

milat sibi effectum *primo de generatione* (a), saltem in remotissimis perfectionissima assimilatio est, puta in communissimis: ergo ad minus in perfectionibus communissimis, assimilatur effectus causæ: ergo & in bonitate, & per consequens a bono ut a causa non potest esse peccatum, sed a malo. Præterea, quicquid est a bono, ut ab efficiente, est ad bonum ut ad finem: peccatum non est ad bonum ut ad finem, &c. Probatio majoris, Philos. 5. Metaph. & 2. Phys. *Efficiens, & finis sibi invicem sunt causa.* (b) Præterea, malum in natura non est in effectu ab efficiente, sicut a causa: nunquam enim producit effectus monstruosus, vel malus malitia nature, nisi a causa imperfecta: ergo ita hic. Præterea, aliquid est primum malum, ut probato: ergo ab ipso est omne aliud malum. Ista consequentia probatur de bono dicto in aliis, ut patet *dist. 2. primi libri*, (c) & probatur a Philosopho 2. *Metaphys.* de eo, quod est maximum tale, a quo omnia alia sunt talia. Et ulterius si ab illo primo malo non est aliquid bonum, ergo nec malum, quod est a primo malo, est ab aliquo bono. Ista consequentia probatur, quia idem non est a diversis causis, quæ non sunt ordinatæ. Probatio primæ propositionis, quia aut est aliquid summum malum, & ita habebitur propositum, & hoc est primum: aut non, & ita omni malo est accipere aliquid pæius in infinitum: sed est inconveniens procedere in infinitum in permanentibus, 2. *Metaphys.* (d) & declaratum est prius *dist. 2. primi*: ergo potest esse unum malum intensive infinitum, quod est propositum. Contra est Magister in litera, ubi adducit Augustinum 2. *de nuptiis, & concupiscentia*.

POST HÆC &c.

DISTINCTIO XXXV.

CIRCA Distinctionem trigessimam quintam, quero.

QUÆSTIO UNICA.

*Virum peccatum sit per se corruptio boni?*

QUod non, Aug. 3. contra Faustum, & habetur in litera, *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupisum contra legem Dei.* Quodlibet istorum est positivum: ergo, &c. Item, illud esse per se de ratione peccati, secundum cuius distinctionem distinguitur peccatum, sed ipsa distinguuntur ex distinctione alicuius positivæ, puta ex conversione ad tale bonum creatum, vel tale: igitur ipsa conversio ad bonum creatum in communi, est conversio ad ipsum peccatum in communi. Præterea, quero cuius boni sit corruptio? Non illius in quo est, quia acci-

dens

a *Tex. com. 51.* b *Tex. 2.* c *qu. 1.* d *Tex. 4.*  
d *Tex. 5.* & inde *qu. 1.*

dens non corrumpit subiectum, quia naturaliter presuppōit ipsum, quod autem presuppōit aliquid naturaliter, non corrumpit illud. Nec etiam a teris boni, quæ secundum beatum Augustinum. 12. de Civitate cap. 6. *Malum, illud bonum corrumpit, cui nocet.* Sed non nocet nisi illi, in quo est: igitur, &c. Oppositum vult Augustinus super illud Ieronimo. *Sine ipso factum est nihil,* dicit peccatum nihil est, & Anselm. de Concept. *Virgin. & cum diaboli* ex intentione hoc probat. cap. 16. Vide cum ibi diligenter.

SECUNDUM EST TAMEN &c.

DISTINCT. XXXVI.

CIRCA Distinctionem trigessimam sextam, queritur.

QUÆSTIO UNICA.

*Virum peccatum sit pæna peccati?*

QUod non, Aug. 1. Retract. c. 25, & 26. *Omnia pæna iusta esse omne iustum a Deo est: ergo omnis pæna a Deo est.* Nulla autem culpa a Deo est: ergo nulla culpa est pæna peccati. Item, omne peccatum est voluntarium secundum Augustinum. *de vera Religione,* pæna est involuntaria secundum Anselmum. *de Concept. Virg.* c. 4. ergo. Præterea, pæna non excedit culpam, quia Deus punit semper citra condignum: sed quandoque sequens peccatum majus est præcedente: Similiter etiam cum sit status in peccatis, ultimum non punitur per aliquod peccatum: ergo non ita punitur, sicut aliquod præcedens, & tamen ultimum potest esse majus præcedente: igitur aliqua pæna minori punitur, quod est inconveniens. Contra est Magister in litera, & adducit auctoritates, ut ibi apparet.

SUNT AUTEM ET ALII &c.

DISTINCTIO XXXVII.

CIRCA Distinctionem trigessimam septimam, queritur.

QUÆSTIO PRIMA.

*Virum peccatum possit esse a Deo?*

CIRCA primum arguitur, quod sic: Cuiuscunque causa inferior potest esse causa, & causa superior eundem crit causa: Quidquid est enim causa causa, est causa causati: voluntas creata, que est causa inferior respectu Dei, quia Deus est ejus causa, est causa peccati: ergo & Deus. Si dicatur, quod non est causa peccati, inquan-

tum

tum est a Deo, sed in quantum est ex nihilo. Contra, Deus magis coagit causam activam creaturam superiori; quam inferiori; nulla est causa superior voluntate: sed Deus ita coagit naturam, quod nihil est naturale, cui Deus non coagat in natura: igitur ita coagit voluntatem, quod nihil est volitum, cui Deus non coagat in volendo. Præterea ad principale: actus substractus peccato non coagat a Deo est: igitur Deus est causa peccati in voluntate a Deo est: aliquid ens, & non a se: ergo ab alio, & ita a Deo. Tum quia dare elemosynam, predicare Christum, facere miracula, generare filium, sunt opera ejusdem rationis in esse nature, sive hant bene moraliter, sive male. Ergo habent causam ejusdem rationis quantum ad esse nature eorum: Deus autem est causa istorum in actu quando sunt boni moraliter: ergo & quando sunt mali moraliter. Probatur etiam illud antecedens per illud Esaiæ 10. *Nam quid gloriamur per se nihil possunt: ita Senacherib nihil per se posuit contra Judæos*. Erat igitur instrumentum Dei in isto actu, & tamen mortaliter peccavit, sicut patet in cap. 14. Istam igitur actum substractum peccato mortali, creavit Deus, Probatio consequentiæ, quia voluntas creata non ob aliud est causa peccati, nisi quia causat actum substractum deformitati, quia secundum Dionys. de Divin. nom. c. 4. *nullus ad malum aspirans, omnino operatur*. Præterea tertio ad principale, Deus potest subtrahere mantentionem suam a gratia, & tunc non inest: imo quodcumque gratia non inest, annihilatur: annihilare convenit soli Deo: ergo per actionem solius Dei, potest anima esse non grata Deo: ergo eodem modo potest esse causa peccati, quia non videtur magis esse ratio mali in peccato, quam in privatione gratiæ. Præterea, Deus est causa poenæ; ergo & peccati. Probatio consequentiæ, quia poena ita est per se malum, sicut culpa: immo magis per se malum, ut videtur, quia poena opponitur bono nature; culpa opponitur bono motus; bonum nature est per prius bonum, quam bonum motus. Antecedens patet per August. 1. *Retract. cap. 35. omni poena iusta est, &c.* In oppositum est August. super illud Joan. *Sine ipso factum est nihil*. Per Verbum non est factum peccatum. Præterea, quod non possit esse causa actus substracti peccato, probatur, quia tunc faceret contra suam prohibitionem, prohibuit enim Adæ comedere; nec aliqua delectatio in actu est peccatum, nisi quia prohibetur: ergo si fecisset illum actum positivum, fecisset immediate contra suam prohibitionem, quod videtur esse dupliciter. Præterea, quidquid Deus facit, propter se facit (*Omnia enim propter se ipsum operatur esse aliis finis*) (a) & ex charitate periculisissima, quod ipse est, facit: ergo ejus actus est ordinatissimus, tam ex fine, quam ex principio operativo. Si ergo ille est actus inordinatus voluntate creata peccante, idem actus videtur ordinatus, & inordinatus: quod videtur impossibile. Item, liberum arbitrium non erat,

quan-

quando in agendo concordat suæ regulæ: regulæ ejus in agendo est voluntas divina: ergo si Deus vult illud, quod liberum arbitrium peccans vult, tunc illud liberum arbitrium quando peccat, non peccat.

Iste quæstiones, licet secundum Magistrum pertinent ad diversas distinctiones: tamen sunt connexæ solutiones earum, propter quam connexionem possunt hoc modo simul queri, & inter istas primo solvenda est secunda, quia ejus solutio habet locum in aliis: sit licet ibi possit præfigi, quid dicitur per nomen peccati, non probando, quia ante omnem quæstionem de aliquo oportet istam præ-cognitionem habere, quod scilicet dicitur per nomen) tamen, quod peccatum sit formaliter privatio boni, ostenditur per auctoritates adductas in oppositum, & per rationem talem: quia agens inferius teneatur in agendo conformare se agenti superiori. Quia si in potestate ejus sit, se conformare illi, non conformari illi est peccatum: ideo loquendo de peccato, sive contra legem divinam, sive contra legem humanam, aliquid dicitur peccatum, quia peccans potuit concordari legi superioris agentis, & discordavit. Iste igitur actus, qui est in potestate discordantis, & per hoc voluntarius, non est formaliter peccatum: quia si ille esset concors regulæ superiori, non esset peccatum; ergo in illo actu præcisa ratio peccati est privatio illius concordantia. (a) Ex hoc ulterius potest inferri cuius boni peccatum est formaliter privatio. Ponitur, quod illius boni in quo est, quia illi nocet, sicut argutum est per August. 12. *de Civitat. cap. 6.* Alio enim modo ponitur quod boni supernaturalis, scilicet gratiæ, peccatum est privatio. Tertio modo ponitur, quod est privatio habituum acquisitorum, quibus repugnat actus virtualiter mali: sicut habitus generatus ex actibus formaliter malis, repugnat formaliter habitibus virtuosis.

Contra primum iterum modorum, arguitur: quia cum illud bonum, in quo est peccatum, sit finitum, per ablationem alicujus finiti boni ab eo aliquoties factam, totaliter potest consumi. Et si dicatur, quod ista ablatio fit secundum partes ejusdem proportionis: ergo sit processus in infinitum. Contra, secundum malum potest esse æquale primo in malitia, vel majus eo: ergo corrumpit partem ejusdem quantitatis, vel majorem: igitur sic procedendo in peccatis equalibus, vel majoribus, sequitur, quod natura tandem totaliter consumetur. Secundo, quia natura intellectualis a solo Deo est creabilis: & ex hoc simpliciter est incorruptibilis, respectu creature; ita quod nulla creatura potest eam destruire: ergo peccans per actum suum, non potest aliquid de natura sua destruire, cum illud esset ejusdem rationis cum tota natura, quantum ad incorruptibilitatem, quia incorruptibile non componitur ex corruptibilibus. Præterea, quod repugnat effectui formaliter, non destruit causam non necessariam illius effectus: peccatum dicit formaliter deformitatem, & obliquitatem repugnantem rectitudini in actu: igitur non destruit causam non necessariam illius rectitudinis: volun-

E F 4

tas



tas est causa hujus rectitudinis non necessaria: tum quia non necessitas causat actum suum, sed contingenter: tum etiam quia si causatus actum, non necessario causat eum rectum. Probatio majoris illius, quia causa contingens respectu alicujus potest esse, & non causare: ergo propter non esse illius peccati causati, non oportet causam destrui. Patet per oppositum in simili: ideo enim precise alteratus inducens aliquid repugnans qualitati, corrumpit formam substantialem, quia ipsam necessario concomitantur qualitates talis: igitur, quod est precise corruptivum alicujus contingenter concomitantis, non potest corrumpere illud, quod sic contingenter concomitatur. Peccata, tunc peccata non differunt specie; quia sunt privationes unius boni, & privationes non habent distinctionem specificam, nisi ab habitibus. Eadem argumenta aliqua probant, quod peccatum non est formaliter privatio, seu corruptio gratiæ, licet hoc non probet primum, quia per primum peccatum mortale gratia tollitur totaliter. Tamen aliud est hic speciale contra hoc, scilicet, quod secundum peccatum non erit peccatum, quia nihil corrumpet: quia peccatum natum est per se corrumpere, & gratia non inest, quia corrumpatur. Secundum concludit hic, quia gratia est a solo Deo per creationem, & ab eo solo conservatur, & quando destruitur, annihilatur, quia eius productio est creatio, ejus destructio est annihilatio. Tertia etiam ratio hic concludit, quia gratia est causa contingens, respectu rectitudinis in actu. Quarta similiter, quia peccata mortalia essent rectitudinis in actu. Quarta similiter, quia peccata mortalia essent ejusdem rationis in formali ratione privationis. Eadem etiam argumenta aliqua concludunt contra justitiam, sive virtutem acquiritam, quia licet illud non semper remaneat incorruptibile sicut natura, nec per unicum peccatum mortale corrumpatur, sicut gratia; non tamen est peccatum mortale per se privatio ejus, quia potest stare, tam in isto peccante mortaliter, quam in illo non peccante. Et si dicit de illo: contra, intentus potest esse in illo peccante mortaliter, quam in illo non peccante, puta si ille habuit justitiam 9. graduum, & alter 10. graduum, & iste habens justitiam 10. graduum peccat mortaliter, & iste habens justitiam in eo gradus: 10. ergo adhuc habet justitiam aequalem, illi, qui non peccavit mortaliter: igitur si alter peccasset mortaliter simili peccato, illud peccatum in eo non repugnat sue justitiæ. 9. graduum, & ita non corrumpisset aequam. Tertium concludit hic, quia quicumque talis habitus est tantum causa contingens respectu actus peccati.

