius dicit (cap. de specie circ. med.) quod participatione speciei plures homines sunt unus homo. Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tamquam multa membra unius corporis.

Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animæ, quæ primo movet membrum. Unde homicidium, quod manus committit, non imputaretur manus ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa à corpore; sed imputatur ei, in quantum est aliquid hominis, quod movetur à primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animæ movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sit à primo parente in posterum derivatur, dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actualiter: & sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum; ita peccatum originale non est peccatum huius personæ, nisi in quantum hæc persona recipit naturam à primo parente: unde & vocatur peccatum naturæ, secundum illud Ephes. 11. 3. *Eramus natura filii iræ*.

Ad primum ergo dicendum, quod filius dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpæ. Et sic est in proposito: derivatur enim per originem culpa à patre in filium, sicut & peccatum actuale per imitationem.

Ad secundum dicendum, quod etsi anima non traducatur, quia virtus feminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositive: unde per virtutem feminis traducitur humana natura à parente in prolem, & simul cum natura naturæ infectio. Ex hoc enim fit ite qui nascitur, confors culpæ primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generativam motionem.

Ad tertium dicendum, quod etsi culpa non sit

sic actu in semine, est tamen sibi virtute (a) humana natura, quam concomitatur talis culpa.

Ad quartum dicendum, quod semen est principium generationis, quæ est proprius actus naturæ, ejus propagationi deserviens: & ideo magis inficitur anima per semen quam per carnem jam perfectam, quæ jam determinata est ad personam.

Ad quintum dicendum, quod illud quod est per originem, non est increpabile, si consideretur ite qui nascitur secundum se; sed si consideretur, prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse ei increpabile; sicut aliquis qui nascitur, patitur ignominiam generis ex culpa alicujus progenitorum cautam.

ARTICULUS II. 436

Utrum etiam alia peccata primi parentis, vel proximum traducantur in posterum.

II. dist. xx. q. 11. art. 3. ad 1. & dist. xxx11. q. 1. art. 1. & IV. cont. cap. 111. ad 13. & mal. q. IV. art. 8.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod etiam alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximum parentum traducantur in posterum. Poena enim numquam debetur nisi culpæ. Sed aliqui puniuntur judicio divino pro peccato proximum parentum, secundum illud Exod. 22. 5. *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam & quartam generationem*. Judicio etiam humano in crimine læsæ majestatis filii exheredantur pro peccato parentum. Ergo etiam culpa proximum parentum transit ad posterum.

2. Præterea. Magis potest transferre in alterum id quod habet aliquis à seipso, quam id quod habet ex alio, sicut ignis magis potest calefacere quam aqua calefacta. Sed homo transfert in prolem per originem peccatum quod habet ab Adam. Ergo multo magis peccatum quod ipse commisit.

3. Præterea. Ideo contrahimus à primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus sicut in principio naturæ, quam ipse corrupit. Sed similiter fuimus in proximis parentibus sicut in quibusdam naturæ principis, quæ etsi sit corrupta, potest adhuc magis corrumpi per peccatum, secundum illud Apoc. ult. 11. *Qui in sordibus est, sordescat adhuc*. Ergo filii contrahunt peccata proximum parentum per originem, sicut & primi parentis.

Sed contra. Bonum est magis diffusivum sui quam malum. Sed merita proximum parentum non traducuntur ad posterum. Ergo multo minus peccata.

Sc. Tob. Op. Tom. II.

(a) Ita optime codd. Tarraco & Alcan. Editi passim humanæ naturæ.

Respondeo dicendum, quod Augustinus hanc questionem movet in Enchir. (cap. xlvi. & xlvi.) & insolutam relinquit.

Sed si aliquis diligenter attendat, impossibile est quod aliqua peccata proximum parentum, vel etiam primi parentis, præter primum, per originem traducantur. Cujus ratio est, quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum: & ideo ea quæ directe pertinent ad individuum, sicut personales actus, & quæ ad eos pertinent, non traducuntur à parentibus in filios: non enim Grammaticus traducit in filium scientiam Grammaticæ, quam proprio studio acquisivit: sed ea quæ pertinent ad naturam speciei, traducuntur à parentibus in filios, nisi sit defectus naturæ, sicut oculus generat oculum, nisi natura deficiat: & si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, per similitudinem ad dispositionem naturæ, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, & alia hujusmodi; nullo autem modo ea quæ sunt pure personalia, ut dictum est (hic sup.) Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, & aliquid ex dono gratiæ; ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principis ejus & aliquid ex dono gratiæ. Et hoc modo iustitia originalis, sicut in I. dictum est (quest. c. art. 1.) erat quoddam donum gratiæ toti humanæ naturæ divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa originalis iustitia tradita fuisset in posterum simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis, vel aliorum non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturæ est, sed solum quantum ad id quod personæ est, id est secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod poena spiritali, sicut Augustinus dicit in epistola ad Avitum (seu ad Auxilium) nunquam puniuntur filii pro parentibus, nisi communicent in culpa vel per originem, vel per imitationem: quia omnes animæ immediate sunt Dei, ut dicitur Ezech. xv111. Sed poena corporalis interterum judicio divino, vel humano puniuntur filii pro parentibus, in quantum filius est aliquid patris secundum corpus.