Concedo igitur juxta solutionem questionis præmissam, quod peccatum est corruptio rectitudinis in actu secundo, non autem naturalis, nec cujuscumque habitualis: sed non intelligo de corruptione, que est mutatio de esse ad non esse. Potest enim peccatum manere post talem mutationem justitiæ ab esse, in non esse: sed intelligo corruptionem formaliter, sicut privatio dicitur formaliter corruptio sui habitus: hoc enim modo peccatum est formaliter corruptio rectitudinis in actu secundo, que opponitur illi rectitudini, ut privatio habitui, non quidem rectitudini, que inest: quia tunc duo op-

posita

posita simul inest: nec, que prius inest illi actui, quia actus non manet, ut possit alterari ab opposito in oppositum: sed que debere inesse. Voluntas enim libera debetrix est, ut omnem actum suum elicat conformiter regulæ superiori, scilicet secundum divinum præceptum, & ideo quando agit discorditer ab illa regulæ, caret justitia actuali debita. Hæc est justitia, que debet inesse actui, & non inest: & hæc carentia iniquitatem est actus voluntatis deficientis, sicut dicitur in alia solutione, est formaliter peccatum actuale. Istud patet per auctoritates. 1. per August. lib. de duab. animab. *Peccatum est voluntas consequendi, vel retinendi, quod justitia vetat, & a quo liberum est abstinere.* Hoc est dictum breviter, peccatum est velle vitium, ita quod ipsa voluntas est ibi materialis, & pro tanto totum imputatur voluntati, quia totum est in potestate ejus. Vitium autem, vel prohibitum, est ibi formale, quod significat discordiam a regulæ superiori. Similiter Ambros. in lib. de Paradiso, & ponitur in litera, *Peccatum est cælestium transgressio mandatorum, &c.* huic etiam consonat, quod dicit August. de Civit. lib. 12. c. 8. *In eo, inquit, fit mala voluntas, quod si nollet, non fieret mala, & ideo non necessarius, sed voluntarius defectus, iuxta consequitur poena. Deficit enim non ad mala, sed male, id est, non ad mala naturæ, sed ideo, quia contra ordinem naturarum ab eo, quod summe est, ad illud, quod minus est, &c.* quartæ enim ibi: quasi diceret, ista actus positivus volendi creaturam, non est formaliter peccatum, sed carentia debiti ordinis in actu illo, quo illud deberet amari propter summum bonum: a quo ordine deficit voluntas quiescens in bono creato, & iste defectus est formaliter peccatum. Cum illis auctoritatibus consonat ratio, quia omne peccatum est injustitia formaliter, & tale peccatum talis injustitia, & per consequens privatio talis justitiæ: ergo peccatum actuale est formaliter injustitia actualis: ergo & privatio justitiæ actualis, scilicet justitiæ, que debet esse in actu.

Ex ista solutione patet solutio ad illas questiones de peccato. Primo, utrum magis per se sit de ratione peccati averſio, quam conversio. Secundo, quomodo possint peccata mortalia distingui specie, si formalis ratio est in averſione. Tertio, quomodo unum potest esse alio gravius, si sint averſiones ab eodem bono: non enim videtur privatio pura recipere magis, & minus, secundum Anselm. de Concept. Virg. c. 24. Ad primum dico, quod averſio a fine ultimo potest intelligi dupliciter, vel formaliter, vel virtualiter: formaliter, contrarie, vel negative, sic, quod voluntas nolit illum finem, & tale nolle est odire: vel non vult eum debere velle, & tale non velle, est omittere illud præceptum. (a) *Diliges Dominum Deum tuum*: Virtualiter sic, quod quando aliquid est necessarium ad consequendum finem ultimum, voluntas averſa ab illo, in hoc, virtualiter a fine averſitur, sicut intellectus negans conclusionem, virtualiter

tua

tualiter avertitur a principio, & sic infirmus dicitur averti a sanitate quando avertitur a potu amaro, sine quo non potest haberi sanitas. Prima aversio secundum se est ejusdem rationis, nec includitur formaliter in quolibet peccato: est enim odium Dei speciale peccatum: & omnino istius precepti, (*a*) *Dilige Dominum*, &c. est aliud speciale peccatum. Secundo modo, aversio est communis omni peccato mortali, quia in omni tali peccato mortali voluntas inordinatur se habet respectu alicujus necessarii ad finem. Unde autem est illud necessarium? dico, quod a voluntate divina precipiente illud observari, *si vis ad vitam ingredi*, non ab alio syllogismo practico (hic enim non oportet quætere morealem doctrinam Philosophorum, sed præcepta Dei, in Scriptura) hujusmodi aversio a Deo est essentialis ratio peccati cujuscunque. Sicut enim formalis ratio rectitudinis est propria virtus in actu finis circa ens ad finem, sic & carentia rectitudinis talis est carentia propriæ virtutis a fine, quia propria aversio formalis ab eo, quod est necessarium ad finem, & hoc modo nihil aliud est aversio nisi inordinatio voluntatis circa aliquid ordinatum ad finem ex præcepto divino, circa quod debet ordinari. Ex hoc patet secundum, quia cum privationes distinguantur specie ex distinctione habituum specifica, & numero, ex distinctione habituum numerali, peccata, quæ sunt privationes quedam, scilicet rectitudinum, quæ debent inesse actibus, distinguuntur formaliter ex distinctione talium rectitudinum: ut quando debent haberi diversæ rectitudines specie, sunt carentiæ diversæ specie. Sic ita non per conversiones ad objecta, quæ non sunt mala, nisi materialiter, distinguuntur ipsa peccata: sed formalis ratio in eis distinguitur in comparatione ad rectitudinem aliam, & aliam speciei, quæ debet inesse. Ita etiam possunt plura peccata ejusdem specie inesse, quæ privant plures rectitudines, quæ debent inesse in diversis actibus succedentibus, (*b*) Ad tertium etiam patet, quia illud peccatum est gravius ex genere, quod opponitur rectitudini meliori: illa autem est melior, quæ est sui immediatiore, cæteris paribus. Hoc patet per simile in principio, & conclusionem: ille enim error est major, qui magis redundat in principii sine quo negatur conclusio verior, & principio propinquior. Loquendo autem in eodem genere peccati mortalis, illud est gravius, in quo voluntas majori libidine peccat, quia quanto magis concutitur, tanto perfectiorem actum causatur, & tenetur illi dare rectitudinem proportionalem, si est capax rectitudinis, vel magis cavere se ab illo, si non fit capax rectitudinis, quam ab alio actu minus repugnantem, & ita illud omitendo magis peccat. (*c*) Hujus exemplum est, si intellectus errans circa unam conclusionem, habeat objectum magis necessarium, quam errans circa aliam conclusionem. Error iste peior est, pro quanto actus verus oppositus debet esse perfectior. Ex isto etiam faciliter apparet, quod si pec-

peccata possunt in infinitum continuari, nihil sequeretur inconveniens; quia quodlibet in infinitum bonum corrumpere non corruptione, quæ est transmutatio, sed formaliter corruptione, quæ est privatio, & hoc non boni, quod inquit, sed quod debet inesse. Infinita autem bona, hoc est infiniti actus recti, sunt debiti a voluntate, si in infinitum conferretur; & ideo abique diminutione voluntatis, & cujuscunque actus primi in ea, possunt infinita talia bona privari.

Et si objicitur contra istam viam pro aliis duabus, quæ ponunt naturam corrumpi, vel gratiam; quod natura, probatur per illud Luc. 10. *Plagis inpositis*, &c. *Gratia Peccatum vulnerat in naturalibus*: quod non est verum, si nihil avertitur a perfectione nature, sed tantum prohibetur tales perfectiones ab actu secundo; quod gratia, probatur, quia per peccatum mortale destruitur gratia, quod non est, nisi peccatum esse formaliter corruptivum gratiæ, alias posset stare cum eo, quod est absurdum. Ad primum respondeo, quod qui vulneratur, nullam partem sui amittit, licet continetur solvatur, & per hoc reddatur minus habilis ad operationes suas, jamo privetur bono usi sui, Natura enim integra manens, secundum Dionys. de *Divin. nomin.* vulneratur quando fit inhabilis ad usum rectum, quod fit per crebram carentiam rectitudinis actualis. Ad secundum dico, quod peccatum (*a*) non potest effectivè corrumpere gratiam, sed tantum demeritorie; Ita quod prius voluntas avertit se naturaliter, quam Deus cesset naturaliter conservare gratiam, necesse est autem omnem privationem esse alicujus positivi formaliter, cum quo impossibile est ipsam stare; non est igitur peccatum formaliter privatio gratiæ, quam non ex incompossibilitate destruit, sed ut demeritur.

Ad argumenta. Ad primum dico, quod *dictum factum, concupituum*, accipitur tanquam materiale; sed *dictum*, & *factum*, ut materiale remotum; sed *concupituum* dicit materiale proximum; contra *legem Dei* (*b*): dicit formale in peccato. Ad secundum patet, quod distinguendo modo privationum sicut privationes possunt distingui. Ad tertium dico, quod est corruptio formaliter, hoc est privatio illius boni, quod inest actui nisi ipsa esset; & privatur per ipsam. Et ad August. dico, quod nocet illi in alio, non in se auerendo aliquid, quod sit de natura ejus, sed ab eo auerendo aliquam perfectionem sibi convenientem, scilicet justitiam actualem. Et si objicitur, ista justitia non inest, ergo non potest corrumpi; patet responsio ex dictis. Sequitur enim, quod non corrumpitur corruptione, quæ est mutatio ab esse ad non esse: sed corrumpitur formaliter per hoc, quod ejus privatio inest, & non ipsa, sicut peccatum originale corrumpit justitiam originale, quam privat, non tamen prius inexistentem, & ita illam formaliter corrumpit.

Ad aliam questionem, qua primo quærebatur de causa peccati, dico,

*a* Mat. 22. *b* al. *successive*. *c* Vide Scot. 3. d. 50. q. 6. *b*. in ista, & quodlib. 28. a. 3. b. ex ista.

*a* Scot. 3. d. 12. qu. 2. ad ar. & 4. d. 15. qu. 1. & d. 16. qu. 2. & respondeo. *b* Vide Henric. qu. d. 6. qu. 32.



dico, quod peccatum eo modo, quo potest habere causam, est a bono. Quod probatur, quia nullum est primum malum, alioquin illud in se caretet summa perfectione nata sibi convenire: sed nulli nata est convenire summa perfectio, nisi summo bono in natura. Igitur summum malum est summum bonum in natura, & ita Deus, quia nihil aliud a Deo est summum bonum in natura, & ad hanc hæredit, sequuntur multa alia inconvenientia, non tantum contra fidem, sed etiam contra Philosophiam, quia destruit seipsam, & includit contradictionem, quia si ponatur summum malum primum ex æquo ad primum bonum, oportet, quod illud sit necesse esse, & omnino independentes, & imparitium, & tamen ista non conveniunt enti nisi periculisissimo: itaque si malum habet causam, non potest habere nisi bonum, loquendo de primo malo creato. Hoc patet per August. 12. de Civit. cap. 6. *Ipsi sibi ipsi videntur scisse voluntatem malam, &c.* ubi videtur velle, quod propria voluntas sit causa cadendi immoderate fruendo aliquo bono creato, id est, aliquo, quod est in potestate ipsius voluntatis, ita quod ipsa voluntas talis sicut ex se potest trui, & non trui, ita moderate potest trui, & non trui aliquo bono sibi conveniente, & ita potest illud peccatum primum esse immediate, & primo a sola voluntate.

Sed de modo ponendi diversimode dicitur. Uno modo quod bonum est causa per accidens mali (a). Et hoc potest intelligi dupliciter, vel quod accidentalitas sit ex parte cause, sicut Philosophus loquitur de causa per accidens, s. *Metaph. & 2. Physic. (b)* dicit quod Policletus est causa statui per accidens: vel ex parte effectus, sicut dicitur ubi supra, quod causa per accidens sunt casus, & fortuna, ubi non est aliquid accidentaliter conjunctum cause per se, quod dicatur causa per accidens, sed est aliquid accidentaliter conjunctum effectui per se, quod dicitur effectus per accidens ejusdem cause, cuius effectus per se est intentus. Primo modo dicitur, quod voluntas, non quidem unde voluntas, sed unde defectibilis, est causa peccati. Et hoc ulterius reductur in hoc, quod voluntas est nihil est. Et hoc videtur probari per August. ubi prius, ubi dicitur videtur, quod si querat aliquis, cur eam fecit, inveniat malam voluntatem non ex eo incipere, quod facta est: sed ex eo, quod de nihilo facta est.

Aliiter ponitur ponendo accidentalitatem ex parte effectus (c), puta, quod voluntas per se intendat positivum in effectui, cui per accidens conjungitur deformitas, & istam deformitatem non per se intendit voluntas, sicut est in sortuitis, sicut patet per Dion. de Divin. nom. cap. 4. *Nemo agit ad malum aspiciens, & multa similia ibi.* Et similes auctoritates inveniuntur apud Philosophum, *unusquisque talia elegit, qualia sibi videntur.* (d) 3. Ethicorum, & ideo virtuosus bona eligit, & que sibi sunt bona, simpliciter sunt bona.

Con-

a *Quere D. Thom. dist. 14. bus in q. 2. & 4. ar. 2. Text. 2. Text. 33. Causa per accidens duplex, de quo Seco. 2. Physic. 1. 33. & late qu. 10.*

b *D. Bon. dist. 34. & 3. ar. 5. c. Cap. 5.*

Contra primam viam arguitur sic: aut defectibilitas in voluntate est causa peccati, per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo frustra ponitur. Si per se, & defectibilitas in voluntate est a Deo, ut per se efficiente, & quidquid est per se in causato, inquantum causatum, est per se a causa ejus: igitur peccatum esset per se a Deo. Probatio assumpti, scilicet, quod defectibilitas sit a Deo efficiente, quia licet defectibilitas consequatur naturam incretam, quia est ex nihilo, non tamen est effective ex nihilo, quia terminus a quo non est effectui producto aliquam proprietatem sui, igitur defectibilitatem habet talis natura ab ipso Deo, sicut ab ipso efficiente. Si dicatur, quod voluntas defectibilis est causa per accidens peccati propinquier, quam voluntas absolute, sicut secundum Philof. s. *Metaph. cap. de causa.* ordo est in causis per accidens (a): propinquier enim est Policletus, quam album respectu statui.

Contra hoc arguitur, primo, quia voluntas creata videtur esse convertibiliter causa, respectu peccati, sicut contingens: defectibilitas autem, que convenit alicui, inquantum est ex nihilo, non est convertibilis: ergo magis proprie causa respectu peccati est voluntas talis, quam voluntas defectibilis. Confirmatur ratio, quia idem sub eadem ratione propria, est proprium subiectum privationis, & habitus: & etiam in causa libera, que potest in opposita, idem sub eadem ratione propria, est causa oppositorum, licet unus per se, & alterius contingenter, & per accidens, vel amborum contingenter: sed voluntas, (ut voluntas) est subiectum proprium, & causa propria bonæ volitionis, ergo, & malæ. Confirmatur iterum ratio, quia si voluntas, inquantum defectibilis peccat, ita quod defectibilitas sit per se ratio, vel proxima ratio peccandi, licet per accidens, sequitur, quod inquantum defectibilis, non potest bene velle, & ita si peccat, non peccat, quia nulli peccat in eo, quod omnino vitare non potest. Præterea (b), non potest poni defectus actualis esse causa per accidens, quia tunc ante primum defectum voluntatis esset defectus: igitur tantum potentialis. Sed non alterius rationis ab illo actuali, qui inest, quia iste defectus potentialis non est proxima causa per accidens, respectu actualis defectus alterius rationis: igitur erit idem defectus, ut potentialis respectu sui cause potentialis per accidens. Respondetur, quod non est defectus potentialis, sed potentialitas ad deficientium, & ita non sunt eadem: sicut nec est idem albedo in potentia, & potentialitas in superficie ad albedinem. Contra, aut ista potentialitas in voluntate est activa, aut passiva: Non passiva: quia voluntas inquantum passiva, non comparatur ad malum ut causa, sed ut subiectum. Si activa, cum illa non sit nisi libertas ei concreata: igitur redit propositum, quod libertas, talis propria voluntati erit causa per accidens peccati. Sed tantum valet dicere voluntatem istam esse causam per accidens peccati, sicut dicere libertatem eis esse proximam rationem causam per accidens peccati. Contra secundam viam ar-

a *Text. com. 3.*b *Aug. 3. de lib. arb.*

arguitur sic, quia tunc peccatum videretur esse casuale: sed casuale non est peccatum. Præterea, si tantum per accidens est voluntas causa peccati, quia præcisè vult illud positivum, ad quod sequitur ista deformitas, & Deus per se vult illud positivum, ad quod sequitur ista deformitas: igitur non magis sequitur, quod voluntas creata peccet, quam divina.

Tertio modo ponitur, quod peccatum non habet causam efficientem, (a) sed deficientem, & sic habet voluntatem pro causa efficiente, non efficiente. Quod confirmatur per Aug. 12. de Civ. c. 7. *Nemo quarat efficientem causam mala voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio: deficiere namque ad illo, quod summe est, ad id quod minus est, hoc est incipere habere malam voluntatem. Causas porro illarum deflectionum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire, tale est, ac si velis quicquam videre tenebras, vel audire silentium.* Et in fine, *Cum in quantum deficiunt male faciunt & quid faciunt nisi vana, que causas deficientes habent?* & idem ibid. c. 9. in princ. *nec talem voluntatem facit, nisi defectio, qua deseritur Deus, cuius etiam deflectionis causa deficit.*

Contra istud, quia tunc sequitur, quod Deus sit causa peccati, sicut voluntas creata. Hic enim deicere, est non efficere, sicut Philosoph. dicit §. *Metaphys.* quod quemadmodum natura præsentia est causa salutis navis, sic ejus absentia est causa periculationis illius, & utrumque est in eodem genere cause (a). Ita igitur non efficere rectitudinem, qua deberet effici, est quasi causare defectivè, vel defectivè peccatum: sed hoc ita convenit Deo, sicut voluntati creatae, quod probo dupliciter; primo, quia Deus non necessitatio causat, vel dat rectitudinem actui, quia nihil aliud a se necessitatio causat, & ita potest non dare: igitur potest esse causa defectiva, respectu peccati, id est, non efficiens positivum, & quod excluderet peccatum. Secundo, quia prius naturaliter causaret totam istam rectitudinem si in se, quam voluntas creata causa enim naturaliter prior, prius naturaliter causat: igitur, quando non inest, Deus per prius non causat, quam voluntas creata non causat, & ita voluntas creata ideo deficit, quia Deus deficit, id est, non efficit aliquid causando. Hæc ratio excludit quandam responsum, quæ posset fieri ad primam rationem, quia Deus non deficit cum non causat, nisi prius dederetur voluntas creata. Illud probat, nisi quod non est prima non causatio ex parte Dei. Et si dicatur secundum Anselm. de *Casu diab.* c. 3. quod licet Deus dederit, tamen Angelus non accepit; non tamen, quia Deus non dedit, ideo Angelus non accepit, sed e converso: ita hic. Contra, accipio tempus, in quo voluntas peccat, & divido in duo instantia naturæ. A. & B. In A. comparatur Deus ad voluntatem, ut causa prior; in B. voluntas comparatur ad se, ut causa posterior. Tunc quero, aut in A. Deus causat rectitudinem, & se-

a. D. Bon. lib. 2. d. 3. q. ar. 2. g. 2.

& sequitur, voluntas etiam causat in B. illam; alioquin si voluntas causaret in B. peccatum, oppositum rectitudini esset simul in voluntate; & per consequens, simul erunt in voluntate illud peccatum, & rectitudo sibi opposita: igitur oportet dicere, quod Deus non causat rectitudinem, & per consequens, quod voluntas in B. non causat. Hoc enim præcipit naturaliter Deum in A. non causare. Præterea, in causis præcisè si negatio est causa negationis, & affirmatio affirmationis: Deum causare rectitudinem in suo ordine causandi est præcisè causa quare voluntas creata causet eam: igitur ibi negatio est causa negationis (b). Major patet 1. *Postea*, de habere pulmonem, & respirare. Ex his tribus vis, si bene intelligantur, potest colligi una solutio de modo, quo voluntas est causa peccati: tamen, quia istud est solutio quartæ questionis, an scilicet Deus sit causa peccati, dependet ex cognitione activitatis voluntatis creatae, respectu sui actus.

## QUÆSTIO SECUNDA.

*Utrum voluntas creata sit totalis causa, & immediata sui velle, ita quod Deus respectu illius non habeat aliquam efficaciam immediatam, sed mediatam?*

ET potest dici, quod voluntas est totalis causa, & immediata respectu sui volitionis. Quod probatur per rationes. Primo, quia aliter ipsa non esset libera. Secundo quia etiam aliter nihil contingenter causare posset. Tertio, quia aliter non posset peccare. Quarto, quia aliter omnino nullam actionem habere posset. Quinto, ex comparatione ejus ad alias causas creatas.

Ex prima via arguitur dupliciter. Primo sic, nulla potentia habet potestatem in potestate sua effectum, qui non potest causari ab ea immediate, nec ab aliqua causa, cujus causatio non est in potestate illius potentie: causatio autem Dei, non est in potestate voluntatis creatae; patet: sicut nec virtus agentis superioris est in potestate inferioris agentis: igitur si Deus necessario immediate concurrat, ut causa immediata respectu volitionis creatae, voluntas creata non plene habet in sua potestate illam volitionem. Propositio major assumpta patet: quia, quod habet in potestate sua perfecte effectum, vel potest ex se solo in illud, vel causatio cujuscunque concurrentis est in potestate ejus, scilicet quod illud causat, vel non. Exemplum de intellectu, qui si concurrat ad causandum volitionem secundum 3. opinionem dist. 25. hujus libri, non tamen causat nisi voluntate causante, ita quod ejus causatio est in potestate voluntatis. Juxta secundam viam, secundo arguitur sic, quod ab alio determinatur ad aliquid, non habet perfecte illud in sua potestate: voluntas creata determinatur ex hypothesi a voluntate divina ad hoc; ergo. Minor probatur, quia aut

a. 1. 2. p. 1. 30.



aut una voluntas determinat aliam, & non nostra divinita; paret; quia temporale non est causa eterni: ergo e converso, & habetur propositum: Aut neutra aliam, & tunc neutra erit movens mota: nec erit inter istas ordo essentialis. Immo si voluntas divina non determinat nostram sicut arguitur secunda ratio, posset illa aliquid velle, quod non fieret, propter voluntatem nostram non concordantem. Præterea, ex secunda via arguitur sic, illud non est contingenter propter habitudinem sui ad aliquam causam, ad cuius eventum causa superior est determinata, cuius causæ determinationem necessario sequitur determinatio omnium causarum inferiorum. Exemplum, si voluntas mea esset modo determinata ad unam partem, deferendo cras, & non esset impedibilis nec mutabilis, non esset meum scribere cras contingens ad utrumlibet ex habitudine sui ad manum, quia sicut voluntas est determinata modo ad alteram partem, ita in ipsa virtualiter sunt omnes causæ inferiores ad idem. Et similiter ex quo illud determinatum est, ad cuius determinationem effectus determinatus erit, eventus istius effectus non est simpliciter indeterminatus ad utrumque, saltem non est ejus esse contingens propter potestatem causæ inferioris. Sed si voluntas divina sit causa immediata meæ volitionis, jam est aliqua causa determinata respectu ejus, quia voluntas Dei æternitate est determinata ad alteram contradiCTORIORUM, & determinationem hujus causæ necessario concomitatur determinatio voluntatis meæ respectu ejusdem; alioquin simul starent Deum velle hoc, & hoc non fore: igitur illud velle non est contingens ad utrumlibet propter potestatem voluntatis meæ (a). Ex tertia via arguitur sic, si Deus sit causa immediata volitionis, constat, quod erit causa prior voluntate: ergo prius natura inhiat ad effectum quam voluntas creata. Accipio ergo illud signum naturæ, in quo Deus causat velle, in quantum est prius illo signo, in quo voluntas creata agit ad illud scilicet: aut in illo signo Deus causat immediate rectitudinem perfectam in velle, & per consequens voluntas in secundo signo non peccat, quia non causat in effectu oppositum istius, quod prima causa causat: aut in illo primo signo Deus non causat rectitudinem perfectam immediate in velle. Et sequitur, quod voluntas in secundo signo non peccat, quia non potest tunc jam velle rectum; in nihil enim potest ipsa in secundo signo, nisi in illud, quod causa prior in primo signo producit: sed non habendo velle rectum, si non potest habere rectum, non peccat: ergo, &c. Ex quarta via arguitur sic; si Deus sit causa istius volitionis, erit totalis causa ejus, quia volendo causabit eam: volendo autem est totalis causa perfectionis creature pura Angeli, vel cuiuscunque creature de nihilo: ergo si volendo esset causa ejus, esset totaliter causa ejus. Sed cum totali causa alicujus, nihil aliud potest causare cum illa, in eodem genere causæ: ipse voluntatem nullam causalitatem habere respectu volitionis sue. Ex quinta via arguitur sic, si aliqua est totalis causa creata respectu sui effectus.

a De hiis vide 39. dist. 1.

effectus, hoc maxime concedendum est de voluntate, quia ipsa est suprema inter omnes causas activas: sed aliqua potest esse totalis causa respectu sui effectus; ergo, &c. Minor probatur dupliciter. Primo, quia hoc non repugnat creature, licet enim aliquid sit totalis causa caloris effectiva, hoc tamen non ponit in eo aliquid infinitatem, nec perfectionem repugnantem creature. Si enim sit causa univoca, non oportet, quod excellat effectum suum in perfectione. Si autem est æquivoca, non oportet in infinitum excellere effectum, sed in aliquo gradu determinato. Secundo probatur minor, quia illud est totalis causa alicujus, quod si esset, omni alio, per impossibile, circumscripto, per se causaret illud: sed subiectum, si esset, omni alio circumscripto per impossibile, adhuc causaret suam propriam passionem: ergo subiectum est totalis causa suæ passionis: ex hac minori dupliciter probata, inferitur conclusio, quod voluntas potest esse totalis causa respectu suæ volitionis, & ultra eam præter totalem causam nihil aliud existit in eodem genere causæ: alioquin idem bis causaretur, vel causaretur ab aliquo; sine quo nihil minus esset, & sic sequitur, quod Deus immediate non causabit istam volitionem. Per auctoritates probatur propositum. Primo per illud Eccles. 15. (a) Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilii sui. Adiecit mandata, & præcepta sua: si volueris mandata servare, conservabunt te, & in perpetuam fidem pacem facere. Apposuit tibi ignem, & aquam: ad quod volueris porrigere manum tuam. Ante hominem vita, & mors; bonum, & malum; quod placuerit ei, dabitur illi. Augustinum etiam 7. de Civit. c. 20. Sic Deus res quas condidit administrat: ut eas agere proprios motus sinat. Anselmum etiam de Concordia præ. & gratiæ dicit, Deus facit omnes actiones, & omnes motus, quia ipse facit res; a quibus, & in quibus, & ex quibus sunt, & nulla res habet ullam potestatem volendi, aut faciendi, nisi ipso dante. Ibidem etiam parte secunda: Non ea Deus, quæ prædestinat, facit voluntate cogendo, aut voluntati resistendo: sed in suo esse dimittendo. Ad hoc etiam Commentator 9. Metaphysic. com. 7. super illud, Ergo possibile est, ut aliquid habeat potentiam, ubi dicit sic. Modum ponimus unum agens omnia ensia causare sine medio, scilicet Deum, & convenit illi dicere, ut nullam eum habeat propriam actionem naturaliter, & cum ensia non habuerint actiones proprias, non habebunt essentias proprias, sive potentias. Actiones enim non distinguuntur, nisi per essentias diversas, & ista opinio est valde extranea a natura hominis, &c.