Ad secundum dicendum, quod illud quod habet aliquis ex se, magis potest traducere, dummodo sit traducibile: sed peccata actualia proximum parentum non sunt traducibilia, quia sunt pure personalia, ut dictum est (in corp. art.)

Bbb

Ad

Ad tertium dicendum, quod primum peccatum corruptit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente; alia vero peccata corruptunt eam corruptione pertinente ad solam personam.

ARTICULUS III. 437

Utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines.

I. P. quest. c. art. 1. corp. & III. quest. xxxii. art. 8. & quest. lvi. art. 7. ad 2. & quest. lxxviii. art. 9. corp. & II. dist. lvi. quest. 1. art. 2. & III. dist. lvi. quest. 1. art. 2. & IV. con. esp. l. & lvi. & mal. quest. 1. art. 6. & quod. vi. art. 7. & Rem. v. lect. 3. fin.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum primi parentis non transeat per originem in omnes homines. Mors enim est pena consequens originale peccatum. Sed non omnes, qui procedunt seminaliter ex Adam, moriuntur: illi enim qui vivi parentes generant, in adventu Domini, nunquam moriuntur, ut videtur per hoc quod dicitur I. Thelalon. iv. 14. *Nos, qui vivimus, non praeviemus in adventu Domini eos qui dormierunt.* Ergo illi non contrahunt originale peccatum.

2. Præterea. Nullus dat alteri quod ipse non habet. Sed homo baptizatus non habet peccatum originale. Ergo non tradit ipsum in prolem.

3. Præterea. Donum Christi est majus quam peccatum Adæ, ut Apostolus dicit Rom. v. Sed donum Christi non transit in omnes homines. Ergo nec peccatum Adæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. v. 12. *Mors in omnes pertransit, in quo omnes peccaverunt.*

Respondetur dicendum, quod secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines, præter solum Christum, ex Adam derivati peccatum originale ex Adam contrahunt: alioquin non omnes indigerent redemptione, quæ est per Christum: quod est erroneum.

Ratio autem sumi potest ex hoc quod supra dictum est (art. 1. hujus quest.) scilicet quod sic ex peccato primi parentis traditur culpa originalis in posteros, sicut à voluntate animæ per motionem membrorum traditur peccatum actuale ad membra corporis. Manifestum est autem quod peccatum actuale tradit potest ad omnia membra quæ nata sunt moveri à voluntate. Unde & culpa originalis traditur ad omnes illos qui moventur ab Adam motione generationis.

Ad primum ergo dicendum, quod probabilis, & convenientius tenetur, quod omnes illi qui in adventu Domini reperientur, moriuntur, & post modicum resurgunt, ut in tertio Libro plenius dicitur: (quem non absolvit: vide Suplem. quest. lxxviii. art. 2. arg. 3.)

Si tamen hoc verum sit, quod alii dicunt, quod illi nunquam moriuntur, sicut Hieronymus narrat diversorum opiniones in quadam epistola ad Minerium, de resurrectione carnis (quæ incipit, *In ipso jam profectiois articulo*, ante med.) dicendum est ad argumentum, quod illi etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis; sed pena auferitur à Deo, qui etiam peccatorum actualium penas condonare potest.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale per baptismum auferitur reatu, in quantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem; remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est in ordinatio partium inferiorum animæ, & ipsius corporis, secundum quod homo generat, & non secundum mentem; & ideo baptizati traduntur peccatum originale. Non enim parentes generant, in quantum sunt renovati per baptismum, sed in quantum retinent adhuc aliquid de veritate primi peccati.