Si hæc via esset vera, posset secundum eam faciliter assignari, quomodo Deus non sit causa peccati. Loquendo enim, si ve de materiali, si ve de formali in peccato, totum esset causatum a voluntate, sicut a totali causa, & ita nullo modo a Deo, nisi mediate, quæ Deus produxit voluntatem eam, quæ posset sic, & sic velle. Sed

contra istam viam obijciunt, quia ista via non salvaret Deum esse causam meriti, cum meritorum sit ita liberum; sicut peccatum, & similiter non salvaret ordinem essentialium causarum; quia secundum primam propositionem de causis, *omnis causa primaria* Sec. sed secundum istam viam causa primaria non influeret in effectum, nisi quia produxit causam istam. Ad primum istorum potest dici, quod Deus aliquo modo est causa meriti: quo modo non est causa peccati: quia immediate causat in anima gratiam, vel charitatem, quæ per modum nature inclinatur ad merendum, & quodcumque forma activa per modum nature; est ab aliquo agente etiam actio formæ illius est ab eo. Et ex hoc etiam patet; quo modo effectus aliarum causarum, aliter essent a Deo, quam effectus voluntatis: quia istæ causæ determinatæ acceperunt inclinationem a Deo, & necessitatem ad tales effectus; non sic voluntas. Ad secundum diceretur, quia licet sit aliquando ordo causarum principalium; & minus principalium, quarum neutra movet aliam; sicut se habent objectum, & potentia cognitiva respectu actus cognoscendi; *ex dist. 3. primi libri*, (a) Aliquando autem sit ordo, ita quod principale movet minus principale, vel ad actum secundum, vel primum; ita tamen, quod si istæ duæ causæ sint partiales; & integrent per se unam causam totalem, sicut manus; & baculus; respectu motus pilæ: vel sicut Sol; & pater respectu filii: tamen in causis totalibus respectu suorum effectuum immediatarum, potest etiam esse ordo essentialis; ita quod causa secunda sit causa totalis immediata respectu sui effectus, sicut causa prima respectu sui effectus, & tamen essentialiter sit secunda: quia secundum suam causationem, sicut secundum suam esse essentialiter dependet a prima: non tamen ita, quod ista dependentia sit immediata effectus sui ad ipsam, & ad causam priorem. Et cum dicit illa propositio, quod causa prima plus causat, verum est, quia causat secundum. Exemplum huius non potest in causis essentialiter ordinatis alio modo causandi. Si enim posuimus plures materias ordinatas in composito, respectu ultimæ formæ, non quælibet istarum materiæ, respectu ultimæ formæ; ita quod quælibet earum perficiatur ab ultimæ formæ: sed solum ultimæ materia. Quæcumque autem prior sit, perficietur ab aliqua forma priore, quæ constituit materiale, respectu posterioris.

Contra istam opinionem arguitur dupliciter. Primo, quia ex ipsa sequitur, quod Deus non sit naturaliter præsciens futurorum (a). Secundo, quod non sit omnipotens. Probatio primæ consequentiæ, quia non habet scientiam de futuris contingentibus, nisi quia certitudinaliter novit determinationem voluntatis sue respectu eorum; ad quæ voluntas sua est immutabilis; & impedibilis: sed si voluntas creatæ est totalis causa respectu sui velle, & ipsa contingenter se habet ad illud velle: ergo quantumcumque voluntas divina ponatur determinata ad unam partem eorum, quæ dependet a voluntate creatæ, poterit vol-

lun-

luntas creatæ aliter velle, & ita non sequitur certitudo ex cognitione determinationis voluntatis divinæ. Probatio secundæ consequentiæ tripliciter. Primo quidquid vult omnipotens, hoc fit: sed si velit volitionem meam iore, & illa est in potestate voluntatis meæ, ut totalis causæ coactingret se habentis ad illud: ergo ipsa potest determinari ex se ad unam partem, vel ad aliam indifferenter, & ita potest non fieri illud aliud, ad quod voluntas divina eam determinavit. Secundo, quia voluntas divina non potest impedire voluntatem meam, nisi violentando eam; si enim ex se determinetur ad unam partem, ex quo determinata est ad unum, non potest impediri; nisi violentetur: sed voluntatem violentari includit contradictionem: igitur Deus non potest volentem a voluntate meâ impedire. Tertio, quia voluntas omnipotentis producit volentem in esse, pro tunc, pro quando vult illud esse: non enim est alius actus voluntatis divinæ, respectu Angeli, vel alicujus alterius creati, quod producat in esse: sed si voluntas meâ est totalis causæ hujus volitionis, illa voluntas, nullo modo producit istam volitionem in esse.

Propter igitur istas duas rationes, de omnipotentia, & omniscientia Dei, non tenendo istam viam, restat inquirere, qualiter peccatum possit esse a voluntate creatæ, quo ad primam questionem, & quomodo non a Deo, quo ad questionem quartam. Quantum ad primam dico, quod ex illis tribus viis, duabus, scilicet; quæ ponunt causam per accidens, respectu mali, & tertia; quæ ponit, respectu ejus, causam deficientem; potest colligi una solutio integralitatis. In peccato mortali concurrunt duo actus, scilicet positivus, ut materiale, & privatio iustitiæ debite, ut formale. Respectu hujus privationis, nulla est causa efficiens, sed tantum deficiens secundum tertiam viam. Voluntas enim, quæ est debitrix dandi rectitudinem suo actui, & non dat, deficiente peccat; hoc est ergo formaliter peccare, scilicet causam hujusmodi liberam, non dare debitam rectitudinem suo actui, quam tunc potest dare. Ex hoc apparet illa via, de causa per accidens. Licet enim ista causa non causet formaliter, quod est in peccato efficiendo, sed deficiente; causat tamen efficiendo, aliquid positivum, cui annexus est iste defectus deficiente causatus; & ita stant auctoritates Dionysii de accidentalitate ex parte effectus. Est etiam accidentalitas ex parte cause non proprie, sicut alium dicitur esse causa edificandi accidentaliter, & universaliter omne, quod accidit causæ per se, ita quod facit unum per accidens cum ea, sed extendendo accidens ad quodlibet, quod est extra per se rationem alicujus (quomodo differentia dicitur accidere generi) hoc enim modo illud, quod voluntas nostra specificè est hæc voluntas, accidit voluntati in communi; quia voluntas in communi est perfectio simpliciter, propter quod ponitur formaliter in Deo. Et voluntas sub ista ratione non est proxima causa etiam contingens, respectu peccati, quia tunc quodlibet inferius sub ipsa haberec talem rationem causalitatis; & ita voluntas divina: Sed voluntas contracta per differentiam aliquam ad voluntatem creatam, quam circumloquimur per hoc, quod est limitatum;



est proxima causa definitiva, & per hoc causa per accidens, respectu peccati: & ideo accidentaliter etiam ex parte causæ, accipiendo voluntatem in communi pro causâ; quia pro quanto intelligitur ista differentia superaddi, accidit sibi per accidens esse causâ, respectu peccati. Sicut si diceretur, quod animal non est per se causâ intelligendi, sed per accidens; quia animal perfectissimum intelligit, non quod perfectissimum sit propria ratio intelligendi, quia animal simpliciter accidit, sed rationale, quod animali accidit, ut differentia generis, quod rationale circumloquimur per hoc, quod est perfectissimum. Ita in proposito illam differentiam specificam, quæ voluntas in communi contrahitur ad voluntatem creatam, quæ contractio, vel differentia, non modo latet, circumloquimur per hoc, quod est esse limitatum, vel defectibile, vel ex nihilo: & isti tunc attribuntur actus isti tantquam causæ magis proprie, quam voluntati de se. Quod verum est si intelligatur de hoc contracto, scilicet de ista voluntate in specie; et enim convenit non tantum per accidens, sicut voluntati in communi, sed quasi causæ propinquæ, ita quod nullibi tali voluntati potest convenire, & nulli alii; & hoc modo debet intelligi prima opinio, de defectibilitate voluntatis.

Sed tunc restat videre, quomodo voluntas defectibilis sit causâ deficientem respectu peccati, aliter quam divina voluntas: immo, quod ipsa sit causâ, & divina voluntas non sit causâ: & hoc quantum ad solutionem quartæ questionis, ubi dicitur, & tenetur committere, quod voluntas divina non potest esse causâ peccati. Ad quod possunt poni 3. rationes istorum. Prima talis, Augustin. 83. c. 9. 3. Nullo homine sapiente auctore, fit homo deterior: tanta enim est ista in homine culpa, ut in homine sapiente non cadat: est autem Deus omni homine sapiente præstantior: non igitur Deo auctore fit homo deterior, ut vult ibidem August. q. 4. Item in eodem lib. q. 2. 1. Qui causa est omni enim ut sit, non est causa non essendi, vel ut non sit, quia illud, quod est ab eo, in quantum est, bonum est; est autem Deus causa omni boni: non est ergo Deus causa non essendi alicui: ergo nec causâ peccati alicui, quod formaliter est non esse. Tertia ratio est Anselm. de lib. arb. cap. 8. Cum Deus omnem substantiam, &c. Quære ibi. Contra istas rationes instatur, primo contra primam, quia homo sapiens tenetur ad servandum præceptum Dei, & ideo non potest eo auctore esse deterior, nisi ipse peccet. & ita fiet non sapiens: non enim in potestate ejus est libere cooperari alii ad bene agendum, vel non cooperari, quod si esset, posset non cooperari minus sapiens: & ideo eo auctore, esset alius deterior, id est, eo non efficiente bonitatem in actu alterius, alius non bene ageret. In potestate autem Dei est libere cooperari voluntati creatæ ad bene agendum, vel non cooperari: ergo ipso recte manente, potest non cooperari voluntati creatæ, & ita ipsa peccabit. Confirmatur ista ratio, quia sicut Deus prius naturaliter agit ad actionem rectam, quam voluntas creatâ, si actio esset recta, ita videretur, quod Deus prius non ageret, quam voluntas creatâ non agat, quando actio esset non recta.

Contra secundam rationem arguitur, quia causâ necessaria, sive naturalis respectu entitatis tantum, non est causâ non essendi, quia talis agit secundum ultimum potentie suæ; & ita non potest non agere illud, quod nata est agere: sed Deus non est talis causâ essendi creaturarum, secundum quodcumque esse, respectu ejus potest esse principium agendi, cujus ulterioris esse carentia, est malum: ergo Deus potest esse deficienti causâ mali.

Præterea, quare potest Deus magis esse causâ peccati, quam culpæ, cum peccata sit formaliter malum, sicut culpa? Ita enim est simpliciter malum, non tamen Deo, & per comparationem ad bonum quod privat Deum actu meritorio in via: & tamen ista peccata conceditur esse a Deo secundum Aug. 7. *Retrad.* 25.

Præterea, tantum malum est privatio gratiæ in se, & in natura illa, a qua privatur, sicut est privatio rectitudinis justitiæ: sed Deus potest esse immediata causâ privationis gratiæ, immo est causâ hujus, quando cuoque causa annihilatur, quia ipse solus potest aliquid annihilare, & maxime illud, quod ipse immediate conservat: sicut igitur desistendo ab actione, id est, non conservando gratiam, potest esse causâ non essendi gratiam, ita non agendo potest esse causâ carentiæ rectitudinis in actu elicitio. Contra tertiam rationem arguitur, quia videtur concludere, quod homo, non possit peccare, quod consequens est falsum: igitur ratio non concludit. Quod autem illud consequens sequeretur ex illa ratione, proba, possum peccare in A. Ergo D. eius potest non velle me esse rectum in A. Sequitur enim in illis de inesse, si pecco in A. Ergo non vult me esse rectum in A. quia ex opposito sequitur oppositum. Si vult me esse rectum in A. non vult me velle illud in A. quod vult me velle in A. (hoc enim est esse rectum secundum rationem ejus, velle quod Deus vult me velle) ergo Deus potest non velle, me velle in A. quod ipse vult me velle in A. quod est impossibile. Quod si dicatur rationem concludere, quod Deus non possit de potentia ordinatæ auferre rectitudinem voluntatis sine actu voluntatis. Contra, ratio hæc absolute offendit, quod sequatur ex ratione illa absolute voluntatem meam non posse peccare. Similiter si concluderet hoc sine actu voluntatis meæ, concluderet de Deo secundum potentiam absolutam. Intendit enim inferre contradictoria, unde subdit: Nihil impossibile, vel factum esse impossibile: sed contradictoria non sequuntur, nec est hoc possibile etiam potentia Dei absoluta: quodlibet enim aliud a se Deus contingenter vult, & contingenter conservat, quia potest non conservare.

Ad solutionem istorum objectionum, & solutionem principalem istius questionis: dico, quod quando dux causæ partiales concurrunt ad effectum commune ambarum, potest esse defectus in productione effectus ex defectu unius causæ concurrentis præcisè, & non alterius. Exemplum, ad velle secundum opinionem tertiam *disin.* 25. hujus, agit intellectus, & voluntas libera; potest igitur esse defectus in

actu isto ex defectu voluntatis, licet non precedat defectus in cognitione.

Ita igitur si ad *velle* voluntatis creatæ concurrunt duo voluntates, scilicet voluntas creatæ, & divina potest esse defectus in ipso *velle* ex defectu alterius causæ, & hoc, quia ista causa potest resistendum dare actui, quam tenetur dare, & tamen non dat: alia autem licet non teneatur eam dare, tamen quantum est ex se daret, si voluntas creatæ cooperaretur. Universaliter enim quidquid Deus dat antecedenter, daret illud consequenter, quantum est ex se, nisi esset impedimentum: dando autem voluntatem liberam, dedit antecedenter opera recta, que sunt in potestate voluntatis: & ideo quantum est ex parte sui, dedit rectitudinem omni actui voluntatis, & voluntati ex consequenti daret, si ipsa voluntas quocumque actum elicium recte ageret ex parte sui. Est igitur defectus in effectu duarum causarum non propter defectum causæ superioris, sed inferioris, non quia causæ superioris causæ rectitudinem in effectu, & inferioris obliquitatem: sed quia causæ superioris, quantum est de se causat, et ista causæ inferioris secundum suam causalitatem causaret: & ideo rectitudinem non causat si propter hoc, quia causæ secundæ quantum ad se pertinet, non causat. Et si obijciatur de illis duobus instantibus natura, sicut obijciuntur, quod Deus in primo daret rectitudinem actui. Respondetur & dico, quod prioritas, que includit ea posse esse sine se invicem absque contradictione, non est ordo in causis, ut causant effectum communem, sed simul causant. Sicut enim loquendo de diversis generibus causarum, non prius natura materia materiat, quam efficiens efficiat, quasi sine contradictione possit esse materiatum, & non effectum, vel e converso: sed tantum prius natura, hoc est perfectius una causat, quam alia: ita in eodem genere causæ, diversæ causæ ordinatæ, licet habeant ordinem secundum perfectiorem, & imperfectiorem causare, non tamen habent prioritatem materiatæ, que dicitur posse esse sine se invicem, respectu tertii. Immo, sicut in uno instanti nature materia materiat, & efficiens efficit: ita duæ causæ efficientes ordinatæ in uno instanti nature causant effectum communem; ita quod neutra tunc causat, sine altera; sed quod effectus non rectus causatur, hoc non est nunc propter causam priorem, que quantum est ex se recte causaret, si secundæ causæ, sed propter defectum causæ secundæ, que in potestate sua habet concuscare causæ primæ, vel non concuscare: & si non concuscat illi, ut tenetur, non est rectitudo in effectu communi amborum. Ex isto respondetur ad objectiones. Ad primam, quod sapiens non tenetur, quia tenetur ex precepto non subvertere proximum, ideo non potest esse auctor, quia proximitas est deterior: sed ex perfectione sapiens est, quod manens sapiens, non potest esse prima ratio deservendi: & quoad hoc bene tenet ratio Augustini. est enim omni sapienter presentior, ideo, voluntas eius est simpliciter perfectior, quia ipse non est prima ratio deservendi, alicui, cui ipsa potest coagere. Ad secundam dicitur, quod, etsi non necessario causat entitatem com-

petentiam huic auctantiam ita disposuit, quod quicquid dat antecedenter, dat quantum est ex parte sui consequenter. Sed tunc est dubium quantum ad principalem quæstionem. Licet enim salvetur, quod peccatum non ascribitur Deo, sicut causæ: sed voluntati creatæ, non tamen ostendit, quod Deus non possit esse causa prima deservendi, ex quo enim libere causat rectitudinem, & per prius, quam voluntas creatæ, videtur semper stare, quod prius possit non causare rectitudinem, quam voluntas creatæ non causat; & ita potest esse ratio deservendi, licet non fit propter illam legem suam, quam dedit, quidquid Deus antecedenter dat, &c. Respondetur, quod Deus in se peccare non potest. Patet per hoc, quod non potest a se averti, nec formaliter, quia non potest se non diligere summe, & ordinate, & cum omnibus circumstantiis requisitis; alioquin vel non posset se ordinate diligere, vel posset mutari, quorum utrumque est impossibile: nec etiam virtualiter potest a se averti, quia nihil aliud a se est necessarium sibi ad volendum se; quodcumque enim aliud a se est, quia ab eo volitum; & hoc modo volitum, & pro tunc, & pro tunc, ex hoc est, sic ordinate volendum. Sed quare in voluntate increata non potest esse prima ratio deservendi? Resp. si Deus non causat libere rectitudinem, que debet esse in actu voluntatis creatæ; & hoc propter libertatem voluntatis suæ, non autem propter defectum voluntatis creatæ non voluntarie cooperantis, non est tunc causa peccati in voluntate creatæ, quia non est ibi carentia iustitiæ debitæ non enim est iustitiæ debitæ a voluntate creatæ, nisi in quantum in potestate ejus est recte agere, ita quod nulla intelligitur subtrahitio causæ prioris, propter cujus defectum non possit voluntas recte agere; si igitur Deus esset prima causa non agens rectitudinem, actus non rectus non esset peccatum.

Ad aliam objectionem de poena, patet in *solut. 3. ipsarum quæstionum* (a). Ad aliud, de gratia patet ex dictis: quia si Deus immediate subtrahendo mantentiam quam annuiliat gratiam, sine defectu voluntatis sui operando, ista carentia non esset peccatum, quia non esset carentia iustitiæ debitæ. Voluntas enim non est debitor iustitiæ nisi in quantum in potestate ejus est conservare eam, ne scilicet demeritorie corruptat eam. Licet igitur minus malum sit privatio gratiæ, quam privatio iustitiæ actualis: tamen ista potest esse a Deo non agente, id est, non conservante: sed non primo non agente, sed ideo non agente, quia voluntas demeruit illud, propter quod Deus subtrahit conservationis suæ mantentiam a gratia. Sed respectu illius privationis rectitudinis actualis, si est primum peccatum, non est aliquid peccatum præcedens, vel demeritum, propter quod Deus possit se subtrahere, ut illa recitudo non in sit, quantum est ex parte Dei; igitur nec privatio gratiæ est peccatum, nisi in quantum est iustitiæ debitæ, que voluntas demeritorie se privavit, licet a Deo non causante sit ista annuiliatio gratiæ: sed si ista annuiliatio esset non propter aliquam obli-



quædam in voluntate præterita illa, non esset peccatum. Ad illud contra rationem Anselmi potest dici, quod non concludit contradictionem, quia æquivalor de *velle*: nam rectum velle includit voluntatem velle, quod Deus vult eam velle; vult itaque voluntate signi, & antecedente, non voluntate beneplaciti, & consequente. Nam pro instanti, pro quo voluntas creata peccat, Deus non vult eam, velle hoc voluntate consequente, vel voluntate beneplaciti: quando igitur interit, quod Deus non vult me velle, quod vult me velle, non est contradictio: quia negatur voluntas beneplaciti, & consequens, & affirmatur voluntas signi, & antecedens, alioquin enim ut argutum est, videretur absolute, & voluntas creata non posset peccare, quod falsum est: (a) & quod Deus de potentia absoluta non posset auferre rectitudinem a voluntate creata, vel ab actu ejus, absque demerito voluntatis creata: quorum utrumque est falsum. Tamen exponendo rationem suam, ibi potest dici, quod sua ratio probat, quod Deus actu positivo non potest auferre rectitudinem voluntatis: quia tunc volens auferret, & ita volens voluntate beneplaciti, & per consequens voluntate beneplaciti vellet me non velle, quod vult voluntate antecedente me velle. Sed hoc consequens, licet non includat contradictionem, est tamen falsum, quia quicquid vult voluntate antecedente, hoc vult voluntate beneplaciti; & consequens, quantum est de se, si non ponatur impedimentum in voluntate creata: sed ut auferatur a voluntate mea, sine actu meo, ego non pono impedimentum; igitur hoc casu posito, ipsum Deum velle voluntate beneplaciti me non velle, quod vult voluntate antecedente me velle, est falsum, licet non includat contradictionem; & tunc non probat plus illa ratio, nisi quod sine demerito voluntatis creata non potest Deus de potentia ordinata auferre voluntati rectitudinem; sed non probat hoc de potentia absoluta; nec etiam probat, quod Deus non posset negative auferre, & hoc propter demeritum voluntatis creata.

Ad argumenta principalia primæ questionis (b): Salvator intelligit per arborum, actum interiorum, & per fructum actum exteriorum, & increpat hypocritas, id est, Phariseos, monens eos, ut conforment actus exteriores interioribus, & e converso, ut scilicet appareant, quales sunt, & e converso. Ad secundum, quando est causa efficiens, similitudo est inter causam, & causatum, licet remota in casibus æquivocis: hic autem non est causa efficiens, sed deficiens respectu peccati. Ad aliud dico, quod illud, quod est ob efficiens non efficiendo, sed deficiendo, non est ad finem debitum. Ad aliud dico, quod nullum malum est a malo. Cui probatur, dico, quod uno modo potest malum intelligi, per privationem partium ejusdem nature, alio modo per privationem perfectionum convenientium tali nature. Primo modo est processus in infinitum secundum

dam partes ejusdem proportionis, secundum quod infinitum dividitur in infinitum secundum proportionem & non secundum quantitatem. Ita enim posset ab aliqua natura auferri pars, & pars, & sic secundum partes ejusdem proportionis, & sic in infinitum. Secundum autem partes ejusdem quantitatis, itatus est non ad malum, sed ad nihil, quomodo est status in divisione continui, ad nihil, si partes divise destruerentur.

Secundo modo dico, quod licet illud, quod est bonum alicui, cuius carentia est malum, ei posset auferri ab eo, illa natura subtrahitur dupliciter per modum prædictum, scilicet secundum partes ejusdem proportionis, & sic proceditur in infinitum, vel ejusdem quantitatis, & sic fiat ad nihil; alius tamen processus est ibi, secundum quædam natura perfectibilis est melior, & perfectio sibi correspondens est melior, qua tamen caret, & hoc modo est status in malo, scilicet ad unum bonum creatum carens summa perfectione sibi conveniente; & hoc modo supremus diabolus, vel aliqua creatura rationalis nobilissima, que caret perfectione sibi proportionata diceretur summum malum: sed a tali malo summo, non sunt talia mala positive, nec positivum a positivo, neque privatio a privatione.