Ad tertium dicendum, quod sicut peccatum Adæ traditur in omnes qui ab Adam corporaliter generantur; ita gratia Christi traditur in omnes qui ab eo spiritualiter generantur per fidem, & baptismum; & non solum ad removendam culpam primi parentis, sed etiam ad removendam peccata actualia, & ad introducendam in gloriam.

ARTICULUS IV. 438

Utrum si aliquis ex humana carne formaretur miraculose, contraheret originale peccatum.

II. dist. xxxi. q. 1. art. 2. ad 3. & dist. xxxii. q. 1. art. 1. ad 4. & III. dist. 11. quest. 1. art. 2. quest. 2. ad 2. & mal. quest. 1. art. 7.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod si aliquis formaretur ex carne humana miraculose, contraheret originale peccatum. Dicit enim quædam Glossa (ord. August.) Genes. 111. quod *in lumbis Adæ fuit tota posteritas corrupta: quia non est separata pars in loco vitæ, sed postea in loco exilii.* Sed si aliquis homo sic formaretur, sicut dictum est, caro ejus separaretur in loco exilii. Ergo contraheret originale peccatum.

2. Præterea. Peccatum originale causatur in nobis, in quantum anima inficitur ex carne. Sed caro tota hominis est infecta. Ergo ex qua-

cumque parte carnis homo formareretur, anima ejus inficeretur infectione originalis peccati.

3. Præterea. Peccatum originale à primo parente pervenit in omnes, in quantum omnes in eo peccante fuerunt. Sed illi qui ex carne humana formarentur, in Adam fuissent. Ergo peccatum originale contraherent.

Sed contra est, quia non fuissent in Adam secundum *seminalem rationem*; quod solum causat traditionem peccati originalis, ut Augustinus dicit X. super Gen. ad lit. (cap. xviii. xix. & xx.)

Respondetur dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. 1. & 3. hujus quest.) peccatum originale à primo parente traditur in posteros, in quantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem nisi per virtutem activam (a) in generatione. Unde illi soli peccatum originale contrahunt qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam; quod est secundum *seminalem rationem* ab eo descendente: nam ratio seminalis nihil aliud est quam vis activa in generatione. Si autem aliquis formareretur virtute divina ex carne humana, manifestum est quod vis activa non derivaretur ab Adam. Unde non contraheret peccatum originale; sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum, si manus non moveretur à voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam non fuit in loco exilii nisi post peccatum. Unde non propter locum exilii, sed propter peccatum traditur originalis culpa ad omnes, ad quos activa ejus generatio pervenit.

Ad secundum dicendum, quod caro non inficitur animam, nisi in quantum est principium activum in generatione, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum, quod ille qui formaretur ex carne humana, fuisset in Adam secundum *corpulentam substantiam* sed non secundum *seminalem rationem*, ut dictum est in corp. art. & ideo non contraheret originale peccatum.

ARTICULUS V. 439

Utrum si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent.

II. dist. xxxi. quest. 1. art. 2. ad 2. ad 4. & IV. dist. 1. quest. 11. art. 2. quest. 2. ad 1. & mal. quest. 1. art. 7. ad 4. & 5. & Rom. v. lect. 3. & I. Corp. xv. lect. 3. med.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod si Adam non peccasset, Eva peccante, S. T. Op. Tom. II.

(a) Ita edidit passim MSS. adsuplantibus. Nicol. Jus hic & infra ter corrigi. in generante. (b) Ita edidit passim. Cid. Alan. pervenit. Al. provenit. Item cum textu Damasceni supervenit.

filii originale peccatum contraherent. Peccatum enim originale à parentibus contrahimus, in quantum in eis fuimus, secundum illud Apost. Rom. v. 12. *In quo omnes peccaverunt.* Sed sicut homo præexistit in patre suo, ita in matre. Ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, sicut & ex peccato patris.

2. Præterea. Si Eva peccasset, Adam non peccante, filii passibiles, & mortales nascerentur: mater enim dat materiam in generatione, ut dicit Philocephus in II. de generatione animalium (cap. 1. parum à princ. & cap. 14.) Mors autem, & omnis passibilitas provenit ex necessitate materie. Sed passibilitas, & necessitas moriendi sunt pena peccati originalis. Ergo si Eva peccasset, Adam non peccante, filii contraherent originale peccatum.