(a) Ad argumenta quartæ questionis dicitur, quod etsi peccatum sit a voluntate creata, non tamen est a Deo: quia Deus non primo deficit, sed quantum est ex parte sui omnino non deficit; sed tantum est defectus in actione proprio delictæ causæ secundæ in agendo: nec etiam potest Deus prius deficere, ita quod defectus in effectu sit peccatum, quia si ipse primo non ageret, carentia rectitudinis in actu non esset debita. Cui probatur de causâ superiori, & inferiori. Respondeo, hoc est verum de causâ efficiente, non deficiente. Cui confirmatur de aliis, ut de causis naturalibus: dico, quod illæ non possunt causare nisi secundum illam inclinationem, quam acciperunt a causâ superiori, & conformantur illi; voluntas autem accipit libertatem, ut possit agere conformiter causæ superiori, vel distormiter, hoc est, quod quantum est ex se causatur, quod causâ superior causat, & hoc sibi conformiter, vel distormiter. Ad secundum concedo antecedens, & nego consequentiam. Et ad probationem consequentiæ dicitur, quod non propter hoc solum imputaretur peccatum voluntati creata, quia ipsa per accidentem causat defectum; sed quia ipsa tenetur agere recte, in quantum effectus est sub potestate sua, & non agit recte; non sic autem tenetur voluntas divina; & ex hoc, ipsa in se peccare non potest; neque ipsam ipsa potest non causando primo deficere respectu rectitudinis debite in actu, ita quod tunc fiat debita, quando non est ex defectu voluntatis creata. Ad argumentum in oppositum, que probat, quod actus subtrahitur peccato non fit a Deo. Respond. ad primum dico, quod multa vult Deus voluntate signi, que prohibuit voluntate beneplaciti, & noluit omnia fieri, que præcepit, sicut noluit Isaac immo-

lari;

a Anselm. b. de lib. arbit.

b ad arg. d. 34. q. 11. explic. id Matthe. 7.

a Ad arg. postea d. 37. in princ.

lari, quod tamen præcepit. Eius autem, quod vult Deus voluntate beneplaciti oppositum aliquando præcepit, & hoc est signum voluntatis duplicis, & duplicis est, quando aliquis est sine præcepti consensu rebus rationi, sicut ibi fuit manifestatio præcepti Abraham, sicut patet Gen. 22. *Tentavit Deus Abraham.* Ad aliud dico, quod illud, quod est firmiter actus voluntatis meæ, quo scilicet voluntas mea vult, non est actus voluntatis divini, sed effectus eius; quia voluntas divina semper est ordinata, & actus eius rectus. Et iste actus voluntatis meæ est inordinatus, quia caret rectitudine debita. Iste autem actus a Deo causante, est ordinate volens sicut materiale respectu causantis, quoniam modum in nobis actus nostre materialiter est bonus, quia potest esse ex charitate elicitus. Sequitur igitur, quod *velle* divinum sit simpliciter perfectum, quia ex charitate elicium, & habet finem optimum, & ita opus exterius istius *velle*, quod est meum *velle*, est ordinatum materialiter, sive secundum *quid*; inordinatum autem simpliciter inquantum est actus, quo formaliter voluntas mea vult. Ad ultimum dico, quod voluntas divina non est regula voluntatis meæ, vel voluntatis creatæ quantum ad rectitudinem, quoad ipsam volitum, ut scilicet voluntas creatæ concordat voluntati illi in volito sit recta; (a) sed est regula inquantum est volens voluntatem creatam sic, vel sic *velle*, & hoc volendo voluntate signi, & antecedente; non autem semper voluntate beneplaciti, & consequente.

Ad quartam tertiam in ordine. (b) Dico, quod omne peccatum est poena, & unum peccatum potest esse poena alterius. Primum probabo, quia poena formaliter est carentia boni convenientis voluntati, & volenti, ipsa quod si distinguamus in voluntate affectionem boni iusti, & boni commodi, patet, quod ablatio boni commodi poena est, quia convenientis ei: sed bonum iustitiae est magis convenientis voluntati, quam bonum commodi: igitur iustus est perfectior, & per consequens perfectio correspondens, tanto eorum maior est convenientia, & melior, & privatio peior: sed voluntas in quantum habet affectionem iustitiae, id est, in quantum libera est (loquendo de iustitia innata) est simpliciter nobilior seipsa, in quantum habet affectionem commodi, & hoc convenit sibi simpliciter: igitur maior, & melior est convenientia iustitiae ad voluntatem absolute, quam boni commodi ad voluntatem: igitur ablatio istius est simpliciter poena, & maior poena, quam ablatio cuiuscunque commodi alterius a iustitia, & in hoc bene verificatur illud Aug. lib. Confess. (c) *Iustitiam Domine, & ita est, ut omnis inordinatus animus poena sit sibi.* Et idem tertio de Lib. arbit. *Neque enim ad momentum est adeccas culpa sine dedecore iustitiae*, ut scilicet, ipsa voluntas seipsam privans iustitia in hoc se privat maximo bono sibi conveniente, cuius carentia est sibi formaliter maior poena, quam carentia alicujus boni

ni commodi, qui inferitur propter talem culpam. Et inde est, quod poena dicitur ordinare culpam, quia ex quo Deus non vult culpam auteris non potest melius, sive ordinatus anima culpabilis esse, quam quod sit in poena, quæ non est tantum malum formaliter, quantum est culpa, quia naturam manentem sub culpa ordinat. Et si obijciatur quomodo (a) potest eadem carentia iustitiae esse formaliter culpa, & poena formaliter?

Responder Magister distinguendo carentiam, in quantum est privatio boni activæ, vel passivæ. Primo modo est culpa. Secundo modo est poena. Hoc potest sic exponi, quod ipsa culpa est a voluntate, ut causa activa, sed tamen deficiente; & ipsa poena est in voluntate, sicut in subiecto, quod per culpam privatur bono conveniente, quod quidem bonum debitum erat, in quantum voluntas secundum primam rationem, scilicet in quantum potuit agere ad rectitudinem sibi debitam, & non egit; & ideo primo modo est culpa, & sic voluntaria, quia in potestate voluntatis, ut causa activa. Sicut presentia ad præsens dicitur in potestate nautæ, per quam potest salvare navem, si præsens diligenter laboraret. Secundo modo formaliter est poena, quia corruptio, sive privatio boni debiti in voluntate, & maxime sibi convenientis, & ut sic non est formaliter voluntaria, quia voluntas in quantum subiectum non habet formam sibi inherentem in sua potestate, & ita privatio iustitiae debita inherens voluntati, est contra inclinationem naturalem voluntatis, magis quam quæcunque carentia boni commodi non iusti, vel presentia incommodi. Secundum probabo, quia sicut ablatio gratiæ est poena peccati, pro eo, quod existente primo defectu in voluntate non agere ad rectitudinem debitam, Deus ex demerito huius defectus, subrahatur manentem suam, ne gratia conservetur: ita ex demerito huius defectus voluntatis: Deus potest se subtrahere a voluntate, ne agat ad rectitudinem in secundo actu, sicut ageret, si nullam processisset demeritum, & ita ex hac subtractione est carentia rectitudinis in secundo actu. Et ista rectitudo erat debita, quia licet non esset in potestate voluntatis, nunc dare rectitudinem, sicut tamen in potestate eius prius, scilicet ante primum peccatum, dare, quia privavit se illa assistentia divina, qua Deus paratus erat cooperari sibi ad rectitudinem, & ideo imputatur sibi ad peccatum, sicut etiam imputatur, quod non gratuite agit in secundo actu post gratiam corruptam, quia licet tunc non habeat gratiam, nec possit ex se habere; in hac tamen impotentiam ex se incidit: potuit enim custodisse eam; & dabatur sibi ad hoc posse, ut custodiret eam.

Sed iste modus, ut videtur, est valde difficilis, quod scilicet in aliquo actu elicito carentia rectitudinis possit esse ex parte Dei non causantis propter demeritum alicujus peccati. Tunc enim licet voluntas prius potuerit non demereri, & tunc Deus sibi assuisset, & quantum est ex parte Dei, in secundo actu egisset ad rectitudinem,



nisi in primo actu desisset: tamen ex quo semel peccavit, si Deus in secundo actu non assistat ad causandum rectitudinem in eo: videtur, quod illud peccatum ex tunc non sit in potentate voluntatis, ita quod ipsa minus possit non desicere, quod videtur inconueniens.

Ideo potest dici aliter, quod licet Deus in actu secundo, quantum est ex se, assistat voluntati, sicut & in primo, & in quolibet actu prima causa deficiens, hoc est non iuste, vel recte agens, est voluntas creata, tamen defectus secundus est poena peccati primi, pro quanto privat se bono, maxime sibi conueniente. Nec est simile de privatione gratiæ & rectitudinis in actu secundo, puta quod Deus, sicut propter demeritum non assistit ad causandum gratiam in anima, ita nec ad causandum rectitudinem in voluntate, quia ipse non dedit gratiam antecederent, sicut dedit rectitudinem, & ideo potest eam non dare consequenter. Carentia etiam gratiæ, est una iniustitia habitualis in anima, non semper propter aliud, & aliud peccatum; sed in actibus malis succedentibus sibi, est semper novum malum, & ideo oportet ibi quemlibet esse in peccate voluntatis create. Non sic autem carentia gratiæ post instanti annihilationis oportet esse in peccate voluntatis, quia non est nova iniustitia, sed tantum una habitualis malitia quiescens in anima. Sed primum argumentum ad questionem, habet difficultatem, quomodo peccatum sit poena, cum omnis poena sit a Deo. (a) Ad quod dicitur, quod est non semper illud, quod est poena, sit a Deo: tamen in quantum est ordinatum culpe, sic est a Deo, quia ipse ordo est a Deo. Contra, si poena non est aliquid ens, quod possit esse a Deo, nec etiam culpa potest esse a Deo: ergo nec relatio iudicata in altero extremorum, & ita nullus est ordo, qui possit esse a Deo. Præterea, pari ratione, culpa potest esse a Deo, & effectus Dei: culpa enim ordinatur per poenam, sicut poena ordinat culpam, & tamen nullus concedit, quod poena sit nihil. Ideo potest aliter dici, quod poena dicitur duobus modis. Uno modo poena est solum carentia boni conuenientis nature intellectuali, sicut est carentia visionis, & fruitionis Dei, & hæc est pura privatio. Alio modo potest dici poena aliquid positivum, & tamen disconueniens tali nature: sicut calor excellens est aliquid positivum disconueniens carni. Omnes poenæ, secundo modo dictæ, posunt poni a Deo, quia sunt aliqua positiva, & de istis debet intelligi illud primi retract. cap. 25. & 26. ait enim: *In bonis operibus Dei bona opera sunt ista positiva, licet sint mala istis puniunt, quia disconueniant eis.* Sed poenæ primo modo non sunt a Deo efficientes, quia non sunt effectibilia: nec deficiente primo, sed tantum propter demeritum voluntatis in actu peccati non cogens de voluntati nunc ad illud bonum habendam, ad quod operatus fuisset, quantum est ex se. Talis ergo poena est a Deo non infligente, vel efficiente, nec deficiente primo, sed desiciente, id est, naturam, que deficit, relicta in suo defectu, & in omnibus defectibus con-

quæ-

quantibus ad illum defectum, ubi includuntur multe: carentie periclitiosum conuenientium tali nature: sic ergo poena, que est peccatum, non est a Deo efficiente, vel deficiente primo, sed tantum est a Deo desiciente voluntatem, ratione primi demeriti, quæ deferta a Deo cadit in secundum demeritum. Ad secundum argumentum patet per idem, quia si esset poena infligita a Deo, non esset maius malum, sed minus, ita quod secundum peccatum est poena infligita a voluntate peccante, & a Deo tantum, ut deserente.

POST PRÆDICTA DE VOLUNTATE EJUSQUE, &c.

DISTINCTIO XXXVIII.

Circa distinctionem trigessimam octavam, in qua Magister agit de his, que concurrunt ad peccatum, cuiusmodi sunt voluntas, & intentio finis. Queritur unum.

QUESTIO UNICA.

*Verum intentio sit alius solius voluntatis?*

Quod non: omne per se agens agit propter finem, ex 2. *Phys.* ergo ex intentione. (a)

Præterea, non est distincta visio sine intentione copulante: secundum August. 11. de *Trin.* cap. 2. sed potest esse distincta visio præcedens actum intellectus, & per consequens omnem actum voluntatis; ergo intentio non erit actus solius voluntatis.

Præterea, Matth. 6. *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum erit lucidum.* Et ibidem: *vide ergo ne lumen, quod in te est, tenebra fiat.* Glossa exponit oculum, & lumen de intentione; sed oculus, & lumen pertinent ad intellectum: ergo, &c. Præterea, intentio includit relationem unius ad alterum: sed referre, sicut & conferre, est solius intellectus.

Contra Magister in litera, & præterea August. 11. de *Trin.* cap. 6.

Respondeo, primo videndum est, quid dicitur per hoc nomen *intendere*. *Intendere* enim dicit in aliud tendere, hoc potest accipi generaliter, sive ab alio habeat, quod in aliud tendat: sive a se movente se in illud. Potest etiam tendere in aliud, sicut in objectum presens, vel ut in terminum distans, vel absentem. Primo modo conuenit etiam potentia, respectu sui objecti. Secundo modo, magis proprie sumitur pro illo scilicet, quod tendit in aliud, & non dicitur in illud, sed ducit se in illud, & hoc modo non potest esse alicujus potentia naturalis, sed tantum liberæ: quia secundum Damasc. cap. 23. *Appetitus non liber ducitur, & non ducit.* Et ita est de omni potentia naturali. Hoc ergo modo proprie accipiendæ in-

ten-

tendere, prout scilicet dicit in aliud tendere ex se, est principaliter potentia libera: sed cum libere velle sit totius liberi arbitrii, quod includit intellectum, & voluntatem secundum illam opinionem 2. dist. 25. hujus totius potentia erit intendere, & hoc si propriissime sumatur; & non erit alicujus potentia, respectu sui objecti, sed respectu finis. Licet cum in omni volitione secundum Anselm. sit accipere quid, & cur, intendere non respicit quid, sed cur, prout scilicet dicit tendentiam in aliquid, ut distans per aliquid, tanquam per aliquod medium: erit igitur intentio actus liberi arbitrii ratione voluntatis, & erit actus ejus respectu ejus, quod vult; quod si vultis, & homo propter quod vult volitum; sic idem actus volendi, idem actus erit usus, & intentio: si autem alius; intentio dicit formaliter actum istum, quo tendit voluntas in finem; & materialiter actum utendi, quo refert aliud in istum finem.

Ad primum argumentum patet, quod procedit de intendere prout dicit tendentiam alienius determinati, & terminati ab alio.