3. Præterea. Damascenus dicit in Lib. III. (orth. Fid. cap. 11.) quod *Spiritus Sanctus* (b) *prævenit in Virgine*, de qua Christus erat ab illo peccato originali nasciturus, purgans eam. Sed illa purgatio non fuisset necessaria, si in infectio originali peccati non contraheretur ex matre. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur; & sic, Eva peccante, ejus filii peccatum originale contraherent, etiam si Adam non peccasset.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. v. 12. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Magis autem fuisset dicendum, quod per duos intrasset, cum ambo peccaverint, vel potius per mulierem, quæ primo peccaverit, si femina peccatum originale in prolem transmitteret. Non ergo peccatum originale derivatur in filios à matre, sed à patre.

Respondetur dicendum, quod hujus dubitationis solutio ex præmissis patet. Dicitur enim supra (art. 1. hujus quest.) quod peccatum originale à primo parente traditur, in quantum ipse movet ad generationem nativam. Unde dictum est (art. præc.) quod si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam Philosophorum quod principium activum in generatione est à patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur à matre, sed à patre. Et secundum hoc, si Adam non peccante, Eva peccante, filii originale peccatum non contraherent: è converso autem esset, si Adam peccasset, & Eva non.

Ad primum ergo dicendum, quod in patre præexistit filius sicut in principio activo, sed in matre sicut in principio materiali, & passivo. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod quibusdam videtur quod Eva peccante, si Adam non peccante,

peccasset, filii essent immunes a culpa, parerentur tamen necessitatem moriendi, & alias passibilitates provenientes ex necessitate materię, quam mater ministrat, non sub ratione pœnæ, sed sicut quosdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim, & impassibilitas primi status non erat ex conditione materię, ut in primo dictum est (quæst. xcvi. art. 1.) sed ex originali iustitiâ, per quam corpus subdebatur animæ, quando anima esset subiecta Deo. Defectus autem originalis iustitiæ est peccatum originale. Si igitur, Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Evæ, manifestum est quod in filiis non esset defectus originalis iustitiæ: unde non esset in eis passibilitas, vel necessitas moriendi.

Ad tertium dicendum, quod illa purgatio preveniens in beata Virgine (a) non requirebatur ad auferendam transfusionem originalis peccati; sed quia oportebat ut Mater Dei maxima puritate niteret: non enim est aliquid digne receptaculum Dei, nisi sit mundum, secundum illud Psal. xc. 1. 5. *Domum tuam, Domine, decet sanctuado.*

QUÆSTIO LXXXII.

De originali peccato quantum ad suam essentiam,

in quatuor articulis divisa.

Deinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum originale peccatum sit habitus.

Secundo, utrum sit unum tantum in uno homine.

Tertio, utrum sit concupiscentia.

Quarto, utrum equaliter sit in omnibus.

ARTICULUS I. 440

Utrum originale peccatum sit habitus.

I. dist. v. quæst. 1. art. 1. & dist. vii. quæst. 1. art. 1. ad 2. & II. dist. xxx. quæst. 1. art. 3. ad 2. & v. quæst. xx. art. 1. ad 2. & male quæst. iv. art. 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod originale peccatum non sit habitus. Originale enim peccatum est carentia originalis iustitiæ, ut Anselmus dicit in Libro de conceptu virginali (cap. 11. & 111. & xxvi.) & sic originale peccatum est quedam privatio. Sed privatio opponitur habitui. Ergo

originale peccatum non est habitus.

2. Præterea. Actuale peccatum habet plus de ratione culpæ quam originale, in quantum habet plus de ratione voluntarij. Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpæ; alioquin lequeretur quod homo dormiens culpabiliter peccaret. Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpæ.

3. Præterea. In malis actus semper precedit habitus: nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus. Sed originale peccatum non precedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de baptismo puer. (seu de peccat. mer. & remis. Lib. I. cap. xxxix. & serm. xlv. de temp.) quod *secundum peccatum originale parvuli sunt concupiscentes, est non sint actu concupiscentes.* Sed habitus dicitur peccatum aliquem habitum. Ergo peccatum originale est habitus.

Respondeo dicendum, quod, quod sicut supradictum est (quæst. l. art. 1.) duplex est habitus, Unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiâ, & virtutes dicuntur habitus: & hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicujus naturæ ex multis composita, secundum quam bene se habet, vel male ad aliquid; & præcipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de ægritudine, & sanitate: & hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniæ in qua consistebat ratio originalis iustitiæ; sicut etiam ægritudo corporalis est quedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur æqualitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor nature dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ægritudo corporalis habet aliquid de privatione, in quantum tollitur æqualitas sanitatis, & aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos; ita etiam peccatum originale habet privationem originalis iustitiæ, & cum hoc inordinatam dispositionem partium anime. Unde non est privatio pura, sed est quedam habitus (b) corruptus.