Ad secundum dico, quod primam visionem non causat intentio voluntatis copulans, sed tamen illam potest copulare: & concedo, quod in eodem instanti temporis, & ita neganda illam visionem; sed postea prima intelligentia, voluntas potest se convertere, & avertere respectu aliarum operationum ad copulandum, vel non copulandum, & ita diversitate operationum & neganda est igitur ista major, quod nulla visio distincta potest haberi sine intentione copulante, nisi intelligatur, istam copulationem non esse actum concomitantem: & hoc modo neganda est ista, quod visio distincta precedit tempore omnem intellectionem, sive intentionem, licet ista natura precedat. Vel si illa visio, quae est sine intellectione, & intentione concomitantibus potest esse sine intentione voluntatis copulante, sicut ista, cum qua concomitatur intellectus, & volitio, tunc neganda est ista propositio absolute, quod visio distincta non potest esse sine intentione copulante: nec istam negare, quod nulla visio possit fieri, nisi intentio sic teneat, & convertat. Ad ultimum dico, quod conferre per modum iudicii est solius intellectus; sicut & intelligere. Utendo autem, sive ordinando voluntas est reflexiva, ut aliud, est voluntatis, sicut enim voluntas est reflexiva, quia immaterialis, ita & collativa, vel potens conferre suo modo, vel conferre.

HIC AUTEM ORITUR QUÆSTIO SATIS  
NECESSARIA &c.

DISTINCTIO XXXIX.

Circa Distinctionem trigessimam nonam quarantur duo

QUÆ-

QUÆSTIO PRIMA.

Utrum Synderesis sit in voluntate?

Quod sic; semper enim remurmurat malo: remurmurare est voluntatis. Præterea, voluntas necessario vult commoda, secundum Anselm. de Concordia. 26. & 44. commoda non velle negat: ergo æque necessario vult iustitiam, quia iustitia est perfectio æque convenientis sibi, sicut commodum: sed illud, quo homo necessario inclinatur in iustitiam, ponitur synderesis: ergo aliquid est in voluntate, quod potest poni synderesis. Præterea, voluntas naturalis necessario vult illud, in quod tendit, quod patet ex 13. de Trin. caps. 5. ubi vult Aug. quod certum est omnes velle beatitudinem propter inclinationem naturalem ad illam; quod non esset certum, si voluntas non necessario veller eam: ergo naturaliter volitum est necessarium volitum; sed iustitia est naturaliter volita a voluntate, quia est perfectio ista naturalis voluntati, sicut commodum: ergo est necessarium volita; debet ergo illud poni in voluntate, quod ponitur necessario principium inclinandi voluntatem ad iustitiam: hoc est synderesis: ergo, &c. Præterea, natura inferior, puta irrationalis, habet principium tendendi in illud, quod sibi convenit recte, secundum naturam suam: ergo & voluntas habebit necessarium principium tendendi in iustitiam, quæ sibi convenit ex natura sua. Oppositum vult Magister in littera adducens Hiero. super Ezech. quod superior portio rationis est synderesis: ergo est in superiori portione rationis ergo in intellectu, qui intendit contemplationi.

QUÆSTIO SECUNDA.

Utrum conscientia sit in voluntate?

Quod sic; ad Hebr. 3. Conscientiam enim quod bonam conscientiam habemus: bonitas pertinet ad voluntatem: igitur & conscientia. Præterea, si esset in intellectu, tunc plus sciens de agibilibus, esset plus conscientiosus. Consequens est falsum: ergo & antecedens. Ad oppositum Ecclesiastes 7. (a) Scit enim conscientia tua, quia & tu crebro maledixisti illi. Hoc etiam patet de actibus conscientia, qui sunt, testificare, accusare, judicare, &c. quæ omnia pertinent ad rationem, & intellectum: ergo, &c.

Hic dicitur, quod lex naturæ principia naturalia agendorum continet, & dicit quod synderesis est pondus voluntatis, conscientia vero est ejusdem habitus; quære.

Hic est primo notandum, (b) quod non sunt idem in operandis ratio recta, & conscientia. Ex universalibus enim regulis operando,

7179,



rum, que sunt de diffinitione legis nature, quasi ex propositione maiori, & particularibus operantibus sumptis sub illi: regulis universaliibus consilio rationis; quasi ex minori propositione, formatur ratio recta operandorum particularium. Sed nondum ex hoc habetur operandi conscientia, quia tunc omnia habent operandorum notitiam, haberet de operando conscientiam, & habens maiorem notitiam, haberet de operando conscientiam strictiorem, quod falsum est, quoniam videmus sapienter habentes maiorem operandorum notitiam, minorem habere operandi conscientiam, & hoc ideo, quia conscientia ad partem animi cognitivam non pertinet, sed ad effectivam. Sicut enim in cognitiva sunt lex naturalis, & universalis regula operandorum, & ratio recta, ut particularis: sic ex parte voluntatis est quidam universalis motor stimulans ad opus, secundum regulas universales legis nature, & dicitur synderefsis, que est in voluntate quadam naturalis electio, semper concordans cum naturali diffinitione legis nature. Et ideo dicitur synderefsis, hoc est electio, a syn, quod est cum, & herefsis, quod est electio. Et quidam motor particularis stimulans ad opus, secundum diffinitionem rationis recte, & dicitur conscientia, que est in voluntate quadam electio deliberativa semper concordans cum diffinitione rationis recte, & ideo dicitur conscientia, hoc est cum scientia, quia electio in voluntate deliberativa concordat cum scientia in ratione recta, & que sequuntur ibidem.

Contra istud arguitur primo de synderefsi, quia si ipsa habeat actum elicitem necessarium tendentem in bonum, & resistentem malo, & nihil tale est in voluntate: ergo ipsa non est in voluntate. Probatio assumpti, quia dist. 1. primi libri (a) ostensum est, quod voluntas non necessario fruatur sine ostensio, nec aliqua potentia, vel vis, vel habitus in ea potest esse principium necessarium tendens: igitur nec principium necessarium concorditer volendi principis practice, que sumuntur a fine. Præterea, si esset aliqua talis potentia, vel vis, vel portio in voluntate, que actu elicit necessario tenderet in bonum, & resisteret malo, ipsa esset superna in tota voluntate, quia ipsa respiceret finem ultimum, a quo sumuntur prima principia practica: igitur in potestate eius esset ipsa voluntas, secundum quamlibet vim, & portionem eius inferioriorem: ita quod ipsa moveret, portio, vel vis inferiori obediret sibi, & conformiter moveretur: igitur ipsa impediret omne peccatum in voluntate, quia sicut ipsa necessario moveretur, ita tota voluntas necessario moveretur ad eius motum, & ab ea, & si tota voluntas esset recta, nullum peccatum esset in voluntate. Contra aliud de conscientia, arguitur primo, quia habitus appetitivus non generatur ex uno actu: sed ex uno syllogismo practico, deducendo evidentem aliquid conclusivum ex primis principis practice, sic conscientia: igitur non est habitus appetitivus acquisitus (b) Pa-

paret etiam, quod non est latus, neque portio, nec vis. Præterea, quod natum est causari ab aliqua causa, non potest causari ab alia nisi virtualiter continet perfectionem illius cause: habitus voluntatis natum est causari ab actu voluntatis, sicut a propria causa: igitur non potest causari ab alio actu, nisi ille actus continer in se virtualiter actu in voluntate. Sed actus intellectus non potest continere in se virtualiter actu in voluntate secundum illam, quia actus voluntatis est perfectior: igitur non potest intellectus per actum suum causare in voluntate tale pondus, quod fit quasi habitus voluntatis. Præterea, aut potest voluntas illud pondus non recipere, & tunc intellectus non erit causa ejus: aut recipere, causa enim sufficiente agente sequitur effectus, maxime quando passivum est debite approximatum: aut non potest non recipere, & tunc instante illa consideratione actuali in ratione, non potest voluntas illud pondus deponere, quia non minore necessitate habet ratio in conservando pondus causatum, quam in causando. Præterea, aut necesse est voluntatem agere secundum illud pondus datum, aut non. Si sic, igitur non est libera; quia agens hujus ponderis est naturalis causa: igitur & effectus ejus erit forma naturalis: igitur necessario agens secundum illud pondus, non libere agit, quia non est in potestate ejus sic, vel aliter agere. Si non necesse est agere secundum illud pondus, quod etiam videtur velle Apostolus ad Rom. secundum illam Glos. *Quidquid est contra conscientiam*; &c. Ex quo patet, quod peccatum aliquod potest committi contra conscientiam, & tunc sequitur, quodstante conscientia perfecta, potest voluntas velle oppositum ejus, quod dicitur secundum illam, & ita nunquam per actus voluntatis corrumpitur iste habitus, quod videtur absurdum, ponendo, quod sit habitus voluntatis.

Ad questionem istam si synderefsis ponatur aliquid habens actum elicitem semper necessarium tendentem in actum iustum, & resistentem peccato, cum nihil tale ponatur in voluntate, non potest ibi poni: igitur est in intellectu; & si sic, non potest aliud poni, quam habitus principiorum, qui semper est rectus, quia ex ratione terminorum vigore luminis intellectus naturalis, statim intellectus acquiescit illis, & quantum est tunc ex parte intellectus liberum arbitrium est concorditer velle istis principis: licet prout deficit reliqua causa partialis, libere non velle, quia non est ibi aliqua necessitas. Secundum hoc etiam conscientia potest poni habitus proprius conclusionis practice, secundum ejus actum natum esse conformari electio recte in agibilibus, & ita dicitur stimulare ad bonum, in quantum liberum arbitrium totum habet unum causam partialem receptivam dispositam, & sequetur recta, & bona volitio, nisi esset defectus alterius cause partialis concurrentis, scilicet voluntatis.

Ad primum argumentum dico, quod remurmurat ostensivum, quia ostendit bonum esse volendum, & in hoc est occasio remurmurandi contra malum. Ad aliud dico, quod voluntas, que est potentia li-

bere agens, non necessario vult commodum, sicut nec necessario vult iustum actu elicito: tamen si ista una potentia consideratur, ut habet affectionem commodi tantum, & non ut habet affectum omnem iustitiae, id est, in quantum est appetitus non liber, non est in eius potestate sic non velle commodum, quia sic praesens esset appetitus naturalis naturae intellectuales, non liber: sicut appetitus bruti est appetitus naturalis naturae sensitivae. Dico igitur, quod ista propositio Anst. (a) *composita non velle nequis*, debet intelligi non de tota potentia, quae modo libere potest non velle, non tantum commoda, sed etiam iusta. Quia libere potest haec, & illa velle, & non velle: sed debet intelligi de illa in quantum praesens affecta affectione commodi, hoc est, ut considerata sub ratione talis appetitus: non tamen includendo in appetitu tali libertatem. Sed hoc modo nullum actum elicit in nobis: ideo dico in solvendo, quod *synderesis* est aliquid habens actum elicitem. Per idem ad tertium, quod voluntas naturalis, ut necessario tendit in vultum, non habet actum elicitem, circa illud: sed ipsa est tantum inclinatio quaedam in tali natura ad perfectionem sibi maxime convenientem. Et ista inclinatio necessario est in natura, licet actus conformis huic inclinationi, & natura non necessario elicatur. Actus enim non elicatur, siue conformis, qui dicatur naturalis, siue difformis, qui dicatur contra naturam, nisi a voluntate libera, quae quantumcumque velit oppositum ejus, ad quod est inclinatio, nihil minus est necessaria illa inclinatio ad illud, ad quod inclinatur, quia stat stante natura. Ad ultimum dico, quod haec sola natura est libera, & habens modum agendi superiorem omni alia natura creata.

Ad argumenta secundae quaestiois dico, quod habitus intellectus practici dicuntur boni, vel mali, propter convenientiam eorum ad voluntatem: sicut et converso voluntas potest dici recta, vel curva, propter convenientiam ejus ad actum, rectum, vel non rectum speculativum, qui est formaliter in intellectu. Tamen bonitas est voluntatis sicut rectitudo intellectus: sed bonitas magis transfunditur ad intellectum practicum, quam speculativum. Ad aliud respondendi potest illud Philosophi. 7. *Bihicorum*, c. 3. quod in passionibus existentes quidam dicunt verba enigmatica, sciunt autem nequaquam. Et ita potest concedi, quod simpliciter sciens scientia practica non tantum sciens dicere verba, est conscientiaty & magis sciens, magis conscientiaty. Et hoc maxime videtur debere dici ab illo, cujus opinio est jam improbata, quia secundum eum, in eodem instanti temporis, in quo est voluntas mala, ratio excacatur, ut sic nullus habeat minus de conscientia, etiam si pertineat ad voluntatem: est igitur argumentum commune sibi, sicut alii parti, & solvi potest sicut modo praedicta.

POST

8 De hoc 1. de 7. q. 4. & 2. d. 6. q. 2.

POST HÆC DE ACTIBUS ADJICIENDUM VIDETUR &amp;c.

## DISTINCTIO XL.

Quæro circa Distinctionem quadragesimam.

## QUÆSTIO UNICA,

Utrum omni actus sit bonus ex fine?

Quod sic, August. in littera c. 3. *Bonum opus intentio facit*. Præterea: actus intelligendi est verus ex principio: sed finis est hic sicut ibi principium: ergo, &c.

Præterea, bonitas est ab aliqua causa: Nulla alia potest dari nisi finis. Contra, August. contra mendacium, & posuit in littera, dicit, quod multi actus non possunt esse boni, etiam si propter finem bonum fiant.