Ad secundum dicendum, quod actuale peccatum est inordinatio quedam actus; originale vero, cum sit peccatum naturæ, est quedam inordinata dispositio ipsius nature quæ habet rationem culpæ, in quantum derivatur ex primo parente, ut dictum est (quæst. præc. art. 1.) Huiusmodi autem dispositio naturæ inordinata habet rationem habitus; sed inordinata dispositio actus non habet rationem ha-

(a) *Nicolajus per parentem suam: sive superveniens in beatam Virginem.* (b) *id. contrarius.*

habitus: & propter hoc peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de habitu, quo potentia inclinatur in actum. Talis autem habitus non est peccatum originale; quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis, id est originalis iustitiæ, quæ prohibebat inordinatos motus, sicut etiam ex ægritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici, quod peccatum originale sit habitus infusus, aut acquisitus per actum (nisi primi parentis, non autem hujus personæ) sed per vitiatam originem innatus.

ARTICULUS II. 441

Utrum in uno homine sint multa originalia peccata.

II. dist. xxxiii. quæst. 1. art. 1. & mal. quæst. 14. art. 1. corp. fin. & art. 2. princ. & art. 8. ad 1. & Psal. xxxi. & Rom. iv. lect. 1. & cap. v. lect. 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in uno homine sint multa originalia peccata. Dicitur enim in Psal. l. 7. *Ecce enim in iniquitatibus concepit sum, & in peccatis concepit me mater mea.* Sed peccatum in quo homo concipitur, est originale. Ergo plura peccata originalia sunt in uno homine.

2. Præterea. Unus & idem habitus non inclinatur ad contraria: habitus enim inclinatur per modum naturæ, quæ tendit in unum. Sed peccatum originale etiam in uno homine inclinatur ad diversa peccata contraria. Ergo peccatum originale non est unus habitus, sed plures.

3. Præterea. Peccatum originale inficit omnes anime partes. Sed diversa partes anime sunt diversa subiecta peccati, ut ex præmissis patet (quæst. lxxiv.) Cum igitur unum peccatum non possit esse in diversis subiectis, videtur quod peccatum originale non sit unum, sed multa.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1. 29. *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi:* quod singulariter dicitur, quia peccatum mundi, quod est peccatum originale est unum, ut Glossa (ordin.) ibid. exponit.

Respondeo dicendum, quod in uno homine est unum peccatum originale. Cujus ratio dupliciter accipi potest. Uno modo ex parte causæ peccati originalis. Dicitur enim supra (quæst. præc. art.) quod solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur. Unde peccatum originale in uno homi-

ne est unum numero, & in omnibus hominibus est unum proportionem, in respectu scilicet ad primum principium.

Alio modo potest accipi ratio ejus ex ipsa essentia originalis peccati. In omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte causæ; unitas autem secundum numerum ex parte subiecti, sicut patet in ægritudine corporali: sunt enim diversa ægritudines speciei, quæ ex diversis causis procedunt, puta ex superabundantia calidi, vel frigidi, vel ex læsione pulmonis, vel hepatis; una autem ægritudo secundum speciem in uno homine non est nisi una numero. Causa autem hujus corruptæ dispositionis, quæ dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis iustitiæ, per quam sublata est subiectio humane mentis ad Deum. Idcirco peccatum originale est unum specie, & in uno homine non potest esse nisi unum numero.

In diversis autem hominibus est unum specie, & proportionem, diversum autem numero.

Ad primum ergo dicendum, quod pluraliter dicitur, *in peccatis*, secundum illum morem divine Scripturæ, quo frequenter ponitur pluralis numerus pro singulari, sicut Mat. 11. 20. *Desunt hi sunt qui quærebant animam pueri: vel quia in peccato originali virtualiter præexistunt omnia peccata actualia sicut in quodam principio, unde est multiplex virtute: vel quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiæ, inobedienciæ, gulæ, & alia hujusmodi: vel quia multæ partes anime inficiuntur per peccatum originale.*

Ad secundum dicendum, quod unus habitus non potest inclinari per se, & directe, id est per propriam formam, ad contraria, sed indirecte, & per accidens, scilicet per remotionem prohibentis; sicut soluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria: & similiter, soluta harmonia originalis iustitiæ diversa anime potentie in diversa feruntur.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale inficit diversas partes anime, secundum quod sunt partes unius totius; sicut & iustitia originalis continebat omnes anime partes in unum: & ideo est unum tantum peccatum originale, sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversæ partes corporis graventur.