Respondeo, primo dicendum est de bonitate naturali. Secundo de bonitate morali. De primo dico, quod sicut corpus pulchritudo est ex aggregatione omnium convenientium illi corpori, & iuxta se, puta quantitatis, coloris, & figura, sicut vult August. 8. de Trin. cap. *Bona facies*, &c. ita bonitas naturalis (non est illa, quæ convertitur cum ente, sed illa, quæ habet oppositum malum) est perfectio secundum alicujus rei integrata ex omnibus convenientibus sibi, & sibi inveniunt, & omnibus illis concurrentibus, est perfectio bonitas, juxta illud Dionysii *Bonum est ex perfecta, & causa integra* (a): omniibus autem istis deficientibus, & natura fiant, quæ debent perfici illis, est perfecte mala: quibusdam subtractis, est mala, sed non perfecte, sicut de pulchritudine, & turpitudine in corpore: actus autem naturaliter natus est convenienter causæ: siue efficienti, objecto, fini, & formæ, tunc igitur bonus est naturaliter, quando habet omnia convenientia, quantum ad ista, quæ nata sunt convenienter sibi naturaliter, & concurre ad esse ejus naturalem.

De secundo dico (b), quod bonitas actus moralis est ex aggregatione omnium convenientium actui: non absolute ex natura actus, sed quæ convenient est, secundum rectam rationem, quia igitur actui ratio recta dicit determinatum obiectum convenire, & determinatum modum, & alias circumstantias: non est completa bonitas ex solo fine: sed prima ratio bonitatis ejus est ex convenientia actus ad efficiens, a quo actus dicitur moralis, quia libere elicitus: & hoc est commune actui bono, & malo: neque enim actus est laudabilis, nec vituperabilis, nisi sit a voluntate. Secunda conditio est ex objecto: quod si sit convenienter, tunc est actus bonus ex genere, quia est indifferens ad bonitates superiores, quæ sumuntur ex circumstantiis specialibus: si-

H h 2

cur

a De div. no. cap. 4. b Vide quod. 16. q. 4.



cus genus est indifferens ad multas differentias: post illud prima circumstantia est ipsius finis: nec ista sufficit sine aliis circumstantiis, sicut est circumstantia formae, puta, quod debito modo fiat, quod pertinet ad quartam circumstantiam, & sequuntur circumstantia magis extrinseca, scilicet *quando*, & *ubi*, & huiusmodi. Pater igitur, quod sola bonitas finis etiam cum intenditur, secundum rectam rationem, non sufficit ad bonitatem actus, sed requiruntur aliae circumstantiae, secundum ordinem praedictum ad hoc, quod bonitas sit.

Ad auctoritatem Augustini, patet, quod est ad oppositum, quia est finis sit conditio principalior pertinet ad bonitatem actus, non tamen est sufficienter simpliciter: loquendo etiam de bonitate meriti, quae addit super bonitatem moralem, illa est principaliter ex fine: quia supposita completa bonitate morali superadditur bonitas meritoria ex relatione debita istius actus in finem, quae relatio debita fit, in quantum elicitur a charitate, & quo ad hoc possunt auctoritates de fine exponi, quod sufficienter bonitas meritoria est ex fine. Ad secundum dico, quod causa efficiens actus intelligendi, illa quae est ex parte intellectus, vel habitus intellectus, naturaliter agit, nec potest dissimuliter agere ipsi objecto: & ideo semper recte agit; non sic voluntas semper conformiter agit suo objecto, quia est causa libera non naturalis, quando igitur est rectitudo ex parte principii moventis, totus actus est rectus; non ita hic ex parte finis. Ad tertium dico, quod illa una bonitas integrat in se perfectiones omnes convenientes actui, & non est aliquid una sola, sicut nec pulchritudo in corpore.

CUMQUE INTENTIO UT SUPRADIGTUM EST  
BONUM &c.

DISTINCTIO XLI.

**C**irca Distinctionem quadagesimam primam, quaeritur,

QUAESTIO UNICA.

*Prum aliquis actus possit esse indifferens?*

**Q**UOD non, quia in eo habitum, & privationem non est medium: bonum & malum sunt privative opposita: ergo, &c. Major patet, quia 10. *Metaph.* (A) Opposita privative sunt contradictorie opposita, circa apertum natum: inter contradictoria non est medium, 4. *Metaph.* (B) ergo, &c. Praeterea, ex actibus generatur habitus: ergo si inter actum bonum, & malum, esset aliquid medium, aliquis esset habitus, qui nec esset bonus, nec malus. Contra, Ambrosius in littera, *Affectus huius operi nomen imponit*: sed si nullus actus ex se esset indifferens, non posset ex uno actu esse bonus per se, & ex alio malus.

Hic

a *Tex. com. 15.* b *Tex. com. 2.*

Hic dicitur, quod nullus singularis actus est indifferens: actus tamen in communi est indifferens. quare D. Bonav. (a)

Aliter potest dici, quod aliter potest esse de bonitate, & malitia morali, & de bonitate meritoria, & malitia demeritoria. In prima bonitate, & malitia comparando ad actum naturalem, videtur posse inveniri actus indifferens, qui scilicet habeat determinatam speciem in genere naturae per compositionem ad omnes causas suas; & possit tamen habere indifferenter bonitatem moralem, & malitiam. Quod probatur primo, quia secundum Philosophum 2. *Ethic.* habitus iustitiae generatur ex operibus iustis, non tamen iuste factis: iste actus non est bonus moraliter, quia non ex virtute. Similiter de actibus elicitis post virtutem, quia non videtur necessitas, quod voluntas habens virtutem, semper utatur ea necessario, sed tantum quando occurrit passio ita vehemens, quae subvertet rationem, nisi utatur virtute. Secundo etiam modo loquendo de bono, & malo videtur esse medium inter actum bonum, & malum. Supposita enim bonitate morali, ut dictum est in *quest. praecedenti*, meritum videtur esse ex relatione ad finem debitum: quae relatio est ex charitate inexistens. Potest autem actus referri ex charitate in finem ultimum tripliciter. Uno modo actualiter, sicut cogitans actualiter de fine diligit illum, & vult aliquid propter illum. Alio modo virtualiter, sicut ex cognitione, & dilectione finis devenit ad ad voluntatem huius entis ad finem, puta ex cognitione, & dilectione Dei pertinet ad portionem superiorem, portio inferior considerat talem actum, puta penitentiam, esse assumendum, & postea illum exequitur volendo, non tamen tunc referendo in finem, quia nec tunc actualiter cognoscitur, nec diligitur. Tertio modo habitualiter, puta si omnis actus referibilis in finem manens cum charitate, quae est principium referendi, dicatur referri habitualiter. Triplici autem modo potest dici actus non referri. Uno modo negative absolute, quia non referatur actualiter, nec virtualiter. Alio modo privative, quia non est actus referri, sicut peccatum veniale, quia licet fiat cum charitate, non est tamen natum cum charitate referri in finem; tertio modo contrarie, scilicet quia contumplit principium referendi, scilicet charitatem, ut peccatum mortale. De illis duobus membris ultimis certum est, quod illi actus sunt mali, scilicet peccatum veniale, & peccatum mortale. De duobus primis certum est, quod primus actus est meritorius, & satis probabile est de secundo. De duobus mediis, scilicet de actu, qui tantum referitur habitualiter, & negative, id est qui non referatur, nec actualiter, nec virtualiter, dubium est, utrum talis actus sit meritorius, vel peccatum veniale (quia mortale peccatum non potest esse) aut sit talis actus indifferens. Si ponatur alterum duorum primorum membrorum; videtur quod homo existens continue in gratia, vel metaceat continue, vel peccet mortaliter, vel saltem venialiter, quia multos tales actus elicit continue, qui nec referuntur actualiter, nec virtualiter.

H h 3

a *D. praef. ar. 2. q. 3.* D. *Tho. 1. 2. q. 1. ar. 9.*

ter, secundum dictam modum (a). Ideo probabile videtur tales actus indifferentes ponere, quia non habent sufficientem rationem maliciae pertinentem ad peccatum veniale: quia possibile est nullam deordinationem esse in eis, quae sufficiat ad rationem peccati. Non enim tenetur homo, nec tentio necessitate, contra quam sit peccatum mortale, nec tentio minori, contra quam sit peccatum veniale, ree-tere semper actum suum in Deum actualiter, vel virtualiter, quia Deus non obliuiscit nos ad hoc, neque videtur esse in istis actibus sufficiens ratio bonitatis, ut sint meritorii: quia non videtur minor relatio sufficere ad meritum, quam relatio virtualis, qualis non est hic. Sunt ergo multi actus indifferentes, non tantum secundum esse, quod habent in specie naturae, sed etiam secundum esse, quod habent in esse, morali: & sunt etiam indifferentes ad bonum meritorium, & malum demeritorium, quia unum individuum potest esse tale, & aliud tale. Multi etiam singulares actus electi sunt indifferentes, qui nec sunt tales, neque tales, & non solum actus non humani, de quibus non est sermo, sicut movere barbam, levare festucam, & huiusmodi, quae procedunt ex sola imaginatione, non ex libero arbitrio impellente: sed etiam de actibus libere electis.

Ad argumenta, ut primum dico, quod non sunt privative opposita circa actum, loquendo de bonitate, & malitia morali: vel etiam loquendo de bonitate, & malitia meritoria, & demeritoria. Non enim est actus malus ex hoc solo, quod caret bonitate tali, vel tali: sed quia caret bonitate, quam debet habere: non autem omnis actus debet habere talem bonitatem. Ad aliud concedo, quod ex similibus actibus generatur similis habitus: & ita ex multis actibus indifferentibus potest generari consimilis habitus ad consimiles actus in genere immobiliter inclinans: non tamen inclinatur ad eos ut bonos, nec ut malos, sicut etiam in se, neque est bonus, neque malus; sicut nec etiam generatur ex actibus bonis, vel malis, & ita inconveniens, ad quod deducit ratio, non est inconveniens, sed tanquam verum concedendam est.

CUM AUTEM VOLUNTAS MALA ET OPERATIO &c.

#### DISTINCTIO XLII.

**C**irca istam quadragessimam secundam Distinctionem (b), in qua Magister recitat dictum Hieronymi, in quo innuitur, quod peccatum consistit in cogitatione, sermone, & opere, quaeruntur quinque: Primo: Utrum peccatum possit esse in cogitatione? Secundo: Utrum in sermone? Tertio: Utrum consistat in opere? Quarto: Utrum di-

a Distincti. 21. qu. 1. num. 3. b No. quod sequentes quaeruntur quaestiones sunt ex reportatis, ubi quibusdam placet: sed li-  
gura multum variatur hinc inde, ideo sic consequenter

distinctio Hieronymi de peccato sit sufficiens? Quinto: possit quaeri de distinctione septem peccatorum capitalium.

#### QUAESTIO PRIMA.

Utrum peccatum possit esse in cogitatione?

**Q**uod non, quia secundum Augustinum de duobus animabus, *Peccatum nullquam est, nisi in voluntate*. Item de vera religione. *Peccatum adeo voluntarium est, &c.* sed non est voluntarium, nisi quia in voluntate, vel in potestate voluntatis: cogitatio autem non est in potestate voluntatis, sicut Augustinus 3. de Lib. arb. cap. 15. *Non est in potestate nostra, quia visus tangamus*: ergo non est in cogitatione peccatum. Praeterea, nihil est peccatum, nisi sit cognitum, quia non est peccatum, nisi volitum, & nihil est volitum nisi cognitum: sed cogitatio non est cognita, & in intellectu, quia si sic, aut igitur quando est, quod non contingit; quia tunc duo actus essent simul in intellectu, quod non est necesse ad hoc, quod aliquis peccet; nec antequam nunt, quia tunc de ista intellectione quaererem, utrum esset intellecta, vel non? & si sic, iterum quaerem de illa, & sic in infinitum; nec etiam postquam nunt, quia tunc in illa non esset peccatum actualiter, quod est propositum. Praeterea in cogitatione non est malum: ergo non peccatum. Probatio antecedens, quia si hoc esset verum, non esset, nisi quia talis cogitatio esset alicuius mali: sed intellectio mali non est mala: habet enim Deus cogitationem mali, in quo tamen non est malum, vel peccatum. Scientia etiam est eadem respectu oppositorum, & respectu unius oppositi est bona, igitur, & respectu alterius.

Contra est Hieronymus super *Eccl. 10*. Idem etiam dicit Augustinus 12. de *Trinit. cap. 12*. Magister in littera, c. illo, *Modi autem, &c.*

#### QUAESTIO SECUNDA.

Utrum peccatum possit esse in sermone?

**A**rguitur, quod non. Utens instrumentum ad finem illum, ad quem est ordinatum, non peccat sic utendo: sed sermo inventus est ad exprimentum motus voluntatis indicia, secundum Platonem in *Timaeo*. Praeterea, si esset peccatum in sermone, hoc esset, vel inquantum est vox, vel inquantum significativa. Non inquantum vox, quia tunc in beatis esset peccatum. Nec ut significativa, quia ad significandum est imposita, & eius impositio non est peccatum. Tum etiam quia ex hoc, quod est significativa non imprimitur sibi aliqua qualitas: ergo. Contra *Matth. 5. Qui dixeris fratri suo vana, reus eris iudicio*. Praeterea *Jac. 3. si quis verbo non offendit. Irremibilem. Lingua ignis est.*